

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: اسفار ج ۲

مصنف / مؤلف: آخوند ملاصدرا

خطی / چاپی: نسخ ۳۰ سطری

سال طبع یا تحریر: — عدد اوراق: ۲۴۲

جزء کتب: حکمت خطی شماره: ۲۰۲

شماره عمومی: شماره قبض:

واقف: تاج ماه بیگم تاریخ وقف: ۱۰۶۷

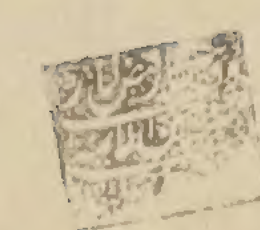
طول: ۱۹ عرض: ۳۰ سانتیمتر قفسه:



هذا كتاب اسفار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومسئول والصلوة على صفوة عباده وهداة الخلق الى
مبدائه ومعاده سيما سيد المصطفين محمد المبعوث الى كافة الثقلين اللهم فصل عليه
وعلى الارواح الطاهرة من اهل بيته واولاده والاشباح الزاهرة من اوليائه واحفاده
فيقول الفقير الى رحمة ربه الغنى محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازى ان السعادة ربما
يظن بها انها الفوز بالتبهجات الحسية والوصول الى الرياسات الخيالية وما ابين لمن تحقق الامور
وتفطن بالمعارف ان السعادات العاجلية واللذات الحسية الفورية ليس شئ منها سعادة حقيقية ولا
بهجة عقلية لما ترى كلا من متعاطيها منهمكا فيها انقطعت السكينات الالهية عن حواليه و
المعارف الربوبية عن الحلول فيه وتعذر عليه اخلاص النية الالهية الصادرة عن جوهر النطق
من غير معاوقة همة دنياوية او مصادمة طلبة عاجلية التى يرجى بها نيل السعادة الحقيقية وبقا
والاتصال بالفيض العلوى الذى يزال به الكمه عن حدقة نفسه الموجودة فيها بسبب انحصارها فى عالم
الغربة ووجودها فى دار الجسد واحتباسها عن ملاحظة جمال الابد ومعاينة جلال السرمد ولا
شك ان اقصى غاية يتاتى لاحد الموجودات الوصول اليها وكلما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقة وان
كان كمالا بالاضافة الى ما فى رتبة الوجود تالية وما من دابة فادونها الا ومن شانها البلوغ الى اقصى مالها فى ذاتها لما
ابدعها ما يعوق ولنوع الانسان كمال خاص لجوهر ذاته ومعان حقيقية لا يفوقها فيه فائق ولا يسبق به عليها سابق وهو
الاتصال بالمعقولات ومجاورة البارى والتجرد عن الماديات وان كانت له مشاركة بحسب كل قوة توجد فيه لما هو
من تلك الجهة او يليه فلساير الاجسام فى حصولها فى الحيز والفضا وللنبات فى الاغتذاء والنماء
من الحيوان الحيوة بانفاسه وحركته بارادته واحساسه وتلك الخاصية انما تحصل له بالعلوم والمعارف
مع الانقطاع عن التعليق بالزخارف ثم لما كانت العلوم متشعبة وفنون الادراكات متكثرة والاحاطة بجملتها متعذرة
او متعسرة ولذلك تشعبت هممهم كما تفننت فى الصنايع قدم اهل العالم فافترقت العلماء زمرا و
امرهم بينهم زبرا بين معقول ومنقول وفروع واصول وفئة نحو وصرف واحكام وهمة نحو
ورجال وكلام فالواجب على العاقل ان يتوجه بشراشره الى الاشتغال بالاهم والحزم له ان
طول عمره على ما الاختصاص لتكميل ذاته فيه اتم بعد ما حصل من ساير العلوم والمعارف بقدر الحاجة
اليها فى المعاش والمعاد والخلاص عما يعوقه عن الوصول الى منزل الرشاد ويوم الميعاد وذلك



هو ما يختص من العلوم بتكميل الجزء الذى هو اشرف جزئيه اللتين هما جهة ذاته ووجهه الى الحق وجهة اضافته
الى الخلق وتلك هى النظرية التى بحسب حاق جوهره وذاته من دون شركة الاضافة الى الجسم وانفعالاته
وكالاته وما من علم غير الحكمة الالهية والمعارف الربانية الا والاحتياج اليه بمدخلية الجسم وقواه
ومزاولة البدن وهواه وليس من العلوم ما يتكفل به تكميل جوهر الذات الانسية وازالة مثالبها و
حين انقطاعها عن الدنيا وما فيها والرجوع الى حاق حقيقتها والاقبال بالكلية الى باريها و
منشيها وموجدها ومعطيها الا العلوم العقلية المحضة وهى العلم بالله وصفاته وملائكته و
ورسله وكيفية صدور الاشياء منه على الوجه الاكمل والنظام الافضل وكيفية عنايته وعلمه بها و
اياها بلا خلل وقصور وافة وفتور وعلم النفس وطريقها الى الاخرة واتصالها بالملاء الاعلى
وافتراقها عن وثاقها وبعدها عن الهيولى اذ بها يتم لها الانطلاق عن مضايق الامكان والنجاة
طوارق الحدثان والانغماس فى بحار الملكوت والانتظام فى سلك سكان الجبروت فتخلص
عن اسر الشهوات والتقلب فى خبط عشوات والانفعال عن اثار الحركات وقبول تحكم دوران السموات وما
ما وراءها فان كان وسيلة اليها فهو نافع لاجلها وان لم يكن وسيلة اليها كالنحو واللغة والقلبية والشعر
انواع العلوم فهى حرف وصناعات كسائر الحرف والملكات واما الحاجة الى العمل والعبادة القلبية والبدنية
فلطهارة النفس وزكاتها بالاوضاع الشرعية والرياضات الدينية لئلا يتمكن للنفس بسبب اشتغالها
بالبدن ونزوعها الى شهواته وشوقها الى مقتضياته هيئة انقيادية للبدن وهواه وترسخ لها ملكة
انقيادية لمشتهاه فتمنعها اذا فارقت البدن عن لذتها الخاصة بها من مجاورة المقربين ومشاهدة
الامور الجميلة وانوار القدسيين ولا يكون معها البدن فيلهيها كما كان قبل البدن فيها افضل من الرحمة
الالهية والشريعة الرحمانية الامر بتطويع القوى الامارة للنفس المطمئنة بالشرايع الدينية والسياسات
الالهية بمقدار ترتاض رياضة للجسد وهواه ومجاهدة للنفس الادمية مع اعداء من قواه لينخرط معها فى سلك
التوجه الى جناب الحق من عالم الزور نعم الغرور ولا يعاوقها بل تشايعها فى مدارك البهاء ارتقائها فى
ثم انى قد صرفت قوتى فى سالف الزمان منذ اول الحداثة والريعان فى الفلسفة الصية بمقدار ما اوتيت
من المقدور وبلغ اليه قسطى من السعى الموفور واقتفيت اثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين
مقتبسا من نتايج خواطرهم وانظارهم مستفيدا من ابكار ضمايرهم واسرارهم وحصلت ما وجدته فى
كتب اليونانيين والرؤساء والمعلمين تحصيلا يختار اللباب من كل باب ويجتاز عن التطويل و
الاطناب مجتنبا فى كل ذلك طول الامل مع قصر العمل معرضا عن اسهاب الجدل مع اقتراب الساعة والاجل
طلبا للجاه الوهمى وتشوقا الى الترأس الخيالى من غير ان يظفر من الحكمة بطائل او يرجع البحث الى حاصل
كما يرى من اكثر ابناء الزمان من مزاولى كتب العلم والعرفان حيث كونهم مكبين اولا بتمام الجد على مصنفات
العلماء منصبين بكمال الجهد الى مؤلفات الفضلاء ثم من قليل يشبعون من كل فن برهة ويقنعون
عن كل فن بجرعة لعدم وجدانهم فيها ما حداهم اليها شهوات الفتين ودواعيهم دواعى
الجنين ولهذا لم ينالوا من العلم نصيبا كثيرا ولا التقى الفوتى منهم بصير سعيدا بصيرا بل ترى

من المشتغلين ما يرجى طول عمره في البحث والتكرار آناء الليل وأطراف النهار ثم يرجع
خاسئاً وهو حسير مطرحاً للعار والشين وهم المذكورون في قوله تعالى قل هل ننبئكم بالأخسرين
أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً أعاذنا الله من هذه
المدهشة والظلمة الموحشة وإني لقد صادفت أصدافاً علمية في بحر الحكمة الزاخرة مدعمة بدعائم
البراهين الباهرة مشحونة بدرر من نكات فاخرة مكنونة فيها لآلي دقائق زاهرة وكنت برهة من الزمان
أردد قداحي وأؤامر نفسي وأنازع سري حدباً على أهل الطلب ومن له في تحقيق الحق أرب
في أن أشق تلك الأصداف الثمينة وأستخرج منها درها الثمينة وأروق بمصفاة الفكر صفاءها
عن كدرها وأخلص بمنخل الطبيعة لبابها من قشرها وأصنف كتاباً جامعاً لشتات ما وجدته في كتب
الأقدمين مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين ونقاوة أذواق أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين
مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الأعصار وفرائد لم يجد بها طبع أحد من علماء الأدوار ولم
يسمح بمثله دوران السموات ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات ولكن العوائق كانت تمنع من المرام
وعوادي الأيام تضرب دون بلوغ الغرض بالأسداد فأقعدني الأيام عن القيام وحجبني
الدهر عن الاتصال إلى المرام لما رأيت من معاداة الدهر بتربية الجهلة والأرذال وشعشعة نيران
الجهالة والضلال ورثاثة الحال وركاكة الرجال وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم
عن أنوار الحكمة وأسرارها تكل بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها يرون التعمق في
الأمور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع
ضلالة وخدعة كأنهم الحنابلة من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث
لم يتعد نظرهم عن طور الأجسام ومساميرها ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة ودياجيرها فحرموا
لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والإيقان عن العلوم المقدسة الإلهية
والأسرار الشريفة الربانية التي رمزت الأنبياء والأولياء عليها وأشارت الحكماء والعرفاء إليها فأصبح الجهل
باهر الرايات ظاهر الآيات فأعدموا العلم وفضله واسترذلوا العرفان وأهله وانصرفوا عن الحكمة زاهدين
ومنعوها معاندين ينفرون الطبائع عن الحكماء ويطرحون العرفاء الأصفياء وكل من كان في بحر
الجهل والحمق أولج وعن ضياء المعقول والمنقول أخرج كان إلى أوج القبول والإقبال أوصل وعند
أرباب الزمان أعلم وأفضل كم عالم لم يلج بالقرع باب منى وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا وكيف
ورؤساؤهم قوم أعزل من سلاح الفضل والسداد عارية مناكبهم عن لباس العقل والرشاد
صدورهم عن حلي الآداب أعطال وجوههم عن سمات الخير أغفال فلما رأيت الحال على
هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الأسرار وعلوم الأحرار وأنه قد اندرس العلم وأسراره
وانطمس الحق وأنواره وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة ولقد أصبح عين ماء
حيوان العلم غائرة وظلت تجارة أهلها بائرة وآبت وجوههم بعد نضارتها باسرة وآلت حالة
صفقتهم خائبة خاسرة ضربت عن أبناء الزمان صفحاً وطويت عنهم كشحاً فألجأني خمود الفطنة

وجمود الطبيعة لمعاداة الزمان وعدم مساعدة الدوران إلى أن انزويت في بعض نواحي الديار واستترت
بالخمول والانكسار منقطع الآمال منكسر البال متوفراً على فرض أؤديه وتفريط في جنب الله أسعى
في تلافيه لا على درس ألقيه أو تأليف أتصرف فيه إذ التصرف في العلوم والصناعات وإفادة المباحث
ودفع المعضلات وتبيين المقاصد ورفع المشكلات مما يحتاج إلى تصفية الفكر وتهذيب الخيال
عما يوجب الملال والاختلال واستقامة الأوضاع والأحوال مع فراغ البال ومن أين يحصل للإنسان
مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من أهل الزمان ويشاهد مما يكب عليها الناس في هذا الأوان من
قلة الإنصاف وكثرة الاعتساف وخفض الأعالي والأفاضل ورفع الأداني والأراذل وظهور الجاهل
الشرير والعامي النكير على صورة العالم النحرير وهيئة الحبر الخبير إلى غير ذلك من القبائح والمفاسد
الفاشية اللازمة والمتعدية مجال المخاطبة في المقال وتقرير الجواب عن السؤال فضلاً عن حل
المعضلات وتبيين المشكلات كما نظمه بعض إخواني في الفرس شعر از سخن پر در مکن همچون
صدف هر گوش را ـ قفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را ـ در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست
چشم بینا عذر میخواهد لب خاموش را فكنت أولاً كما قال سيدي ومولاي ومعتمدي أول الأئمة
والأوصياء وأبو الأئمة الشهداء والأولياء قسيم الجنة والنار آخذاً بالتقية والمداراة مع الأشرار
تخلياً عن مورد الخلافة قليل الأنصار مطلق الدنيا مؤثر الآخرة على الأولى مولى كل من له رسول الله
مولى صلى الله عليه وآله وأخيه وابن عمه ومساهمه في طمه ورمه طفقت أرتئي بين أن
أصول بيد جذاء أو أصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها
مؤمن حتى يلقى ربه فصبرت ثانياً ثانياً عنان الاقتداء بسيرته عاطفاً وجه الاهتداء بسنته
فرأيت أن الصبر على هاتا أحجى وفي العين قذى وفي الحلق شجى فأمسكت عناني عن
الاشتغال بالناس ومخالطتهم وآيست عن مرافقتهم ومؤانستهم وسهلت علي معاداة الدوران
ومعاندة أبناء الزمان وخلصت عن إنكارهم وإقرارهم وتساوى عندي إعزازهم وإضرارهم
فتوجهت توجهاً غريزياً نحو مسبب الأسباب وتضرعت تضرعاً جبلياً إلى مسهل الأمور الصعاب
فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زماناً مديداً وأمداً بعيداً اشتعلت نفسي
لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً ففاضت عليها أنوار الملكوت
وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الأضواء الأحدية وتداركتها الألطاف الإلهية فاطلعت على أسرار
لم أكن أطلع عليها إلى الآن وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته
من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية والحقائق الربانية والودائع
اللاهوتية والخبايا الصمدانية فاستروح العقل من أنوار الحق بكرة وعشياً وقرب بها منه وخلص
إليه نجياً فركض بظاهر جوارحه فإذا هو ماء ثجاج ودوى بباطن تعقلاته للطالبين فإذا هو بحر
مواج أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها وجداول العقول فاضت من رشحه بنهرها فأبدت
الأودية على سواحل الأسماع جواهر ثمينة ودرراً وأنبتت الجداول على الشواطي زواهر ناضرة وثمراً

جاء بالقم والرم بالبحر والبر والرطب واليابس والثرى والماء الكثير

القم والرم المال الكثير او العلم الكثير

حيث كان من دأب الرحمة الالهية وشريعة العناية الربانية ان لا تهمل امرا ضروريا يحتاج اليه الاشخاص بحسب الاستعداد ولا يخل بشيء نافع في مصالح العباد فاقتضت رحمته ان لا يختفي في البطون ولا يستتر هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الاسرار ولا يبقى في الكتمان والاحتجاب الانوار الفائضة على من نور الانوار فالهمني الافاضة مما شربنا جرعة للعطاش الطالبين والالاحة مما وجدنا لمعة لقلوب السالكين ليحيى من شرب منه جرعة ويتنور قلب من وجد منه لمعة فبلغ الكتاب اجله واراد الله تقديمه وقد كان لاجله ما ظهره في الوقت الذي قدره وابرزه على من له يسره فرايت اخراجه من القوة الى الفعل والتكميل وابرازه من الخفاء الى الوجود والتحصيل فاعملت فيه فكري وجمعت على ضم شوارده امري وسالت الله ان يشد ازري ويحط بكرمه وزري ويشرح لاتمامه صدري فنهضت عزيمتي بعد ما كانت قاعدة وهبت همتي عنما كانت راكدة واهتز الخامد من نشاطي وتموج الجامد من انبساطي وقلت لنفسي هذا اوان الاهتمام والشروع وذكر اصول يستنبط منه الفروع وتحلية الاسماع بجواهر المعاني الفائقة وابراز الحق في صورته المبهجة الرائقة فصنفت كتابا الهيا للسلاك المشتغلين بتحصيل الكمال وابرزت حكمة ربانية للطالبين لاسرار حضرة ذي الجمال والجلال كادان يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور وقرب ان ينكشف بها كل مرموز ومستور قد اطلعني الله فيه على المعاني الساطعة انوارها في معارف ذاته وصفاته مع تجوال عقول العقلاء حول جنابه ورجاعهم خاسرين والهمني بنصره المؤيد به من يشاء من عباده الحقايق المتعالية اسرارها في استكشاف مبدئه ومعاده مع تطواف فهوم الفضلاء حريم جاهه وترددهم حاسرين فجاء بحمد الله كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة ولا اضطراب يعتريه حافظا للاوضاع رامزا منبعا في مقام الرمز والاشباع قريبا من الافهام في نهاية علوه رفيعا عاليا في المقام مع غاية دنوه اذ قد اندمجت فيه العلوم التالهية في الحكمة البحثية وتدرعت فيه الحقايق الكشفية بالبيانات التعليمية وتسربلت الاسرار الربانية بالعبارات المانوسة للطباع واستعملت المعاني الغامضة في الالفاظ القريبة من الاسماع فالبراهين تتبختر اتضاحا وشبه الجاحدين للحق تتضاءل انفضاحا انظر بعين عقلك الى معانيه هل تنظر فيه من قصور ثم ارجع البصر كرتين الى الفاظه هل ترى فيه من فطور وقد اشرت في رموزه الى كنوز من الحقايق لا يهتدي الى معناها الا من عنى نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطلب ونهجت في فصوله الى اصول لا يطلع على مغزاها الا من اتعب بدنه في الرياضات الدينية لكيلا يذوق المشرب وقد صنفته لاخواني في الدين ورفقائي في طريق الكشف واليقين لانه لا ينتفع بها كثير الانتفاع الا من احاط باكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب بمعلومه ولا منكر لما وراء مفهومه فان الحق لا يتحصر حسب فهم كل ذي فهم ولا يتقيد بقدر كل عقل ووهم فان وجدت ايها الناظر مخالفا لما اعتقدته او فهمته بالذوق السليم فلا تنكره وفوق كل ذي علم عليم فافهم ان من احتجب بمعلومه وانكر ماوراء مفهومه فهو موقوف على حد علمه وعرفانه محجوب عن خبايا اسرار ربه وديانه واني ايضا لا ازعم اني قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما

فهمت

فهمت ولا تحصى ومعارف الحق لا يتقيد بما رسمت ولا تحوى لان الحق اوسع من ان يحيط به عقل وحد واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فان احللت بالعناية الربانية مشكلها وفتحت بالهداية الالهية معضلها فاشكر ربك على قدر ما هديك من الحكم واحمد على ما اسبغ عليك من النعم واقتد بقول سيد الكونين ومرآة العالمين عليه وآله من الصلوات انماها ومن التسليمات ازكاها لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا تمنعوا اهلها فتظلموهم فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة واياك واستيداعها الا للانفس الخبيثة كما قرن واوصى به الحكماء الكبار اولوا الايدي والابصار واعلم انني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي واعتمد عليه اعتقادي الى ذكر طريق القوم وما يتوجه اليها ويرد عليها ثم نبهت عليه في اثناء النقد والتزييف والهدم والترصيف والذب عنها بقدر الوسع والامكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها وتقوية الاذهان من حيث اشتمالها على غريبة لطيفة ونكتة فائقة ملحة شريفة تعد نفوس الطالبين للحق ملكة استخراج المسائل المعضلة وتفيد اذهان المشتغلين بالبحث اطلاعا على المباحث المشكلة والحق ان اكثر مباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الاوراق انما الفائدة فيه مجرد الانتباه والاحاطة بافكار اولي الانظار لحصول الشوق الى الوصول لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول او المنقول فان مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمينان القلب وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق بل هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول الى الاسرار ان كان مقتديا بطريقة الابرار متصفا بصفات الاخيار وليعلم ان معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الاخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقيه العامي او الفقيه وراثة وتلقفا فان المشغوف بالتقليد والجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقايق كما ينفتح للكرام الالهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين بعالم الصورة واللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلايق وحقيقة الحقايق ولا ما هو طريقة تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلم وليس ايضا هو مجرد البحث البحت كما هو دأب اهل النظر وغاية اصحاب المباحثة والفكر فان جميعها ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والاخلاق الذميمة وحب الرياسة والاخلاد الى الارض والركون الى زخارف الاجساد واني لاستغفر الله كثيرا مما ضيعت شطرا من عمري في تتبع اراء المتفلسفة والمجادلين من اهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الامر بنور الايمان وتاييد الله المنان ان قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم فالقينا زمام امرنا اليه والى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه امنا به وصدقناه ولم نحتل ان نخيل له وجها عقليا ومسلكا بحثيا بل اقتدينا بهديه وانتهينا بنهيه امتثالا لقوله تعالى ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا حتى

فتح الله على قلبنا ما فتح فافلح ببركة متابعته وانجح فابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها فقد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها واستحكم اولا اساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذراها والا كنت ممن اتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف اذا اتيها ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة ولا تركن الى اقاويل المتفلسفة جملة فانها فتنة مضلة وللاقدام عن جادة الصواب مزلة وهم الذين اذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون وقانا الله واياك شر هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين واعلم ان للسلاك من العرفاء والاولياء اسفارا اربعة احدها السفر من الخلق الى الحق وثانيها السفر بالحق في الحق والسفر الثالث يقابل الاول لانه من الحق الى الخلق بالحق والرابع يقابل الثاني من وجه لانه بالحق في الخلق فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الانوار والآثار على اربعة اسفار وسميته بالحكمة المتعالية في الاسفار العقلية فها انا افيض في المقصود مستعينا بالحق المعبود وانما لموجود السفر الاول وهو الذي من الخلق الى الحق في النظر الى طبيعة الوجود وعوارضها الذاتية وفيه مسالك المسلك الاول في المعارف التي يحتاج اليها الانسان في جميع العلوم وفيه مقدمة وست مراحل المقدمة في تعريف الفلسفة وتقسيمها الاولي وغايتها وشرفها اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقايق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا اخذا بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري جل ذكره ولما جاء الانسان كالمعجون من خلطين صورة معنوية امرية ومادة حسية خلقية وكانت لنفسه ايضا جهتا تعلق وتجرد لا جرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشأتين باصلاح القوتين الى فنين نظرية تجردية وعملية تعلقية تخلقية اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالما عقليا مشابها للعالم العيني لا في المادة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل عليه وآله السلام المسئول في دعائه الى ربه حيث قال رب ارنا الاشياء كما هي وللخليل عليه السلام ايضا حين سأل رب هب لي حكما والحكم هو التصديق بوجود الاشياء المستلزم لتصورها ايضا واما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس والى هذا الفن اشار بقوله عليه وآله السلام تخلقوا باخلاق الله واستدعى الخليل عليه السلام في قوله والحقني بالصالحين والى فني الحكمة كليهما اشير في الصحيفة الالهية لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وهي صورته التي هي طراز عالم الامر ثم رددناه اسفل سافلين وهي مادته التي هي من الاجسام المظلمة الكثيفة الا الذين آمنوا اشارة الى غاية الحكمة النظرية وعملوا الصالحات اشارة الى تمام الحكمة العملية وللاشعار بان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم باحوال المبدأ والمعاد

والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار قال امير المؤمنين عليه السلام رحم الله امرأ اعد لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين والى ذينك الفنين رمزت الفلاسفة الالهيون حيث قالوا تأسيا بالانبياء عليهم السلام الفلسفة هي التشبه بالاله كما وقع في الحديث النبوي تخلقوا باخلاق الله يعني في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة منها انها صارت سببا لوجود الاشياء على الوجه الاكمل بل سببا لنفس الوجود اذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن ايجاده وايلاده والوجود خير محض ولا شرف الا في الخير الوجودي وهذا المعنى مرموز في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وبهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيما في مواضع شتى من كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد ووصف انبياءه واولياءه بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء بحقايق الهويات فقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة وقال خصوصا في شأن لقمن ولقد آتينا لقمن الحكمة كل ذلك في سياق الكلام الامتنان ومعرض الامتنان ولا معنى للحكيم الا الموصوف بالحكمة المذكور حدها التي لا يستطاع ردها ومن الظاهر المكشوف ان ليس في الوجود اشرف من ذات المعبود ورسله الهداة الى وضح سبله وكلا من هؤلاء وصفه سبحانه بالحكمة فقد انجلى وجه شرفها ومجدها فيجب اذن انتهاج معالم عودها وتجديد هاملات على اهداء تحف منها اولياءها وطرف بينها ولنقبل على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها بقدر ما يتأتى لنا وجمع متفرقات شتى ولدتها علينا من المبدأ الاعلى فان مفاتيح الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء المرحلة الاولى في الوجود واقسامه الاولية وفيه مناهج الاول في احوال نفس الوجود وفيه فصول فصل في موضوعيته للعلم الالهي واوليته ارتسامه في النفس اعلم ان الانسان قد ينعت بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد ينعت بانه مساو لشيء او اصغر منه او اكبر وقد ينعت بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف الشيء بما يجري مجرى الوسط هذه الاوصاف الا من جهة انه ذو كمية ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى آخرها الا من جهة انه ذو مادة قابلة للتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر منهما فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فموضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائلها اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود واما بحث عن موضوعات ساير العلوم الجزئية فموضوعات العلوم الباقية كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وسيتضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي داب الاسرار الالهية

ان المتهيات من الاعراض الاولية الذاتية للموجود كان الوحدة والكثرة وغيرها من المفهومات العامة
من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لساير العلوم
اعراضا في الفلسفة الاولى وبالجملة هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن احوال الموجود بما
هو موجود واقسامه الاولية فيجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف
والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وايضا التعريف اما ان يكون بالحد او الرسم وكلا
القبيلين باطل في الوجود اما الاول فلانه انما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه اعم
الاشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له واما الثاني فلانه بالاعرف ولا اعرف من الوجود فمن
رام بيان الوجود باشياء على انها هي اظهر منه فقد اخطاء خطاء فاحشا ولما لم يكن للموجود
حد فلا برهان عليه لان الحد والبرهان متشاركان في حدودهما على ما بين في القسطاس وكما
ان من التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك لتقبله اشياء اخر مثل ان نريد ان نعلم ان العقل موجود
فيحتاج اولا الى ان تحصل تصديقات اخرى ولا محالة تنتهي الى تصديق لا يتقدمه تصديق اخر
بل يكون واجبا بنفسه اوليا بينا عند العقل بذاته كالقول بان الشيء شيء وان الشيء ليس
بنقيضه وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع فكذلك القول
في باب التصور فليس كل ما احتاج تصوره الى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من
الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب والامكان والوجود فان
هذه ونظايرها معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساما اوليا فطريا فمن
قصد اظهار هذه المعاني بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن واخطارا بالبال وتعيينا
لها بالاشارة من ساير المرتكزات في العقل لا افادتها باشياء هي اشهر منها واما اثبات
الوجود لموضوع هذا العلم اي الموجود بما هو موجود فمستغنى عنه بل غير صحيح بالحقيقة لان
اثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو اريد به حقيقة الاثبات وخصوصا اذا كان ذلك الشيء نفس
الثبوت فان الثابت والموجود وغيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود كما
ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة لا غيرها الا بحسب المجاز سواء كان الوجود وجود شيء اخر
او وجود حقيقته وذاته هو بما هو هو اي المطلق لا بحسب شيئا من القسمين وليس يستوي
ببرهان ولا يتبين بضرورة ان الكون في الواقع اما بما هو كون شيء فقط او كون بنفسه لنفسه
بل البرهان والحس اوجبا القسمين جميعا الاول كالوجود الذي لا سبب له والثاني كالوجود الذي
يتعلق بالاجسام فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجودية بنفسه والوجود العارض
هو موجودية غيره اشارة نقلية وازالة عقلية لما تبين ان الفلسفة الاولى باحثة عن احوال
الموجود بما هو موجود وعن اقسامه الاولية اي التي يمكن ان يعرض للموجود من غير
ان يصير رياضيا وطبيعيا وبالجملة امرا متخصص الاستعداد لعروض تلك الاقسام سواء كان
القسمة بها مستوفاة ام لا وربما كانت القسمة مستوفاة والاقسام لا تكون اولية فلا

يكون البحث عنها من الفن الاعلى بل يكون من العلم الاسفل كقسمة الموجود الى الاسود واللااسود
بالسلب المطلق فتامل في ذلك واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الامور العامة
التي يبحث عنها في احدى الفلسفتين الالهيتين بل تحيروا في موضوعات ساير العلوم كما سيظهر
لك فانهم فسروا الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجودات التي هي الواجب
والجوهر والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم
التعليمي يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي ويعرضه الخط وكذا الكيف لعروضه
للجواهر وللاعراض وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة
الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات اما على
الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها ولشموله الاحوال المختصة
زيد قيد اخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه بعض اجلة المتاخرين
بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة
فالامكان والوجوب ليسا من هذا القبيل اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان
او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد بهما مطلق
المباينة والمنافاة [illegible] الاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين يشمل
جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من المقاصد العلمية ثم ارتكبوا في دفع الاشكال [مع عدم المباينة بين ما]
تمحلات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد شموله مع
مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلقة فيها
غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان
المراد بالمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض
كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من
التكلفات والتعسفات الباردة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن
العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف عروضها
للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لاستغنيت عن هذه التكلفات واشباهها اذ لا بد
من هذه الحيثية في الامر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية ليخرج البحث عن الذوات لانها لا يختص
بقسم من اقسام الموجود كما توهم فيندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالما عن الخلل والفساد و
مثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات ساير العلوم بيان ذلك ان موضوع كل علم
كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق
الشيء لذاته او لامر يساويه فاشكل الامر عليهم لما راوا انه قد يبحث في العلوم عن الاحوال التي
تختص ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم بان
المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم هو اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا

ماتا النوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم اعرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتى
لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما
مر وتارة بين موضوعيهما بان محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسايل على طريق الترديد الى غير ذلك
من الهوسات التى ينبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما
يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشئ من شئ لا تنافى عروضه لذلك الشئ من حيث
هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس
ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية والغريبة للانواع قد تكون اعراضا اولية ذاتية
للجنس وقد لا تكون كذلك وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولية له فاستيعاب
القسمة الاولية قد تكون بغير اعراض اولية وقد يتحقق اعراض اولية ولا يقع بها القسمة المستو
نعم كل ما يلحق الشئ لامر اخص وكان ذلك الشئ مفتقرا فى لحوقه له الى ان يصير نوعا متهيئا لقبو
ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا على ما هو مصرح به فى كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود
بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهى فى شئ وما اظهرك ان تتفطن بان
لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلا ليس بعد ان يصير نوعا متخصص
الاستعداد بل التخصيص انما يحصل بها لا قبلها فهى مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية
له ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع فى كلام الشيخ
وغيره من الراسخين فى الحكمة حيث صرحوا بان اللاحق بشئ لامر اخص اذا كان ذلك الشئ محتاجا
فى لحوقه به الى ان يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع انهم مثلوا العرض الذاتى الشامل على
سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست ارى اى تناقض فى ذلك سوى انهم
لما توهموا ان الاخص من الشئ لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة
لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولى له هو المفهوم المردد بينهما ومما يجب ان يعلم ان بعض
الامور التى ليست ماهياتها مفتقرة فى الوجودين العينى والذهنى الى المادة لكنها مما قد يعرض
لها ان يصير رياضيا كالكم او طبيعيا كالكيف قد لا يبحث عنها فى العلم الكلى بل يفرد لها علم
على حدة كالحساب للعدد او يبحث عنها فى علم اسفل كالبحث عن الكيفيات فى الطبيعيات
وذلك باحد وجهين الاول انه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه ويبحث عنها
بهذا الاعتبار فى علم مفرد فان العدد يعتبر تارة من حيث هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة
الامور المجردة عن المادة ويبحث عنه فى باب الوحدة والكثرة من الامور العامة ويعتبر
اخرى من حيث تعلقه بالمادة لا فى الوهم بل فى الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار فى
التعاليم فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها
مما يلحق العدد وهو فى اوهام الناس او فى موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة و
الثانى ان يبحث عنها لا مطلقا بل عن بعض انواعها التى لا يوجد الا باستعداد المادة وحركاتها

واستحالاتها

واستحالاتها فاللايق بالبحث عنه انما هو العلم الاسفل فان اتفق ان يذكر بعض احوالها فيه على الوجه العام
كان ذلك على سبيل المبدائية لا على ان يكون من المسايل ههنا فصل فى ان مفهوم الوجود مشترك
محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ اما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الاوليات
فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم
فاذا لم يكن الوجودات متشاركة فى المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض
كحال الوجود مع العدم فى عدم المناسبة وليست هذه لاجل كونها متحدة فى الاسم حتى لو قدرنا انه
وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات المتحدة فى الاسم اكثر من التى بين الموجودات الغير المتحدة
فى الاسم بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل وهذه الحجة ولحجة فى حق المنصف على كثير من الحجج
والبراهين المذكورة فى هذا الباب وان لم يكن مقنعة للمجادل والمجيبان من قال بعدم اشتراكه فقد
قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لان الوجود فى كل شئ لو كان بخلاف وجود الاخر لم يكن ههنا شئ
واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل ههنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها
ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم منه ان الوجود مشترك وايضا الرابطة فى القضايا
والاحكام ضرب من الوجود وهى فى جميع الاحكام مع اختلافها فى الموضوعات والمحمولات معنى واحد
ومن الشواهد ان رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع ابياته لفظ الموجود لاضطر كل واحد الى العلم بان
القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافية جميع الابيات لفظ العين مثلا فانه لم يحكم عليه بانها
مكررة فيه ولولا ان العلم الضرورى حاصل لكل احد بان المفهوم من لفظ الوجود واحد فى الكل لما
حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا فى الصورة الاخرى واما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك اعنى با
الاولية والاقدمية والاشدية فلان الوجود فى بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجئ دون
بعض وفى بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض وفى بعضها اتم واقوى فالوجود الذى لا سبب له اولى بالموجودية
من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على
وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض وايضا فان الوجود المفارق اقوى من
الوجود المادى وخصوصا وجود نفس المادة القابلة فانها فى غاية الضعف حتى كانها تشبه العدم
والمتقدم والمتاخر وكذا الاقوى والاضعف كالمقومين للوجودات وان لم يكن كذلك للماهيات فالوجود
الواقع فى كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه فى مرتبة اخرى لا سابقة ولا لاحقة ولا وقوع
وجود اخر فى مرتبته لا سابق ولا لاحق والشاذون اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على
الهيولى وكل من الهيولى والصورة متقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان
ماهية شئ من تلك الامور متقدمة على ماهية الاخر وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه بتقدم
وتاخر بل المقصود ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا وبيان ذلك ان التقدم والتاخر
فى معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم
وما به التقدم شيئا واحدا كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فان القبليات والبعديات فيها

بنفس هويتها المتجددة المقتضية لذاتها لا بامر عارض لها كما ستعلم في مستانف الكلام ان شاء الله العزيز
والاخر ان لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى اخر فيفترق عند ذلك ما فيه التقدم عن ما به
التقدم كتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا في معنى الانسانية المقول
عليهما بالتساوي بل في معنى اخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود
او الزمان وما به التقدم والتاخر هو خصوص الابوة والبنوة فكما ان تقدم بعض الاجسام على
بعض لا في الجسمية بل في الوجود فكذلك اذا قيل ان العلة متقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها
متقدم على وجوده وكذلك تقدم الاثنين على الاربعة وامثالها فان لم يعتبر الوجود لم يكن تقدم
ولا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر
اخر وفي الاشياء والمهيات بنفس وجوداتها لا بانفسها وسياتي لك زيادة ايضاح في هذا الباب
عند مباحث التشكيك في هذا الكتاب وقد استوضح ههنا ان الوجود بحسب المفهوم امر عام
يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقا فصل في ان الوجود العام البديهي اعتبار
عقلي غير مقوم لافراده بيان ذلك ان كل ما يرتسم بكنهه في الاذهان من الحقايق الخارجية
يجب ان يكون مهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود والوجود لما كانت حقيقته انه في الاعيان
وكل ما كانت حقيقته انه في الاعيان فيمتنع ان يكون في الاذهان والا لزم انقلاب الحقيقة عما
كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع ان يحصل حقيقته في ذهن من الاذهان فكل ما يرتسم من
في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوهه وحيثية من الوجود ٣
من حيثياته وعنوانا من عنواناته فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة الى الوجودات
عموم المعنى الجنسي بل عموم امر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية للاشياء الخاصة من المهيات
المتحصلة المتخالفة المعاني وايضا لو كان جنسا لافراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل فيتركب
ذاته وانه محال كما سيجيء واما ما قيل من ان كل ما يحمل على اشياء بالتفاوت فهو عرضي لها و
الوجود قد سبق انه يحمل على افراده كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعة من شيعة
الاقدمين كما سينكشف لك ان شاء الله تعالى فصل في ان للوجود حقيقة عينية لما كانت
حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له فالوجود اولى من ذلك الشيء بل من كل شيء
بان يكون ذا حقيقة كما ان البياض اولى بكونه ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض فالوجود
بذاته موجود وساير الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجود العارضة لها و
بالحقيقة ان الموجود هو الوجود كما ان المضاف هو الاضافة لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف
وغيرها كالاب والمساوي والمشابه وغير ذلك قال بهمنيار في التحصيل وبالجملة فالوجود حقيقته
انه في الاعيان لا غير وكيف لا يكون في الاعيان ما هذه حقيقته بحث ومخلص واما ما تمسك به شيخ
الاشراق في نفي تحقق الوجود من ان الوجود لو كان حاصلا في الاعيان فهو موجود لان الحصول
هو الوجود وكل موجود له وجود فلوجوده وجود الى غير النهاية فللقايل ان يقول في دفعه

ان الوجود

ان الوجود ليس بموجود فانه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف ان البياض ابيض فغاية الامر
ان الوجود ليس بذي وجود كما ان البياض ليس بذي بياض وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف
الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود
او يقول الوجود موجود وكونه وجودا هو بعينه كونه موجودا وهو موجودية الشيء في الاعيان
لا ان له وجودا آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود والذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف
بانه موجود يكون له في ذاته وهو نفس ذاته كما ان التقدم والتاخر لما كانا فيما بين الاشياء الزمانية
بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود
واجبا اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا معنى وجوب الوجود بنفسه انه
مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل وقابل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته
كما في الواجب او بفاعل لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود فانه انما
يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود والحاصل ان الوجود بمعنى بذاته
سواء صح اطلاق اللفظ المشتق عليه بحسب اللغة ام لا لكن الحكماء اذا قالوا الموجود لم يريدوا بمجرد
ذلك ان يكون الوجود زايدا عليه بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجبي المجرد عن الماهية فكون
الموجود ذا مهية او غير ذي مهية انما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجودا فمفهوم الموجود مشترك
عندهم بين القسمين وبذلك يندفع ما قيل ايضا من انا اذا اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة
عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود
وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد واذ ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود
موجودا كما في ساير الاشياء وهو انه شيء له الوجود ويلزم منه ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية
وعاد الكلام جذعا لانا نقول هذا الاختلاف بين الاشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود بل
المفهوم واحد عندهم في الجميع سواء طابق اطلاقهم عرف اللغويين ام لا وكون الموجود مشتملا
على امر غير الوجود او لم يكن بل يكون محض الوجود انما نشأ من خصوصيات ما صدق عليها الامر
نفس مفهوم الموجود ونظير ذلك ما قاله الشيخ في الهيات الشفاء ان واجب الوجود قد يعقل
نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان مهيته ما هي انسان
مثلا او جوهر اخر من الجواهر ذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه يعقل من الواحد انه
ماء او انسان وهو واحد قال ففرق اذن بين مهية يعرض لها الواحد او الوجود وبين الواحد والموجود
من حيث هو واحد وموجود وقال ايضا في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او ليس
بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية
ويؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفية وهو ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق
مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت
مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء

ورد فاصدرت [illegible] ان الله [illegible]
وتعالى خلق الاشياء بالشبه والشبه بنفسها في [illegible]
مخلوق بنفسه [illegible] والوجود [illegible]
[illegible] والعبارات [illegible]
[illegible] واحد وكل [illegible]

متقدم

لنفسه ضرورتی فذکر الشیخ فی تقسیم المشتقات بیان لما یرجع الیه الضمیر الذی یذکر فیه
وکذا ما ذهب الیه بعض اجلة المتاخرین من اتحاد العرض والعرضی وان لم یکن مشتبا فیه
وکذا ما ادی الیه نظر الشیخ الالهی فی لحن التلویحات من ان النفس وما فوقها من المفارقات
انیات صرفة ووجودات محضة ولیت ادری کیف یسع له مع ذلک نفی کون الوجود امرا
واقعیا عینیا وهل هذا الا تناقض فی الکلام ثم نقول لو لم یکن للوجود افراد حقیقیة وراء الحصص لما
اتصف بلوازم المهیات المخالفة الذوات او متخالفة المراتب لکنه متصف بها فان الوجود الواجبی
مستغن عن العلة لذاته ووجود الممکن مفتقر الیها لذاته اذ لا شک ان الحاجة والغنی من
لوازم المهیة او من لوازم مراتب المهیة المتفاوتة کمالا ونقصانا فلا بد ان یکون فی کل من
الموجودات امر وراء الحصة من مفهوم الوجود والا لما کانت الوجودات متخالفة المهیة کما علیه
المشاؤن او متخالفة المراتب کما راه طائفة اخری اذ الکلی مطلقا بالقیاس الی حصصه نوع غیر
متفاوت واما قول القایل لو کانت للوجود افراد فی المهیات سوی الحصص لکان ثبوت مورد
الوجود للمهیة فرعا علی ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشئ للشئ فرع علی ثبوت ذلک الامر فیکون لها ثبوت
قبل ثبوتها فغیر مستقیم لعدم خصوصیة ذلک بکون الوجود افرادا بل منشاؤه اتصاف المهیة بالوجود
سواء کانت له افراد عینیة او لم یکن له الا الحصص وتحقیق ذلک ان الوجود نفس ثبوت المهیة لا ثبوت
شئ للمهیة حتی یکون فرع ثبوت المهیة والجمهور حیث غفلوا عن هذه الدقیقة تریهم تارة
یخصصون القاعدة الکلیة القایلة بالفرعیة وتارة ینتقلون عنها الی الاستلزام وتارة ینکرون
ثبوت الوجود اصلا لا ذهنا ولا عینا ویقولون ان المهیة لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو امر
بسیط کسایر المشتقات یعبر عنه فی الفارسیة هست ومرادفاته ولیس له مبداء اصلا لا فی الذهن
ولا فی الخارج الی غیر ذلک من التعسفات فصل فی ان تخصص الوجود بماذا ولیعلم ان تخصص
کل وجود اما بنفس حقیقته او بمرتبته من التقدم والتاخر والشدة والضعف او بنفس موضوعه
اما تخصص الوجود بنفس حقیقته التامة الواجبیة وبمراتبه فی التقدم والتاخر والشدة والضعف
والغنی والفقر فانما هو تخصص له لشئونه الذاتیة باعتبار نفس حقیقته البسیطة التی لا جنس لها
ولا فصل واما تخصیصه بموضوعاته من المهیات المتصفة به فی اعتبار العقل فهو لیس باعتبار شئونه
فی نفسه بل باعتبار ما ینبعث عنه من المهیات المتخالفة الذوات وان کان الوجود والمهیة فی کل ذی مهیة
متحدین فی العین وهذا امر غریب سیتضح لک سره فیما بعد قال الشیخ فی المباحثات ان الوجود
فی ذوات المهیات لا یختلف بالنوع بل ان کان اختلاف فبالتاکید والضعیف وانما تختلف مهیات الاشیاء
التی تنال الوجود بالنوع وما فیها من الوجود غیر مختلف النوع فان الانسان یخالف الفرس بالنوع
لاجل مهیته لا لوجوده فالتخصص للوجود علی الوجه الاول بحسب ذاته بذاته واما علی الوجه الثانی
فباعتبار ما معه فی کل مرتبة من النعوت الکلیة قال فی التعلیقات الوجود المستفاد من الغیر کونه متعلقا
بالغیر هو مقوم له کما ان الاستغناء عن الغیر مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشئ لا یجوز ان یفارقه

انه

او هو ذاتی له وقال فی موضع آخر منها الوجود اما ان یکون محتاجا الی الغیر فیکون حاجته الی الغیر
مقومة له واما ان یکون مستغنیا عنه فیکون ذلک مقوما له ولا یصح ان یوجد الوجود المحتاج غیر
محتاج کما انه لا یصح ان یوجد الوجود المستغنی محتاجا والا قوم بغیر وبدل حقیقتهما انتهی اقول ان
العاقل اللبیب بقوة الحدس یفهم من کلامه ما نحن بصدده اقامة البرهان علیه حیث یحکم حینئذ من ان
جمیع الوجودات الامکانیة والانیات الارتباطیة التعلیقیة اعتبارات وشئون للوجود الواجبی واشعة
وظلال للنور القیومی لا استقلال لها بحسب الهویة ولا یمکن ملاحظتها ذواتا منفصلة وانیات
مستقلة لان التابعیة والتعلق بالغیر والفقر والحاجة عین حقایقها لا ان لها حقایق علی حیالها
عرض لها التعلق بالغیر والفقر والحاجة الیه بل هی فی ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا حقایق لها الا کونها
توابع لحقیقة واحدة فالحقیقة واحدة ولیس غیرها الا شئونها وفنونها وحیثیاتها واطوارها ولمعات
نورها وظلال ضوئها وتجلیات ذاتها کل ما فی الکون وهم او خیال او عکوس فی المرایا او ظلال وانما
نحن بفضل الله وتاییده برهانا نیرا عرشیا علی هذا المطلب العالی الشریف والمحبوب العالی اللطیف
وسنورده فی موضعه کما وعدنا انشاء الله العزیز وعملنا فیه رسالة علی حدة سمیناها بطرح الکونین
وقیل تخصص الوجود فی الممکنات انما کان باضافته الی موضوعه لان الاضافة لحقته من خارج فان
الوجود فی الموضوع عرض وکل عرض فانه متقوم بوجوده فی موضوعه فوجود کل ماهیة متقوم باضافته
الی تلک المهیة لا کما یکون الشئ فی المکان فان کونه فی نفسه غیر کونه فی المکان وهو لیس بسدید فان
کون العرض فی نفسه وان کان نفس کونه فی موضوعه بناء علی ما تقرر من ان وجود الاعراض فی
انفسها هو وجودها لموضوعاتها لکن الوجود لیس بالقیاس الی موضوعه کالاعراض بالقیاس الی
موضوعاتها فانه لیس هو کون شئ غیر الموضوع یکون کونه فی نفسه هو کونه للموضوع بل الوجود
نفس کون الموضوع لا کون شئ آخر کما ان النور القایم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شئ للجسم
ففرق اذ بین کون الشئ فی المکان وکون الشئ فی الموضوع وهو المفهوم من کلام القایل المذکور ثم
فرق اخر ایضا بین کون الشئ فی الموضوع وبین نفس کون الموضوع نص علی هذا الشیخ الرئیس
فی التعلیقات حیث قال وجود الاعراض فی انفسها هو وجودها فی موضوعاتها سوی ان العرض
الذی هو الوجود لما کان مخالفا لها لحاجتها الی الوجود حتی تکون موجودة واستغناء الوجود عن
الوجود حتی یکون موجودا لم یصح ان یقال ان وجوده فی موضعه هو وجوده فی نفسه بمعنی ان
للوجود وجودا کما یکون للبیاض وجود بل بمعنی ان وجوده فی موضعه هو نفس وجود موضوعه
وغیره من الاعراض وجوده فی موضعه وجود ذلک الغیر وعلی هذا یجب ان یحمل ایضا لا علی ما فهمه
قوم من الحمل علی اعتباریة الوجود وکونه من الانتزاعیات مصدقا لما ذکره فی موضع آخر من التعلیقات
وهو قوله فالوجود الذی للجسم هو موجودیة الجسم لا کحال البیاض والجسم فی کونه ابیض لان
الابیض لا یکفی فیه البیاض والجسم وقال تلمیذه فی کتاب التحصیل نحن اذا قلنا کذا موجود فلسنا نعنی به
الوجود العام بل یجب ان یتخصص کل موجود بوجود خاص والوجود اما ان یتخصص بفصول فیکون

الوجود اى المطلق على هذا الوجه جنسا او يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشئ
موجودا ثم قال فيها ايضا كل موجود ذى مهية فله مهية فيها صفة بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها
انها وجبت اقول ولا يغرنك قوله فيما بعد انا قلنا وجود كذا فانما نعني به موجوديته ولو كان الوجود
ما به يصير الشئ فى الاعيان لكان يحتاج الى وجود آخر فيتسلسل فاذن الوجود نفس صيرورة الشئ فى
الاعيان انتهى فان مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعى المصدرى اللازم للوجودات الخاصة
بل المراد منها صرف الوجود الذى موجوديته بنفسه وموجودية الماهية به لا بامر آخر غير حقيقة الوجود
به تصير موجودة فنعبر عنه بنفس صيرورة الشئ فى الاعيان وعن ذلك الامر الآخر المفروض بما به يصير الشئ
فى الاعيان ليلائم اجزاء كلامه سابقا ولاحقا وما اكثر ما زلت اقدام المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات
وامثالها الموروثة من الشيخ الرئيس واترابه واتباعه على اعتبارية الوجود وانه لا فرد له فى المساوى
الحصص فقد حرفوا الكلم عن مواضعها وانى كنت شديد الذب عنهم فى اعتبارية الوجود وتأصل المهيات
حتى ان هدانى ربى وانكشف لى انكشافا بينا ان الامر بعكس ذلك وهو ان الوجودات هى الحقايق المتأصلة
الواقعة فى العين وان المهيات المعبر عنها فى عرف طائفة من اهل الكشف واليقين بالاعيان الثابتة ما
شمت رائحة الوجود ابدا كما سيظهر لك من تضاعيف اقوالنا الآتية ان شاء الله تعالى وستعلم ايضا
ان مراتب الوجودات الامكانية التى هى حقايق الممكنات ليست الا اشعة واضواء للنور الحقيقى والوجود
الواجبى جل مجده وليست امورا مستقلة بحيالها وهويات متأسسة بذواتها بل انما هى شؤونات لذات واحدة
وتطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعى وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه ان شاء الله تعالى
وبالجملة فقد تبين لك الآن ان مفهوم الوجود العام وان كان امرا ذهنيا مصدريا انتزاعيا لكن افراده ملزومات له و
امور عينية كان الشئ كذلك بالقياس الى افراده لكن الوجودات معان مجهولة الاسامى من الاشياء
المخصوصة فنسبة مفهوم الوجود الى افراده كنسبة مفهوم الشئ الى افراده لكن الوجودات معان مجهولة الاسامى
سواء اختلفت بالذات او بالمراتب الكمالية والنقصية الذى شرح اسمائها انها وجود كذا ووجود كذا والوجود
لا سبب له ثم يلزم الجميع فى الذهن الوجود العام البديهى والمهيات معان معلومة الاسامى والخواص

فصل فى ان الوجودات هويات بسيطة وان حقيقة الوجود ليست معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا

مطلقا اعلم ان الحقايق الوجودية لا تتقوم من جنس وفصل وبيان ذلك بعد ما تقرر فى علم الميزان
ان افتقار الجنس الى الفصل ليس فى تقومه من حيث هو هو بل فى ان يوجد ويحصل بالفعل فان
الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية لعقلية هو انه لو كان
لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه اما حقيقة الوجود او مهية اخرى معروضة للوجود
فعلى الوجه الاول يلزم ان يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما
هف وعلى الثانى يكون حقيقة الوجود اما الفصل او شيئا آخر وعلى كلا التقديرين يلزم
خرق الفرض كما لا يخفى لان الطبائع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم
وههنا ليس الامر كذلك وايضا يلزم تركب الوجود الذى لا سبب له واصلا وهو محال

واما ما قيل

واما ما قيل فى نفى كون الوجود جنسا من انه لو كان جنسا لكان فصله اما وجودا او اما غير وجود
فان كان وجودا يلزم ان يكون الفصل مكان النوع اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير وجود
لزم كون الوجود غير وجود فهو سخيف فان فصول الجواهر البسيطة مثلا جواهر وهى مع ذلك
ليست بانواع مندرجة تحت الجوهر بالذات بل انما هى فصول فقط وكذا فصل الحيوان مثلا يحمل عليه الحيوان
وليس يلزم من ذلك ان يكون فصل الحيوان نوعا له وسيجئ كيفية ذلك من ذى قبل ان شاء الله تعالى واذا تقرر
نفى كون الوجود جنسا من نفى المخصصات الفصلية عنه فبمثل البيان المذكور يتبين انتفاء نوعيته وبالجملة
عمومه وكليته بانتفاء ما يقع به اختلاف غير فصلى عنه كالمخصصات الخارجية من المصنفات وغيرها فان
تلك الامور انما هى اسباب فى كون الشئ موجودا بالفعل لا فى تقويم معنى الذات وتقرير مهيتها وكما
ان النوع لا يحتاج الى الفصل فى كونه متصفا بالمعنى الجنسى بل فى كونه محصلا بالفعل فكذلك الشخص لا يحتاج
الى المشخص فى كونه متصفا بالمعنى الذى هو النوع بل يحتاج اليه فى كونه موجودا وهذا انما يتصور
فى غير حقيقة الوجود فلو كان ما حقيقته الوجود يتشخص بما يزيد على ذاته لكان المشخص داخلا فى مهية النوع
فثبت ان ما هو حقيقة الوجود ليس معنى جنسيا لا نوعيا ولا كليا من الكليات وكل كلى وان كان من الثلثة
الباقية فهو راجع الى الجنس والنوع كما لا يخفى فظهر ان الوجودات هويات عينية ومتشخصات بذواتها من غير
ان توصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع او جنس وبمعنى كونها
متشخصة بامر زائد على ذاتها بل انما هى متميزة بذواتها لا بامر فصلى او عرضى واذ لا جنس لها لا فصل لها فلا حد لها
لا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما فى الحدود كما مرت الاشارة اليه فالعلم بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية
او بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة فصل فى ان حقيقة الوجود لا سبب لها
بوجه من الوجوه ان لعلك ممن يتفطن مما تلوناه عليك بان الوجود لا يمكن تأليف حقيقته من حيث هى من
كثرة عينية خارجية او ذهنية فعلية او عقلية تحليلية الست اذا نظرت الى ما يتألف جوهر الذات منه غيره ومن
وجدت الذات فى سنخها وجوهرها مفتاقة اليهما وان لم يكن على انها الاثر الصادر منهما بل على ان حقيقتها انما
هى هى متعلقة القوام بهما بل جوهر الذات بعينه هو جوهر ا ذينك الجوهرين سواء كان بحسب خصوص
الخارج او الذهن او الواقع مطلقا فاذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هى هى مباد جوهرية تأليف منها
جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل بذلك
المبدا قبل نفسه واما ان يكون او واحد منها امرا غير الوجود فهل المفروض حقيقة الوجود الا الذى هو
ما وراء ذلك الامر الذى هو غير الوجود فالذى فرض مجموع تلك الامور عاد الى انه بعضها او خارج عنها
وايضا يلزم ان يكون غير الوجود مقدما على الوجود بالوجود وهو نظرى الاستحالة قطعى الفساد واليه
كان حقيقة حصول الوجود لتلك المقومات اقدم من حصولها لما يتقوم بها اى الوجود فيلزم حصول
الشئ قبل نفسه وتقرر الوجود على نفسه وهو ممتنع فاذن حقيقة الوجود يستحيل ان يجتمع ذاته من اجزاء
متباينة فى الوجود كالمادة والصورة او يتحلل الى اشياء متحدة الحقيقة والوجود وبالجملة يمتنع ان يتصور
تحليل حقيقته الى شئ وشئ بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتثنى بحسبها اصلا لا عينا ولا

ولا ذهنًا ولا مطلقًا واذ قد علمت استحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك ان الوجود
من حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته فهو تقرر نفسه ووجود ذاته فلا يتعلق بشئ اصلا بحسب ذاته
بل بحسب تعيناته العارضة وتطوراته اللاحقة له فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ عنه ولا مادة
يستحيل هي اليه ولا موضوع يوجد هو فيه ولا صورة يتلبس هو بها ولا غاية يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل
وصورة الصور وغاية الغايات اذ هو الغاية الاخيرة والخير المحض الذي ينتهي اليه جملة الحقايق وكافة
المهيات فيتعاظم الوجود عن ان يتعلق بسبب اصلا اذ قد انكشف انه لا سبب له اصلا لا سبب به ولا
سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له وستطلع على تفاصيل هذه المعاني انشاء الله تعالى
اشكالات وتفصيلات انه قد بقي بعد عدة شبهات في كون الوجود زائدا في الاعيان منها ما ذكره صاحب
التلويحات بقوله ان كان الوجود في الاعيان صفة للمهية فهي قابلة اما ان تكون موجودة بعده فيحصل
الوجود مستقلا دونها فلا قابلية ولا صفتية او قبله فهي قبل الوجود موجودة او معه فالمهية موجودة
مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر واقسام التالي باطلة كلها فالمقدم كذلك والجواب عنه باختيار
ان المهية مع الوجود في الاعيان ومعية المعية نفس الوجود الذي هي به موجودة بدون الاحتياج الى
وجود آخر كما ان المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان
بلا اعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان الى غير النهاية ثم ان اتصاف المهية بالوجود امر عقلي
ليس كاتصاف الموضوع بساير الاعراض القائمة به حتى يكون للمهية وجود منفرد ولوجودها وجود ثم
يتصف احدهما بالآخر بل هما في الواقع امر واحد بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا بالمعنى المذكور
واتصافها به في العقل وتفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحافين حول عرش التحقيق من انه اذا صدر عن
المبدأ وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة للاول ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه هوية
فان هيهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة
لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل
شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى فقد علم
مما ذكره ومما ذكرنا ان المهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعا من الاتحاد والعقل اذا حللهما شيئين
حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود لانه الاصل في ان يكون حقيقة صادرة عن المبدأ والمهية
متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هويته وذاته لا كالعرض اللاحق ويتقدم الآخر بحسب الملاحظات الذهنية وهي
المهية لانها الاصل في الاحكام الذهنية وهذا التقدم اما بالوجود مستقلا او ليس بالوجود بل بالمهية
وسيجيء ان هيهنا نقدما غير الخمسة المشهورة وهو التقدم باعتبار نفس التجوهر والحقيقة كتقدم
مهية الجنس على مهية النوع بلا اعتبار الوجود وبالجملة تغاير المهية للوجود واتصافها به امر عقلي
انما يكون في الذهن لا في الخارج وان كانت في الذهن ايضا غير منفكة عن الوجود اذ الكون في العقل ايضا
وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شانه ان ياخذ المهية وحدها من غير
ملاحظة شئ من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به فان قلت هذه الملاحظة ايضا نحو من انحاء

وجود المهية

وجود المهية فالمهية كيف تتصف بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعاة قاعدة الفرعية
في الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار كونها تخلية المهية في ذاتها عن جميع انحاء
الوجود وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالمهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالآخر
مخلوطة به غير موصوفة به على ان لنا مندوحة عن هذا التجشم حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت المهية
لا ثبوت شئ للمهية فلا مجال للفرعية هيهنا وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين
المهية والوجود من باب التوسع والاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وساير
الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسايط بالذاتيات لاتحادها به ومنها ان الوجود
لو كان في الاعيان لكان قائما بالمهية فقيامه اما بالمهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها او بالمهية
المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين او بالمهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين والجواب
عنه بانه ان اريد بالموجودة والمعدومة ما يكون بحسب نفس الامر فنختار ان الوجود قائم بالمهية الموجودة
ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كما ان البياض قائم بالجسم الابيض بنفس ذلك البياض
القائم به لا ببياض غيره وان اريد بهما ما يكون ماخوذا في مرتبة المهية من حيث هي على ان يكون شئ
منهما معتبرا في حد نفسها بكونه نفسها او جزءها فنختار انه قائم بالمهية من حيث هي بلا اعتبار شئ
من الوجود والعدم في حد نفسها وهذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة
فلا يخلو المهية في الواقع عن احدهما كما ان البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللابياض في حد ذاته
ووجوده وهو في الواقع لا يخلو عن احدهما والفرق بين الموضعين بان الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق
على وجود البياض ومقابله فيمكن اتصافه في الخارج بشئ منهما بخلاف المهية بالقياس الى الوجود فانها
في الخارج عين الوجود فلا اتصاف لها بالوجود بحسبه اذ اتصافها به في ظرف ما يقتضي لا اقل المغايرة بينهما
وان لم يقتض الفرعية وكذا في العقل للخلط بينهما فيه كما في الخارج الا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة
على مراعاة جانبي الخلط والتعرية فيصفها العقل به على الوجه الذي مر ذكره وقد علمت ان في منتسج
الكلام انه لا يلزم من كون الوجود في الاعيان قيامه بالمهية او عروضه لها اذ هما شئ واحد في نفس
الامر بلا امتياز بينهما فان المهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج ومع الوجود الذهني في الذهن
لكن العقل حيث يعقل المهية مع عدم الالتفات الى شئ من انحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل
بمعنى ان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسايط مع
اتحادهما في الواقع جعلا ووجودا وقريب مما ذكرناه ببعض الوجوه ما ذهب اليه بعض اهل التدقيق
من انه لا يجوز عروض الوجود المصدري او مفهوم الموجود للمهية في نفس الامر لان عروض شئ لآخر وثبوته
له فرع لوجود المعروض فيكون للمهية وجود قبل وجودها وايضا مفهوم الموجود متحد مع المهيات
والمتحدان يمتنع عروض احدهما للآخر حيث اتحدا ولا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار
الذهني ايضا لان العقل وان وجد المهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لكنه لا يجدها في هذه
المرتبة موصوفة به لانه يجدها موجودة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا

يستلزم قيام مبدا الاشتقاق واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للمهية بحسب الاعتبار الذهنى حيث يجد العقل المهية اذا اخذت بذاتها بلا ضميمة عارية عنه ويجد فى المرتبة الثانية عارضا لها ولهذا يحكم بانه عرض لها ولا يجوز عروضها فى نفس الامر لانهما فى نفس الامر امر واحد لا تغاير بينهما فيه اصلا ضرورة ان السواد والموجود فى نفس الامر واحد ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره واما فى الاعتبار الذهنى فهما شيئان لان العقل قد يفصل هذا الشئ الواحد الى مهية متقدمة وموجود متاخر فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره ولا يخفى على المتفطن ان بين كلامه وبين ما حققناه نحوا من الموافقة وان كان بينهما نحو من المخالفة ايضا فان الوجود عنده امر مصدرى واما مفهوم محمول عام بديهى وكلاهما اعتباريان وعندنا امر حقيقى عينى بذاته وجود وموجود بلا اعتبار امر آخر واما اتحاد الوجود مع المهية فهو مما فيه جهة الموافقة ثم ان فى كلامه وجوها من النظر اورد عليه بعضا منها معاصره العلامة الدوانى ويرد على المورد ايضا اشياء كثيرة لو اشتغلنا بها لكان خروجا عن طور هذا الكتاب ومنها ما فى حكمة الاشراق والتلويحات من انه ليس فى الوجود ما عين مهيته الوجود فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك فى انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زايد وكذلك الكلام فى وجوده ويتسلسل الى غير النهاية وهو ممتنع ولا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلى وجوابه بما اسلفناه من ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل فى الذهن وما حصل منها انما هو امر انتزاعى عقلى وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بهويتها التى هى عين الانية لا يبقى مجال لهذا الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة الزامية للمشائين كما فعل فى حكمة الاشراق لانهم قد استدلوا على مغايرة الوجود للمهية بانا قد نعقل المهية ونشك فى وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران فى الاعيان فالوجود زايد على المهية والشيخ الزمهم بعين هذه الحجة لان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه ولم نعلم انه موجود فى الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود آخر فيتسلسل مرتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اوردناه عليه يجرى مثله فى اصل الحجة فانهدم الاساسان ومنها ما ذكره ايضا فى حكمة الاشراق وهو انه اذا كان الوجود للمهية وصفا زايدا عليها فى الاعيان فله نسبة اليها فللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا فيتسلسل الى غير النهاية وجوابه ان وجود النسب انما هو فى العقل دون العين فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية على ان الحق عندنا كما مر انه ليس بين المهية والوجود مغايرة فى الواقع اصلا بل العقل ان يحلل بعض الموجودات الى مهية ووجود يلاحظ بينهما اتصاف ونسبة على الوجه المسطور سابقا ومنها ايضا قوله ان الموجود اذا كان حاصلا فى الاعيان وليس بجوهر فتعين ان يكون هيئة فى الشئ واذا كان كذا فهو قايم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا يحتاج فى تصورها الى اعتبار تجزؤ واضافة الى امر خارج كما ذكروا فى حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا بل الكيفية والعرضية اعم منه من وجه وايضا اذا كان عرضا فهو قايم بالمحل ومعنى انه قايم بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر فيفتقر فى تحققه اليه ولا شك ان المحل

موجودة بالوجود فدار القيام وهو محال والجواب انهم حيث اخذوا فى عنوانات حقايق الاجناس من المقولات كونها مهيات كلية حق وجودها العينى كذا وكذا مثلا قالوا الجوهر مهية حق وجودها فى الاعيان ان لا يكون فى موضوع وكذا الكم مثلا مهية اذا وجدت فى الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة وعلى هذا القياس الكيف وساير المقولات فسقط كون الوجود فى ذاته جوهرا او كيفا او غيرهما لعدم كونه كليا بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلى ذاتى كالجنس والنوع او الحد وليس عرضا بمعنى كونه قايما بالمهية الموجودة به وان كان عرضا بمعنى مباينا نحوا من الاتحاد وعلى تقدير كونه عرضا لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة للموجودات انما هو الوجود الانتزاعى العقلى المصدرى الذى اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود ولهذا الفن ايضا ساير الاعراض فان وجودها فى نفسها عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود المهية لا وجود شئ آخر لها فظهر عدم افتقاره فى تحققه الى الموضوع فلا يلزم الدور الذى ذكره على ان المختار عندنا ان وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى لما مر من ان الوجود لا عروض له للمهية فى نفس الامر بل فى الاعتبار الذهنى بحسب تحليل العقل **توضيح و تنبيه** قد تبين وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول فى الوجود انه كما ان النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدرى اى نورانية شئ من الاشياء ولا وجود له فى الاعيان بل وجوده انما هو فى الاذهان وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس والانوار العرضية المعقولة او المحسوسة كنور الكواكب والشمع وله وجود فى الاعيان لا فى الاذهان كما سيظهر لك وجهه ان شاء الله واطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقى والمعنى الاول مفهوم كلى عرضى لما تحته بخلاف المعنى الثانى فانه عين الحقايق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف فلا يوصف بالكلية ولا بالجزئية بمعنى المعروضية للتشخص الزايد عليه بل النور هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور وعدم ظهوره وسطوعه تاما من جهة ضعف الادراك عقليا كان او حسيا او لاختلاطه بالظلمة الناشية من مراتب تنزلاته بحسب صلاكات وقعت بين مراتب العقول للامكان وشوايب القوة الهيولانى لان كل مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الاتم النور الذى لا حد له فى العظمة والجلال والزينة والجمال وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام المسمى بالمهيات الامكانية كما سيقع لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعى العقلى من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية التى لا تحقق لها فى نفس الامر ويسمى بالوجود الاثباتى وقد يطلق ويراد منه الامر الحقيقى الذى يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن المهية بانضمامه الوجود اليها ولا شبهة فى انه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعى الذى هو من المعقولات الى المهية لا تمتنع المعدومية بل انما تمتنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته وهو الوجود

الحقيقي سواء كان وجودا صمديا واجبا او وجودا ممكنا تعلقيا ارتباطيا والوجودات الامكانية هوياتها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي لا ان معانيها مغايرة للارتباط بالحق تعالى كالمهيات الامكانية حيث ان لكل منها حقيقة ومهية وتعرضها التعلق بالحق تعالى بسبب الوجود ان الحقيقية التي ليست هي الا شيونات ذاته وتجليات صفاته العليا ولمعات نوره وجماله واشراقات ضوءه وجلاله كما سيرد لك برهانه ان شاء الله العزيز والان نحن بصدد ان الوجود في كل شيء امر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجودية سواء كانت موجودية الوجود او موجودية المهية فان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجود الحقيقي كنسبة الانسانية الى الانسان والابيضية الى البياض ونسبته الى المهية كنسبة الانسانية الى الضاحك والابيضية الى الثلج ومبدأ الاثر واثر المبدا ليس الا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي امور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء ولا المهيات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمت بذواتها في حدود انفسها رايحة الوجود كما ستحقق في مبحث الجعل في ان المجعول اي اثر الجاعل وما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون المهية وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس الا مرتبة من الوجود لا مهية من المهيات فالغرض ان الموجود في الخارج ليس مجرد المهيات من دون الوجودات العينية كما توهمه اكثر المتاخرين كيف والمعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الاضافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز ان يكون امرا عدميا ومنتزعا عقليا والامر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصح ان يمنع الانعدام ويتقدم على الاضافات بغيره فمن ذلك المنع والتقدم يعلم ان له حقيقة متحققة في نفس الامر وهذه الحقيقة هي التي يسمى بالوجود الحقيقي وقد علمت انها عين الحقيقة والتحقق لا انها شيء متحقق كما اشرنا اليه فالاكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا الى ان الوجود لا معنى له الا الامر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية وقد اندفع بما ذكرنا قول بعض المدققين من ان الحكم بتقدم الوجود على فعلية المهيات غير صحيح لانه ليس الوجود الا الانتزاعي لانا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم المهيات وتقررها انما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا الانتزاعي العقلي ومما يدل على ان الوجود موجود في الاعيان ما ذكره الشيخ في الهيات الشفا بقوله والذي يجب وجوده بغيره دائما ان كان فهو غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب عري من ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي انتهى نقلا علم من كلامه ان المستفاد من الفاعل امر وراء المهية ومعنى الوجود الاثباتي المنتزع وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ان للمهية موجودية وللوجود موجودية اخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والمهية متحدة معه ضربا من الاتحاد ولا نزاع لاحد في ان التمايز بين الوجود والمهية انما هو في الادراك لا بحسب العين وبعد اثبات هذه المقدمة نقول ان جهة الاتحاد في كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد اي الهوهو بالذات كاتحاد الانسان بالوجود او اتحاده بالحيوان او بالعرض كاتحاد

الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب اليه بالذات وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب اليهما جميعا بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض هو الوجود المنسوب الى الانسان بالذات والى الابيض بالعرض فح لا شبهة في ان المتحدين لا يمكن ان يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقة والا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب اليهما نحوا من الانتساب فلا محالة احدهما او كلاهما انتزاعي وجهة الاتحاد امر حقيقي فالاتحاد بين المهيات والوجود اما بان يكون الوجود انتزاعيا اعتباريا والمهيات امورا حقيقية كما ذهب اليه المحجوبون عن ادراك طريقة اهل الكشف والشهود واما بان يكون المهيات امورا انتزاعيا اعتباريا والوجود حقيقيا عينيا كما هو مذهب المصنف وبالجملة الوجود العيني وان كان حقيقة واحدة ونوعا بسيطا لا جنس له ولا فصل ولا يعرض له الكلية والجزئية والعموم والخصوص بل التعدد والتعين له من قبل ذاته لا بامر خارج الا انه مشترك بين جميع المهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها فان الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث انه منشأ لانتزاع الموجودية هو الوجود ومن حيث انه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودية المهيات هو الوجود فكل مفهومي الوجود اي الانتزاعي والحقيقي مشترك بين المهيات الا ان الانتزاعي يعرض له الكلية والعموم لكونه امرا عقليا من المفهومات الشاملة كالشيئية والمعلومية والامكان العام واشباهها بخلاف الحقيقي لانه محض التحقق العيني وصرف التشخص والتعين من دون الحاجة الى مخصص ومعين بل بانضمامه الى كل مهية يحصل لها الامتياز والتحصل ويخرج من الابهام والخفاء والكمون فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع انحاء الظهور ومظهر لغيره وبه يظهر المهيات وله ومعه وفيه ومنه ولولا ظهوره في ذوات الاكوان واظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء اذ قد علم انها بحسب ذاتها وحدود انفسها هالكات الذوات باطلات الحقايق ازلا وابدا لا في وقت من الاوقات ومرتبة من المراتب كما قيل في الفارسية سيه روى زممكن دردو عالم جدا هركز نشد والله اعلم ترجمة لقوله عليه وآله السلام الفقر سواد الوجه في الدارين فظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الاكوان وتنزله الى كل شان من الشيون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الاعيان الثابتة وكلما كان مراتب النزول اكثر وعن منبع الوجود ابعد كان ظهوره بالاعدام والظلمات اكثر وكان صفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الموجود باعيان المظاهر واختفاؤه بصور المجالي وانصباغه بصبغ الاكوان اكثر فكل برزة من البرزات يوجب تنزلا من مرتبة من الكمال وتواضعا عن غاية الرفعة والعظمة وشدة النورية وقوة الوجود وكل مرتبة من المراتب يكون الخفاء والتنزل فيها اكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفة اشد والحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية كمراتب انوار الشمس بالقياس الى العين الخفاشية وغيرها ولهذا يكون ادراك الاجسام التي هي في غاية نقصان الوجود اسهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود وشدة النورية لا اشد منها في الوجود والنورية الا باريها ومبدعها وهو نور الانوار ووجود الوجودات حيث ان قوة وجوده

بيان عن الوجود والظهور فالوجود والظهور بطن علم لهمن غير ظاهر حاد و انصاحه

وشدة ظهوره غير متناهية قوة ومدة وعدة ولشدة وجوده وظهوره لا تدركه الابصار ولا تحيط به
الافهام بل يتجافى عنه الحواس والاوهام وتنبو منه العقول والافهام فالمدارك الضعيفة تدرك
الوجودات النازلة المحجوبة بالاعدام والملكات المختفية المحجوبة بالاكوان المنصبغة بصبغ الهيئات المتخالفة
والمعاني المتضادة وهي في حقيقتها متحدة المعنى وانما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال
والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب اصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غير كما
سينكشف من مباحث التشكيك ولو لم يكن المدارك ضعيفة قاصرة عن ادراك الاشياء على ما هي عليها
لكان ينبغي ان يكون ما وجوده اكمل واقوى ظهوره على القوة المدركة وحضوره لديها اتم واجلى ولما
كان واجب الوجود من فضيلة الوجود في اعلى الانحاء وفي سطوع النور في قصيا المراتب يجب ان
يكون وجوده اظهر الاشياء عندنا وحيث نجد الامر على خلاف ذلك نعلم ان هذا ليس من جهته اذ
هو في غاية العظمة والاحاطة والسطوع والجلاء والبلوغ والكبرياء ولكن لضعف عقولنا وانغماسها
في المادة وملابستها الاعدام والظلمات تقاصر عن ادراكه ولا يمكن ان نعقله على ما هو عليه في الوجود
فان انواره كما لم يبهرها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور من قبل سنخ
ذاتها لا من قبله فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الينا من كل
شيء كما اشار اليه بقوله ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد وبقوله تعم واذا سالك عبادي
عني فاني قريب ومن ثم كان بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر فكلما كان المدرك
امحى ادراكا وعن الملابس الحسية والغواشي المادية ابعد درجة كان ظهور انوار الحق الاول عليه
وتجليات جماله وجلاله له اشد واكثر ومع ذلك لا يعرفه حق المعرفة ولا يدركه حق الادراك لتناهي
القوى والمدارك وعدم تناهيه في الوجود والنورية وعنت الوجوه للحي القيوم ومما يجب ان يحقق
انه وان لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها الا بما ذكرنا من الكمال والنقص والتقدم والتأخر والظهور
والخفاء لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب اوصاف معينة ونعوت خاصة امكانية هي المسماة
بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان الثابتة عند ارباب الكشف من الصوفية والعرفاء فانظر الى مراتب
انوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ الوان الزجاجات وفي
انفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها الا بشدة اللمعات ونقصها فمن توقف مع الزجاجات والوانها واحتجب
بها عن النور الحقيقي ومراتبه الحقيقية التنزلية اختفى النور عنه كمن ذهب الى ان المهيات امور حقيقية
متاصلة في الوجود والوجودات امور انتزاعية ذهنية ومن شاهد الوان النور وعرف انها من
الزجاجات ولا لون للنور في نفسه ظهر له النور وعرف ان مراتبه هي التي ظهرت في صور الاعيان
على صبغ استعداداتها كمن ذهب الى ان مراتب الوجودات التي هي لمعات للنور الحقيقي الالهي وظهورات
للوجود الحق الواجبي ظهرت في صور الاعيان وانصبغت بصبغ المهيات الامكانية واحتجب بالصور
الخلقية عن الهوية الالهية الواجبية ومما يجب ان يعلم ان اثباتنا لمراتب الوجودات
المتكثرة ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من

قبل

قبل ان شاء الله من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب الاولياء والعرفاء من
عظماء اهل الكشف واليقين وسنقيم عليه البرهان القطعي على ان الوجودات وان تكثرت وتمايزت
الا انها من مراتب تعينات الحق الاول وظهورات نوره وشيونات ذاته لا انها امور مستقلة وذوات
منفصلة وليكن عندك حكاية هذا المطلب الى ان يرد عليك برهانه وانتظره مفتشا وذهب جماعة
الى ان الوجود الحقيقي شخص واحد وهو ذات الباري تعالى والمهيات امور حقيقية موجوديتها
عبارة عن انتسابها الى الوجود الواجبي وارتباطها به فالوجود واحد شخصي عندهم والموجود
كلي له افراد متعددة هي الموجودات ونسبوا هذا المذهب الى ذوق المتالهين اقول فيه نظر من وجوه
الاول ان كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع المهيات من الجواهر والاعراض غير صحيح كما لا يخفى
عند التامل فان بعض افراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب المهية مع ان بعضها متقدم على
بعض بالوجود ولا يعقل تقدم بعضها على بعض بالوجود مع كون الوجود في الجميع واحدا وحدة
حقيقية منسوبا الى الكل فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم والتأخر ليس في الوجود الحقيقي
بل في نسبتها وارتباطها اليه بان يكون نسبة بعضها الى الوجود الحقيقي اقدم من بعض اخر نقول
النسبة من حيث انها نسبة امر عقلي لا تحصل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شيء من المنتسبين
فاذا كان المنسوب اليه ذاتا احدية والمنسوب مهية والمهية بحسب ذاتها لا يقتضي شيئا من التقدم
والتأخر والعلية والمعلولية ولا الاولوية ايضا لبعض افرادها بالقياس الى بعض لعدم
حصولها وتعليتها في نفسها وبحسب مهيتها فمن اين يحصل امتياز بعض افراد مهية واحدة بالتقدم
في النسبة الى الواجب والتأخر فيها والثاني ان نسبتها الى الباري ان كانت اتحادية
يلزم كون الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود بل ذا مهيات متعددة متخالفة وسيجيء ان لا
مهية له تعالى سوى الانية وان كانت النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلقية وتعلق الشيء بالشيء
فرع وجودهما وتحققهما فيلزم ان يكون لكل من المهيات وجود خاص متقدم على انتسابها
وتعلقها اذ لا شبهة في ان حقايقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فانا كثيرا ما نتصور المهيات
ونشك في ارتباطها الى الحق وتعلقها به تعالى بخلاف الوجودات فانه يمكن ان يقال ان هوياتها
لا تغاير تعلقها وارتباطها اذ لا يمكن الاكتناه بنحو من انحاء الوجود الا من جهة العلم بحقيقة
سببه وتحققه وجاعله كما بين في علم البرهان وسيبين في هذا الكتاب ان شاء الله الثالث
ان وجودات الاشياء على هذه الطريقة ايضا متكثرة كالموجودات الا ان الموجودات امور
حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب وبعضها انتزاعية كوجودات الممكنات
فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخرين القائلين
بان وجود الممكنات انتزاعي ووجود الواجب عيني لانه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف
الممكنات الا ان الامر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب او
التعلق او الربط او غير ذلك فالقول بان الوجود في هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي والموجود

كل متعدد دون الطريقة الاخرى لاوجه له ظاهرا بل نقول لافرق بين هذين المذهبين فى اثبات
وجودية الاشياء ووجودها بمعنى عقلى ومفهوم كلى شامل لجميع الموجودات سواء كان مابه الوجود نفس
الذات او شيئا اخر زايدا عليها كان اولا فان اطلق الوجود على معنى اخر وهو الحق القايم بذاته لكان
ذلك بالاشتراك وسياتيك تفصيل المذاهب فى موجودية الاشياء فصل فى سابقة الوجود
للشيئية ان جماعة من الناس ذهبوا الى ان الوجود صفة يتجدد على الذات التى هى ذات فى حالتى
الوجود والعدم وهذا الحد فى غاية السخافة والوهن فان شيئية الماهية وان كانت عن حيثية الوجود
الا ان الماهية مالم توجد لايمكن الاشارة اليها بكونها هذه الماهية اذ المعدوم لاخبر عنه الا بحسب اللفظ فا
لماهية مالم توجد لايكون شيئا من الاشياء حتى نفس ذاتها لان كونها نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها اذ مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية فى الواقع وان كانت متاخرة عنها فى الذهن
لان ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن كما علمت والموصوف من حيث انه موصوف
متقدم على الصفة فى ظرف الاتصاف فاحفظ بذلك فانه نفيس وقالوا ايضا ان الصفات ليست
بموجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة فالصفة لا تعلم و
سلموا ان المحال منفى وانه لا واسطة بين النفى والاثبات وربما اثبتوا واسطة بين الموجود و
المعدوم حتى يقع الثابت على بعض المعدوم وهو المعدوم الممكن وعلى نفس الوجود وعلى امر ليس
بموجود ولا معدوم عندهم مما سموه حالا وكان هذه الطايفة من الناس اما ان يكون غرضهم
مجرد اصطلاح تواضعوا عليه فى التخاطب واما ان يكونوا اذاهلين عن الامور الذهنية فان عنوا
بالمعدوم المعدوم فى خارج العقل جاز ان يكون الشىء ثابتا فى العقل معدوما فى الخارج
وان عنى غير ذلك كان باطلا ولا خبر عنه ولا به ومما توجب افتضاحهم ان يقال لهم انا كان
الممكن معدوما فوجوده هل هو ثابت او منفى فانه باعترافهم لايخرج الشىء من النفى والاثبات
فان قالوا ان الوجود ثابت فوجود المعدوم الممكن منفى وكل منفى عندهم ممتنع فالوجود الممكن
يصير ممتنعا وهو محال وان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشىء يجوز ان يوصف
بها الشىء فالمعدوم يصح ان يوصف فى حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما معا وهو
محال فان منعوا اتصاف الشىء بالصفة الثابتة له فالماهية المعدومة بجملها لايصلح ان يقال
لها انها شىء فان الشيئية ثابتة لها وان التزم احد على هذا التقدير بانه لايصح ان يوصف الشىء
بامر ثابت له فليس لشىء وقد قال انه شىء ولكن الامكان ثم انهم كما اضطربوا فى كون الذوات مشتركة فى
انها ذوات الى صفات يفترق بها كذلك يضطرهم كون الصفات غير مختلفة فى انها صفات الى فرض قسم
ثالث تفترق بها وبما يؤدى الامر الى غير النهاية ويتبين انه اذا لم يعلم الشىء لم يعلم به الشىء وبين عليهم ان الصفة
يخبر عنها كما ان الذات يخبر عنها ومن هذا القبيل جماعة ايضا تحاشوا ان يقولوا ان البارى موجود او معدوم
لكون اللفظ على صيغة المفعول فيقدسونه عن ذلك وما يجب اللفظ امر سهل فيما يتعلق بالعلوم
والمعارف كيف وجل الالفاظ المطلقة فى وصفه تعالى بل كلها انما المراد منها فى حق البارى تعالى معانيها
اعلى

اعلى واشرف مما وضعت الاسامى بازائها فكما ان المراد من السمع والبصر السابقين اطلاقهما بحسب التوقيف الشرعى عليه تعالى
ليس معناهما الوضعى لتقدسه عن الجسمية والالة فكذا العلم والقدرة والوجود والارادة معانيها فى حقه تعالى اعلى واشرف
مما يفهمه الجمهور وليس لنا بد من وصفه واطلاق لفظ من هذه الالفاظ المشتركة المعانى مع التنبيه على ان صفاته صرح ذاته البسيطة من
المعنى المتصور من تلك اللفظة هذه فى صفاته الحقيقية واما السلوب والاعتباريات فلا يبعد ان يراد من الالفاظ الموضوعة بازائها
المستعملة فى حقه تعالى معانيها الوضعية العرفية واما من احتج على عدم اطلاق لفظ الموجود فيه بانه يلزم منه كونه تعالى مشاركا
للموجودات فى الوجود فقد ذهب الى مجرد التعطيل فانه لايصح ان يقال انه حقيقة او ذات او شىء من الاشياء والا لزم اشتراكه
مع غيره فى مفهوم الحقيقة والذات والشىء فاذا لم يكن شيئا يكون لاشيئا لاستحالة الخروج عن السلب والايجاب وكذا الهوية والثبات
والتقدم وامثالها فينسد باب معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله والعجب ان اشباه هولاء القوم مما يعدون عند الناس
من اهل النظر وهذا هو العذر فى ايراد امثال هذه المسائل فى هذا الكتاب اذ العاقل لايضيع وقته بذكر هذه المجازفات ورد
وذكر صاحب الاشراق فى كتاب المطارحات بعد ذكر ما هو سوابه من شيئية المعدوم واثبات الواسطة ومن العجايب ان الوجود
عندهم يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثباته
فانه كان ثابتا فى نفسه بامكانه فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع وهولاء قوم نبغوا فى ملة الاسلام
ومالوا الى الامور العقلية وما كانت لهم افكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الامور الذوقية ووقع بايديهم مما نقله
جماعة فى عهد بنى امية من كتب قوم اساميهم تشبه اسامى الفلاسفة فظن القوم ان كل اسم يونانى هو اسم فيلسوف فوجدوا
فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها وفرعوها رغبة فى الفلسفة وانتشرت فى الارض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من
المتاخرين وخالفوهم فى بعض الاشياء الا ان كلهم انما غلطوا بسبب ما سمعوا من اسامى يونانية لجماعة صنفوا كتبا توهموا
ان فيها فلسفة وما كان فيها شىء منها فقبلها منهم متقدموهم وتبعهم فيها المتاخرون وما خرجت الفلسفة الا بعد
انتشارها وبل عامة يونان وخطبائهم وقبول الناس لها فصل فى الوجود الرابطى اطلاق الوجود الرابطى فى صناعتهم يكون
على معنيين احدهما ما يقابل الوجود المحمول وهو وجود الشىء فى نفسه المستعمل فى مباحث المواد الثلث وهو ما يقع رابطة
فى الحمليات الايجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التى هى تكون فى جملة العقود وقد اختلفوا فى كونه غير الوجود المحمول
بالنوع ام لا ثم فى تحققه فى الهليات البسيطة ام لا والحق هو الاول فى الاول والثانى فى الثانى والاتفاق النوعى فى طبيعة
الوجود مطلقا عندنا لاينافى التخالف النوعى فى معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية كما سيتضح لك مزيد اتضاح على
ان الحق ان الاتفاق بينهما فى مجرد اللفظ والثانى ما هو احد اعتبارى وجود الشىء الذى هو من المعانى الناعتية وليس
معناه الا تحقق الشىء فى نفسه ولكن على ان يكون فى شىء اخر اوله او عنده لا بان يكون لذاته كما فى الوجود القيوم بذاته فقط بل مطلقا
وجملة المفارقات الابداعية فى الفلسفة المشهورة فان وجود المعلول من حيث هو وجود المعلول من حيث هو وجوده بعينه
للعلة الفاعلة التامة عندنا وعندهم لكنا نقول بان لا جهة اخرى للمعلول غير كونه مرتبطا الى جاعله التام يكون بتلك الجهة
موجودة لنفسه لا لجاعله حتى تغاير الوجودان وتختلف النسبتان وهم لايقولون به اذ المعلول عندهم له ماهية ووجود
بالجعل الابداعى وعندهم اما نفس المهيات كما فى طريقة الرواقيين او اتصافها بوجودها كما فى قاعدة المشائين فاذن الوجود
هذا الوجود الرابطى ليس طباعه ان يباين تحقق الشىء فى نفسه بالذات بل انه احد اعتباراته التى عليها ان كانت وامّا
الرابطى الذى هو احد الرابطين فى الهلية المركبة نفس مفهومه مباين وجود الشىء فى نفسه وفى قولنا البياض موجود

في الجسم اعتبار ان اعتبار تحقق البياض في نفسه وان كان في الجسم وهو بذلك الاعتبار محمول الهلي البسيط والآخر انه هو بعينه
في الجسم وهذا مفهوم آخر غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحيثية وانما
يصح ان يكون محمولا في الهلي المركب ومفاده انه حقيقة ناعتية ليس وجودها في نفسها الا نفسها للجسم ثم وجود الشيء الناعتي
بعد ما ان يؤخذ على هذه الجهة يلحظ على نحوين تارة ينسب الى ذلك الشيء فيكون من احواله وتارة الى المنعوت فيقال ان الجسم
موجود له البياض فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت وعلى قياس ما تلونا عليك يقع لفظ الوجود في نفسه ايضا بالاشتراك
بالاشتراك العرفي على معنيين احدهما بازاء الوجود الرابطي بالمعنى الاول ويعم ما الذاته وهو الوجود في نفسه ايضا بالا
العرفي على معنيين احدهما بازاء الوجود الرابطي بالمعنى الاول ويعم ما لذاته وهو الوجود في نفسه ولنفسه وما لغيره
كوجود الاعراض والصور وهو الوجود في نفسه لا لنفسه والآخر بازاء الرابطي بالمعنى الاخير وهو ما يختص بوجود الشيء
لنفسه ولا يكون للنواعت والاوصاف والحاصل ان الوجود الرابطي بالمعنى الاول مفهوم تعلقي لا يمكن تعقله الا بالاستقلال
وهو من المعاني الحرفية ويستحيل ان يسلخ عنه ذلك الشان ويؤخذ معنا اسميا بتوجيه الالتفات اليه فيصير الوجود المحمول
ثم ربما يصح ان يؤخذ نسبيا غير رابطي وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل وهو وجود الشيء في نفسه وانما الحقه الاضافة
الى الغير بحسب الواقع خارجا عن مهية موضوعه فله صلوح ان يؤخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا بخلاف الاضافات المحضة
والنسب الصرفة وهذه الاقسام متاتية في العدم على وزان ما قيلت في الوجود وكثيرا يقع الغلط من اشتراك اللفظ
فلو اصطلح على الوجود الرابط الاول الرابطين والرابطي للاخير وبازائهما الوجود المحمول الاول المعنيين والوجود في نفسه
للاخير وكذا في باب العدم تقع الصيانة عن الغلط **المنهج الثاني** في اصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كل منها
وفيه فصول **فصل** في تعريف الوجوب والامكان والامتناع والحق والباطل ان من المعاني التي ترتسم النفس بها
ارتساما اوليا هو معنى الضرورة واللاضرورة ولذلك لما تصدى بعض الناس ان يعرفها تعريفا حقيقيا لا لفظيا تنبيها
عرفها بما يتضمن دورا فعرف الممتنع بانه ليس بممتنع وهذا دوره ظاهر وعرفوا ايضا الواجب بانه الذي يلزم من فرض عدمه
محال والممكن بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وهذا فاسد الا لما توهم بعضهم من ان هنا وجهيا للدور من جهة
تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن فان المراد منه الممكن العامي وما عرف بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو
الخاصي فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من اجل ان من عرف الممتنع بما يجب ان لا يكون وعرف الواجب بما ذكرناه فيكون
تعريفه دوريا فهذه الاشياء يجب ان يؤخذ من الامور البينة فان الانسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية العامة
مفهوما اقدم من الضروري واللاضروري فاذا نسب الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبها الى العدم يكون
وان نسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما حصل الامكان العام او الخاص على ان التعريفات المذكورة مشتملة على خلل آخر
وهو ان مفهوم الواجب ليس ما يلزم من فرض عدمه محال بل هو نفس عدمه محال وليس لاجل محال آخر يلزم بل قد لا يلزم محال آخر ولا
ما يلزمه اظهر ولا ابين من نفس فرض عدمه وكذا الكلام في الممتنع فان المحال نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون
تعريفها الشيء بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الامكان بل جميع المفهومات الشاملة المبحوث عنها في العلم الكلي كما نبهناك
عليه سابقا وان استبهت بعرف شيئا من هذه المعاني الثلثة فلتاخذ الوجوب بينا بنفسه كيف وهو تاكد الوجود والوجود
اجلى من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم تعرف الامكان بسلب الوجوب عن الطرفين والامتناع باثبات
الوجوب على السلب ثم اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء الى هذه المعاني الثلثة نظروا الى حال المهيات الكلية بالقياس الى الوجود

والعدم

والعدم بحسب مفهومات الاقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف باحد
منها فحكموا اولا بان كل مفهوم بحسب ذاته اما ان يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئا منها فحصل الاقسام الثلثة الواجب
لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشيء مقتضيا للوجود والعدم جميعا فبين تنوع بادنى التفات وهنا هو المراد
من كون الحصر في الثلثة عقليا ثم لما جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون المهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بحسب النظر
العقلي وان خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا اولا معنى الواجب على ذلك الوجه فاذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى
الواجب الوجود كما سنذكر على وجه التقديس وهذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من اثباتهم الوسايط العقلية
والنفسية والطبايع الجسمية ونسبة العلية والافاضة والآثار اليها او لا ثم بما بينوا في مقام آخر لا مؤثر في الوجود الا الواجب
وانما يخصص العلية والتاثير الى ما سواه من المبادي العقلية والنفسية والطبيعية من اجل انها شرايط ومعدات لفيض الواحد الحق
وتكثرات لجهات جوده ورحمته ونحن ايضا سالكوا هذا المنهج في اكثر مقاصدنا الخاصة حيث سلكنا اولا مسلك القوم في اوايل
الابحاث واواسطها ثم نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطبايع عما نحن بصدده في اول الامر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في
اسماعهم كلامنا موقع القبول اشفاقا بهم فكما انهم غيروا معنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم فكذلك نحن
غيرنا معنى الممكن في بعض ما سوى الواجب عما فهمه الجمهور كما ستقف عليه فالتقسيم الاقرب الى التحقيق ما يوجد في كتبهم ان
كل موجود اذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرد النظر اليه عما عداه فلا يخلو اما ان يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته
بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه ام لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع الى ملاحظة امر وراء
نفس الذات والحقيقة كانتسابه الى شيء ما او انضمام شيء ما اليه او غير ذلك فالاول هو مفهوم الواجب لذاته والحق الاول
ونور الانوار على لسان الاشراق والوحدة الحقيقية عند الفيثاغوريين وحقيقة الحقائق عند الصوفية والثاني لا يكون ممتنعا
لذاته بعد ما جعلنا المقسم الموجود فانسميه ممكنا سواء كان مهية او انية الا ان موجودية الماهيات بانضمام الوجود اليها
وانصباغها به وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الاضواء والظلال على الهياكل والقوابل
بالاطوار الوجودية المنسوبة الى المهيات بنحو الانصباغ والاتصاف والاستكمال والى القيوم الجاعل على نحو القيام والتنزل و
التشعشع والالتماع والتجلي والفيض والترشح الى غير ذلك مما يليق بتقدس سبحانه عما سواه فمصداق حمل مفهوم الموجود
العام ومبدأ انتزاع هذا المعنى الكلي في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة اخرى واعتبار امر آخر غير ذاته
من الحيثيات الانضمامية والانتزاعية التعليلية او التقييدية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى انضمامية اتحادية اذا
اريد بها المهية او ارتباطية تعلقية اذا اريد به نحو من الوجود واذ سينكشف لك بنحو البرهان ان موجودية الممكن ليست الا باتحاد
مع حقيقة الوجود كما اشير اليه وان مناط امكان وجوده ليس الا كون ذلك الوجود متعلقا بالغير مفتقرا اليه ومناط الواجبية
ليس الا الوجود الغني عما سواه فامكان المهيات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها
بالقياس الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة وبحقايقها روابط تعلقية
الى غيرها فحقايقها حقايق تعلقية وذواتها ذوات لمعانية لا استقلال لها ذاتا ووجودا بخلاف المهيات الكلية
فانها وان لم يكن لها ثبوت قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها ما دام وجودها ولو في العقل فانها ما
لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة العقلية اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات
بل هي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلا وابدا وليست حقايقها حقايق تعلقية فيمكن الاشارة اليها

والحكم عليها بانها هى هى وانها ليست الا هى وانها لا موجودة ولا معدومة ولا متقدمة ولا متاخرة ولا مصدرة ولا صادرة
ولا متعلق ولا جاعل ولا مجعول وبالجملة ليست محكوما عليها بحسب ذاتها ولو فى وقت وجودها المنسوب اليها مجازا عند
العرفا بشئ من النعوت الا بانها هى هى لا غير بخلاف الوجودات فان حقايقها تعلقية لا يمكن للعقل الاشارة اليها مع قطع
انفصالها عن القيوم الجاعل بانها هى هى اذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية ومع هذا فانها عينيات صرفة بلا ابهام
محضة بلا ماهية وانوار ساذجة بلا ظلمة وهذا مما يحتاج تصورها الى نفس لطيف ذكى فى غاية الذكاء والدقة واللطافة ولهذا قيل
ان هذا طور وراء طور العقل لان ادراكها يحتاج الى فطرة مستانفة وقريحة ثانية فكما ان المهيات الغير البسيطة التى
لها حد لا يمكن تصورها بحد وحدها الا اكتناه بماهياتها الا بعد تصور ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية فكذلك
لا يمكن اكتناه شئ من انحاء الوجودات الفاقرة الذوات الا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مباديها الوجودية ومقوماته
الفاعلية ومن تعمق تعمقا شديدا بان ما ذكره المنطقيون فى كتاب البرهان ان الحد والبرهان متشاركان فى الحد ودوال الحد
الاوسط فى البرهان بعينه هو الحد المتاخر الذى هو الفصل فى الحد وما ذكره المعلم الاول فى اثولوجيا ان الجواب عن ما
هو ولم هو فى كثير من الاشياء واحد نجد اشارة لطيفة غامضة بل واضحة الى صحة ما قلناه وبالجملة تجريد الممكن عن مقوماته
بحسب الماهية او الوجود ليس الا من تعملات النفس وتصرفات النفس وقد تبين مما ذكر من معنى الامكان والوجوب
ان ما حقه فى نفس ذاته الامكان والافتقار لا يصح ان يقتضى وجود ذاته لا تاما ولا ناقصا ولا ترجيح وجوده او عدمه
سواء بلغا حد الوجوب ولا فاذن تجويز كون ذات الممكن مقتضيا لرجحان الوجود او اولوية رجحانا متقدما على وجوده
واولوية باعثة لتحققه انما نشا من الغفلة عن كون الممكن فى نفسه مع انقطاعه عن سببه باطل محض وليس له امتياز ولا
ولا اقتضاء اصلا وايضا لو اقتضى ذات ممكن ما اولوية وجوده ورجحانه لزم الترجيح من غير مرجح لانه لما لم يكن قبل وجوده
تعين ولا تخصص فحيث اقتضى ممكن ما اولوية وجوده وتخصصه بمرتبة من مراتب الوجود ولا يقتضى ممكن آخر اولوية
وتخصصه بمرتبة من مراتب الوجود ولا يقتضى ممكن آخر اولوية وجوده وتخصصه بتلك المرتبة مع عدم تعين منهما عن
لبطلانها فى تلك المرتبة يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصص بلا مخصص واشير الى معنى الامكان الذاتى الشامل
لجميع الممكنات فى قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه اذ الهلاك عبارة عن لا استحقاقية الوجود فالمستثنى وجهه هو
جهة الوجوب الذى هو فعلية الوجود وبهذه النعمة الروحانية قيل اهتزت نفس النبى عليه وآله السلم اهتزازا علويا لا سفليا
حيث سمع قول لبيد الا كل شئ ما خلا الله باطل وطرب طربا قدسيا لا حسيا وقال اللهم ان العيش عيش الآخرة وانما
فقد يعنى به الوجود فى الاعيان مطلقا فحقيقة كل شئ نحو وجوده العينى وقد يعنى به الوجود الدائم وقد يعنى به الواجب
لذاته وقد يفهم منه حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع فى الاعيان فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد
وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه وقد ظن
من توهم ان الحقية عبارة عن نسبة الامر فى نفسه الى القول والعقد والصدق لنسبتهما الى الامر فى نفسه فان التفرقة
بينهما بهذا الوجه فيها تعسف واحق الاقاويل ما كان صدقه دائما واحق من ذلك ما كان صدقه اوليا واول الاوائل
الحقة الاولية التى انكاره مبنى كل سفسطة هو القول بانه لا واسطة بين الايجاب والسلب فانه اليه ينتهى جميع
الاقوال عند التحليل وانكاره انكار لجميع المقدمات والنتايج وهذه الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه
فى كل موجود ونقاوة ما ذكره الشيخ فى الشفا لسبيل مفاتح السوفسطائية ان يسئل عنهم انكم هل تعلمون ان انكاركم حق
او باطل

او باطل او تشكون فان حكموا بعلمهم بشئ من هذه الامور فقد اعترفوا بحقية اعتقاد ما سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد
الحقية الحقية فى قولهم بانكار القول الحق او اعتقاد البطلان او الشك فيه فسقط انكارهم الحق مطلقا وان قالوا شككنا
فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتم او انكم انكرتم وهل تعلمون من الاقاويل شيئا معينا فان اعترفوا بانهم شاكون او منكرون وانهم
يعلمون شيئا معينا من الاشياء فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما وان قالوا انا لا نفهم شيئا ابدا ولا نفهم انا لا نفهم ونشك فى
جميع الاشياء حتى فى وجودنا وعدمنا ونشك فى شكنا ايضا ونكر الاشياء جميعا حتى انكارنا لها ايضا ولعل هذا مما يتلفظ
به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم الا ان يكلفوا بدخول النار اذ النار
واللاّنار واحد ويضربوا فان الالم واللاالم واحد **ذنابة** قسمة المفهوم بحسب المواد الثلث الى الواجب والممكن والممتنع
قسمة حقيقية وفى مرتبته لان احتمال ضرورة طرفى الوجود والعدم او الايجاب والسلب ساقط عن الاعتبار مع صحة
القريحة وهو جارية فى جميع المفهومات بالقياس الى اى محمول كان فكل مفهوم اما ان يكون واجب الحيوانية او ممتنعها او
ممكنها لكن حيثما يطلق الواجب وقسيميه فى العلم الكلى يتبادر الذهن الى ما يكون بالقياس الى الوجود فهى بعينها هى التى
فى فن الميزان لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود واما ما توهمه بعض من ان هذه المغايرة لتلك بحسب المعنى ولا
لوازم المهيات واجبة لذواتها فمندفع بان اللازم منه هو ان يكون الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف
المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الوجوب الذى هو المادة والجهة وبعض اصحاب البحوث حيث
لم يتفقهان لازم المهية كثبوت الزوجية للاربعة انما ينتسب بالذات الى نفس المهية ولا يتوقف ذلك الثبوت لا
على جاعل المهية الا بالعرض فى الطبايع الامكانية الغير المتحققة الا بالجعل ولا على وجود ما الا بالعرض ايضا من جهة
انها حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من المهية وحيثية الوجود
لها على ان يكون القضية المعقودة بذلك الحكم وصفية ظن ان كون اللوازم واجبة للملزومات نظرا الى ذواتها انما يتصور
اذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها اذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها الى ما يوجدها وظن ان الضرورة
فى قولنا الاربعة زوج ما دامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفية مقيدة بقيد الوجود ولم يميز الضرورة الذاتية
عن الضرورة بشرط الوصف ولا الضرورة الذاتية عن الازلية كما فى قولنا الله قادر وحكم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة
حالة الوجود اى مع الوجود لا بالوجود كما فى هذه الضرورة اليس بين الضرورة بالسنة زمانية او غيرها وبين الضرورة
الازلية السرمدية الذاتية فرق محصل فلنتخذه سبيلا مبينا الى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف هذه
الضرورة التى هى مع وصف الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات المهية المتقدمة ولوازمها المتاخرة والفارق
هو التقدم والتاخر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات والمهية لا بحسب الطبع والعلية المشهورية **فصل** فى ان
واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعا وفى عدم العلاقة اللزومية بين واجبين لو فرضا كل ما لا علة له فى
ذاته لا يجب بعلة لانك قد علمت ان مناط كون الشئ واجبا بالذات هو كونه اذا نظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقا للحكم
بانه موجود ومحكيا عنه بذلك من غير حيثية اخرى انضمامية او انتزاعية تقييدية او تعليلية فان مصداق الحكم
على الاشياء قد يكون نفس الموضوع من غير اعتبار امر اخر مطلقا وهو الضرورى الازلى الدائم وقد يكون نفس الموضوع
من دون شرط وعلة لكن ما دام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت فالحيثية المذكورة تؤخذ على نحو الظرفية المحضة لا على
الحكم او تقييد به كقولنا الانسان حيوان والانسان انسان ويقال له الضرورى الذاتى وقد يكون ذات الموضوع

باعتبار حيثية تعليلية خارجة عن مصداق الحكم وقد يكون مع حيثية اخرى غير الذات تقييدية سواء كانت سلبية
كرئيا مى او اضافية كالسماء فوقنا او اعتبارية كزيد ممكن او انضمامية كزيد ابيض وصدق الموجودية على الواجب لوجود
من قبيل الضرورة الازلية اذ معنى كون الشئ واجبا لذاته ان يكون بحيث اذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار اى معنى واية حيثية
غير نفس الذات عليه مفهوم الوجود والموجود فيتبع نقول لو فرض كون تلك الذات مستندة فى موجوديتها الى علة موجبة خارجة
عنها لا يخ اما ان يكون بحيث لو انتفع المقتضى لوجودها او فرض ارتفاعه عنها او قطع النظر عن ملاحظة تاثيره فيها ابقى كونها
اصدق الموجود محكيا عنها بالموجودية ام لا يكون فان كان الاول فلا تاثير لا يجاب الغير لوجودها لتساوى فرض وجوده وعدمه
واعتباره ولا اعتباره وقد فرض كونه موثرا هذا خلف وان كان الثانى فلم يكن ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات فكلا الشقين
من التالى مستحيل وبطلان التالى بقسميه يوجب بطلان المقدم فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فكل واجب
الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته ومن هيهنا يتبين انه لا يصح ان يكون لواجب الوجود علاقة لزومية مع واجب وجود آخر لى
وضنا اذ العلاقة العقلية انما يتحقق بين امور يكون بعضها علة موجبة لبعض آخر او بين امور يكون معلولة لعلة واحدة موجبة
بلا وسط او بوسط فانا نعلم ان الامور التى ليست بينها علاقة العلية والمعلولية والافتقار والارتباط بغير وسط او بوسط
عند العقل وجود بعضها منفكا عن الاخر فان لو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازما ذاتيا وتكافيا عقليا يلزم معلولية احدهما
او كليهما فيلزم امكان شئ من الواجب وهو ينافى الوجوب الثانى وهفطريق آخر لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع وجوبين
معا فى ذات واحدة والملازمة تظهر بادنى تامل وكذا بطلان اللازم فالذات الواجبية بما هى ذات واجبية لا يعرض لها الوجوب
بالغير ولا يابى طباع مفهوم الوجبية عن ان يكون الواجب مكان بالقياس الى الغير وللغير امكان بالقياس الى الغير وللغير
بالقياس اليه الا اذا لوحظت بينهما علاقة العلية والمعلولية وارتباط الايجاب والوجوب وشئ من ذلك لا يتحقق بين الواجبين
كما علمت فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية ولا علاقة لزومية بل مجرد صحابة اتفاقية بنسبة لكل منهما امكان
الى الاخر والمضافان اللذان وجوب كل منهما مع الاخر لا يكفى فى تحققهما موضوعاهما بل يفتقران الى ثالث جامع بينهما موقع للاضافة
كما فصل فى كتاب البرهان حيث يتبين فيه كيفية تحديد كل منهما وانه يجب ان لا يوجد فيه المضاف الاخر بل انما يوجد فى التحديد
السبب الموقع للاضافة بينهما **فصل** فى ان واجب الوجود انيته ماهيته بمعنى انه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة
المهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له مهية هو الحيوان الناطق ووجود هو كونه فى الاعيان وفيه وجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب
عين ذاته يلزم كونه مع بساطته كاسبين قابلا وفاعلا بيان اللزوم ان وجوده لكونه عرضيا للمهية يكون معلولا لان كل عرضى معلول
اما المعروض واما الغير فلو كان معلولا لغيره يلزم امكانه اذ المعلولية للغير ينافى الواجبية هف فاذن المهية يكون قابلا للوجود من حيث
المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء وفى بطلان التالى كلام سيرد عليك انشاء الله تعالى الثانى لو كان وجوده زايدا عليه يلزم تقدم
الشئ بوجوده على وجوده وبطلانه ضرورى من دون الاستعانة بما ذكره صاحب المباحث من انه يفضى الى وجود الشئ مرتين
والى التسلسل فى الوجودات لان الوجود المقدم ان كان نفس المهية فذاك وان كان غيرها عاد الكلام فيه وتسلسل وجه اللزوم
ان الوجود ح يحتاج الى المهية لاحتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هى المهية لا غير
لامتناع افتقار الواجب فى وجوده الى الغير وكل علة فهى متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون المهية متقدمة على وجودها
بوجودها الثالث لو كان زايدا يلزم امكان زوال وجود الواجب وهو ضرورى الاستحالة بيان الملازمة ان الوجود اذا
كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جايز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته مستقلا فى حقيقته غير متعلق

بالمهية هف وفيه بحث وهو ان امكان الشئ لذاته لا ينافى وجوبه للغير نظرا الى ذات ذلك الغير فان اريد بامكان زوال
الوجود امكان زواله نظرا الى ذات ذلك الوجود العارض للمعروض زيادته على ذات الواجب فهو مسلم لكن لا يستلزم امكان زواله
نظرا الى ذات المعروض لان الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها على ذلك التقدير والايجاب ينافى الاحتمال والامكان
الخاصى وان اريد بامكان الزوال ما هو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو ممنوع والسند ما مر وحاصل ما ذكره صاحب المباحث
فى الاعتراض على الوجه الثانى الذى هو العمدة من الوجوه الثلثة انه لا يجوز ان يكون علة الوجود هى المهية من حيث هى فيتقدم
لا بالوجود بل بنفس ذاتها بذاتها كما ان ذاتيات المهية متقدمة عليها لا بالوجود بل بالمهية وكما ان المهية علة للوازمها
لا بوجودها وكما ان مهية الممكن قابل الوجود مع ان تقدم القابل ايضا ضرورى ورده الحكيم الطوسى فى مواضع من كتبه كشرح
الاشارات ونقدى التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود فى الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها
عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشئ موجودا امتنع ان يلحظ مبدأ لوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظه
العقل خاليا عن الوجود اى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل وعن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هى
من حيث هى هى واما الذاتيات بالنسبة الى المهية والمهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلى لان تقومها
بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل لا كالجسم مع البياض ومما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس فى
كتاب المباحثات كلاما بهذه العبارة الوجود لا يجوز ان يكون معلول المهية لان الوجود ليس له حال غير ان يكون موجودا وعلة
الموجود موجودة وعلة المعدوم معدوم وعلة الشئ من حيث هو شئ ومهية فليس ذا كان الشئ قد يكون من حيث هو مهية علة
لبعض الاشياء يجب ان يكون علة لكل شئ وكل مهية لها لازم هو الوجود لا يجوز ان يكون معا لا لها وقد بين هذا فى الشفاء وفى
الاشارات وبالجملة لا يجوز ان يكون سبب الشئ من حيث هو حاصل الوجود الا شيئا حاصل الوجود ولو كانت مهية سببا
للوجود لانها مهية لكان يجوز ان يكون يلزمها مع العدم لان ما يلزم المهية من حيث هى يلزمها كيف فرضت ولا يتوقف
الى حال وجودها وصح ان يكون مهية علة لوجود شئ ولم يعرض لها وجود فيكون علة الموجود لم يحصل لها الوجود واذا لم يحصل
للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعلة مهية فيتبعها المعلول مثل ان المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين
لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلا موجودا الا وقد عرض للمثلث وجود فاذا لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا
كقائمتين وجود وليس يجوز ان يقال للوجود مهية ليس يعتبر معها الوجود كما يجوز ان يكون الزوايا كقائمتين مهية لا يعتبر معها
الوجود فان تلك المهية فى حال وجود المثلث يكون موجودة وفى حال عدمها يكون معدومة وما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن
لتلك المهية وجود فليس يمكن ان يقال مهية الاول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود ولا يجوز ان يقال انها وان لم
يكن للوجود عنها وجود ولا يجوز ان يقال انها من حيث هى مهية تلزمها مهية الوجود ومن حيث يفرض لها وجود يلزمها
وجود مهية الوجود فان مهية الوجود لا يخرج عن ان يكون موجودة وليس كمهية كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يجب لها
دائما وجود ما دامت مهية بل هذه المهية يوجد بعد وجود المثلث وان عدم المثلث عدمت هذه المهية فان قال قائل ايضا
فان عدم مهية واجب الوجود عدم الوجود فيكون ح ليست المهية سببا للوجود بل كونها موجودة سبب للوجود فيحتاج
اذن ان يكون موجودة حتى يلزمها وجود الوجود والا لم يلزمها الا عدم الوجود فيكون قبل اللازم الموجود موجودة
فيكون قد عرض لها الوجود قبل ان لزم عنها الوجود وهذا مح فاحتفظ هذا الكلام فانه لم يوجد نظيره فى هذا المقام
نقد واشارة قد دريت ان نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة العرض الى الموضوع بان يكون للمهية كون ولوجودها

كون آخر يحل المهية بل الوجود نفس كون المهية وحصولها وما به تحصل في حد نفسها في غاية الكمون والبطون وانما
وانما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلقية ولا اتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين بل انما
يتصور بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل بما هما جنس وفصل لا بما هما مادة وصورة عقليتين فانصباغ المهية
بالوجود انما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود الى مهية مبهمة ووجود حامل لها ويصفها به كما مر فالمبهم بما هو مبهم
لا يكون علة للمتحصل وخصوصا للمتحصل الذي يتحصل ذلك المبهم به ولا تحصل له الا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما ان
المضاف بالحقيقة نفس اضافة الموضوع له واما تقدم الذاتيات بحسب المهية على ما يتألف منها وتقدم المهية على لوازمها
فهذا نحو آخر من التقدم سوى ما بالعلية والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية والتأثير فان قيل ما يكن تقدم المهية
بالقياس الى وجودها من هذا القبيل نقول هذا فاسد من وجوه منها انا قد بينا ان العلاقة بينهما اتحادية من دون
تقدم احدهما على الآخر في الواقع فان الموجود في الحقيقة هو الوجود والمهية منتزعة عنه ومتحدة معه ومن قال من المحققين
لم يكن هناك مهية واذا صدر الوجود تقررت المهية لكن في مرتبة الوجود لا في مرتبة متأخرة ولا متقدمة متقدمة اذ لا
لها في الكون والحصول في الواقع ومنها ان لوازم المهية امور انتزاعية غير متأصلة وقد حققنا ان الوجود امر حقيقي فكيف
يكون من لوازم المهية والتقدم والتأخر بين المهية ولازمها وان كانا متحققين من دون مدخلية الوجود في شيء منهما لكن
مع انسحاب حكم الوجود عليهما لا بد لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما فالمهية في مرتبة اقتضائها اللازمها مخلوطة
بالوجود وان لم يكن اقتضاؤها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود لازما لها مع كونه في مرتبتها غير متأخر عنها توضيح
وتنبيه الشيء اما مهية او وجود اذ المراد بالمهية غير الوجود ولا محة يكون امرا يعرضه الكلية والابهام فنقول كل ما هو
غير الوجود وان امكن ان يكون سببا لصفة ويكون صفة سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب
متقدم بالوجود ولا يتقدم بالوجود على الوجود وهنا مما ينبه على ان الواجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير
الوجود فان الذي لا يكون سببا لوجود فلا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته
بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته تتميم وايضاح ولك ان تقول ما ذكرت في غير الوجود فهو بعينه
آت في الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده وكونه السبب متقدما بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده
وانه محال لكنا نجيبك بانا لا نسلم انه ح فان تقدم الوجود على موجوديته انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم
لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهة في عدم استحالة ذلك ولزيادة الايضاح نقول كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان
الانسان مثلا اما ان يكون موجودا للانسانية ولانه انسان واما موجود بسبب شيء آخر من خارج لا سبيل الى الاول لان الا
انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الا يكون
موجودا قبل كونه موجودا وهو مح فبقي ان لا يكون الانسان موجودا الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا
معلول لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود
انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال فالجواب ان الوجود انما يكون موجودا

لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود بنفسه لانه موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون
الوجود موجودا قبل كونه موجودا قبل كونه بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر
ان ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزماني يتقدم ويتأخر بحسب الزمان والزمان
كذلك بنفسه وكما ان الاجسام يختلف بالمادة والمادة كذلك بنفسها وكما ان الاشياء يظهر بين يدي الحس بالنور والنور
بنفسه لا بنور آخر هذا ما قرره بعض العلماء وفيه تأمل الرابع ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي فصل الذهن وجوده
عن مهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها موجودا واذا صار شيء منها موجودا فالكلي له جزئيات تجري معه
غير ممتنعة لمهيتها بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود
وله مهية وراء الوجود في اذا اخذت كلية امكن وجود جزء في اخرها لذاتها اذ لو امتنع الوجود للمهية لكان المفروض
واجب الوجود ممتنع الوجود باعتبار مهيته هذا خلف غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس المهية فيكون ممكنا في نفسه فلا يكون
واجبا لان جزئيات المهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبة فاذا كان شيء من ماهيتها ممكنا فصار الواجب ايضا
باعتبار مهيته ممكنا وهذا خلف فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو الوجود
الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلامه نور الله سره وادعى انه برهان متين وتحقيق حسن والايراد
عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض له ويكون ذلك جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق
المهية على الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبني على تحقق
الشيء ذا حقيقة نحو وجوده كما هو رأي اهل الحق المصرح به في كلام ابي نصر الفارابي فكل ما يفصله الذهن الى معروض وعارض
هو الوجود كان في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن وجوده كليا لا محالة وكل ما له مهية كلية فنفس تصورها لا يأبى ان يكون
له جزئيات غير ما وقع الا المانع خارج عن نفس ماهيته فحاصل برهانه انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من
لوازم الماهيات والذوات اذ المنظور اليه في تقسيم الشيء الى الامور الثلثة حاله في نفسه مقيسا الى الوجود فلو كان المفروض
واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا له جزئيات بحسب العقل فتلك الجزئيات اما ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها او ما
لذاتها او واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والشقوق الثلثة باسرها باطلة اذ الاول ينافي الوجوب والوجود والثاني ينافي
الوجوب والوجود والثاني ينافي العدم فيما لم يقع والثالث ينافي الوجوب فيما فرض واقعا وبطلان شقوق التالي باسرها
مستلزم لبطلان المقدم وهو كون الواجب معنى غير الوجود فاذن ان كان في الوجود واجب بالذات فليس الا الوجود الصرف
المتأكد المتشخص بنفسه لا بجهة عموم ولا خصوص ح ما انتفع ما اورده عليه بعض الاعلام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات
الغير المتناهية تم ولم لا يجوز ان يكون لمهية كلية افراد معدودة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في
التوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم انه غير مسلم متناه بالمعنى
الآخر غاية ما لزم ان يكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا قائلا ان دلائل بطلان التسلسل
لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين لانا نقول
اما بطلان ما ذكره اولا فبان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب
اصلا فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة عن نفس المهية لا يأبى عند العقل ان يكون لها افراد غير متناهية واما فساد
ما ذكره ثانيا وثالثا فبان الكلام هيهنا يجري في بطلان التسلسل في الواجبات عدديا كان او لا يقفيا مترتبا او متكافئا

حتى قيل ان بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام في انا اذا كان للواجب مهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات سوى ما هو الواقع
اذ المهية لما لم يكن من حيث هى الا هى كان الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسها فلا يابى بالنظر الى نفسها من حيث هى ان
لا يكون لها افراد غير واقعة ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيات بمعنى
ان لا معنى من المعانى فى ذاته خارجا عن احد هذه المعانى فاذا وجب لذاته فرد من مهية كلية كانت جميع افرادها واجبة لذاتها
وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فقول تلك الافراد المفروضة الغير الواقعة لم تكن واجبة لذاتها والا لما عدمت
ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا هف لانا نتكلم بعد ان نجزم بوجود الواجب لذاته ولا ممكنة والا لكان الواجب
لذاته ممكنا لذاته هف ايضا فثبت انه لو كان الواجب تعالى ذا مهية غير الانية لزم كونه فردا من المواد الثلث وهو مع ثلث
وللذاته و لعلك تقول انهم صرحوا بان تخص العقول من لوازم مهياتها بمعنى ان مهية كل واحد من الجواهر المفارقة يقتضى
انحصار نوعه فى شخصه فليكن الواجب ذا مهية يقتضى لذاتها الانحصار فى واحد فكيف حكمت بان المهية لا يقتضى شيئا من مراتب
التعين فاعلم ان كون تخص كل جوهر عقلى من لوازم ذاته ليس معناه ان المهية المطلقة يقتضى التعين فقد اشرنا الى ان التعين بمعنى
ما به التعين فى الاشياء نفس وجودها الخاص والوجود مما لا يقتضى المهية كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك
بين شيئين سواء كان مع الاقتضاء ام لا وهو المراد من قولهم تعين كل عقل لازم لمهيته واما التعين بمعنى المتعينية فهو امر
اعتبارى عقلى لا باس بكونه من لوازم المهية باى معنى كان لانه ليس امرا محصلا يتعين به الشئ الوجه الخامس وهو قريب
المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق ويناسب مذهب المشائين وهو ان الوجود لو كان زائدا على مهية الواجب لزم وقوعه
تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وهو مح وايضا كلما صح على الفرد صح على الطبيعة من حيث هى وكلما
امتنع على افرادها ولما لزم قول الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما نشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان
على مقولتها لذاتها فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب
الوجود بالذات هف فكل ما له مهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا
لعدم قيامه بغيره فلا يكون له تعالى مهية سوى الوجود شكوك وازاحات قد اورد على كون واجب الوجود محض حقيقة
الوجود بلا مقارنة مهية وجوه من الايرادات منها لو كان وجود الواجب مجردا عن المهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته
لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب وهو مح كما يجيئ وان كان لغيره لزم احتياج
الواجب فى وجوبه الى غيره ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفى فى التجرد عدم ما يقتضى
المقارنة لانا نقول فاذن يحتاج الى عدم ذلك المقتضى والجواب بان حصول هذا الوصف له لذاته الذى هو الوجود المخالف بالحقيقة لساير الوجودات عند المشائين وبالتمامية والنقص والغنى والفقر عند حكماء الفرس والخسروانيين
وهذا تفاوت عظيم جدا فان حقيقة الوجود ما لم يشبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعانى التى هى غير الوجود
التى يعبر عنها بالمهيات والقصور والضعف من مراتب الامكانات والتنزلات كما ان الظل من مراتب تنزلات النور
اذ المعنى من الظل ليس امرا وجوديا بل هو من مراتب الوجود الذى قصورات النور والقصور عدمى وكذلك تنزلات
مراتب الوجود الذى هو حقيقة النور عند هؤلاء العظماء من الحكماء الفهلويين وقصوراتها انما تنشأ من خصوصيات
هوياتها التى لا تزيد على حقيقتها المتفقة فى اصل الوجود والنورية ومنها ان الواجب مبدأ للممكنات فلو كان وجودا
مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو مح لاستلزامه كون وجود كل ممكن علة

لنفسه

لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ الاول بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد
عدمى وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ للكل وجوده الا ان الحكم تخلف عنه لفقدان شرط المبدائية وهو
التجرد والجواب كما مر ان ذلك لذاته الذى هو وجود خاص مخالف لساير الوجودات ذاتا وحقيقة كما هو عند الجمهور من
المشائين او تاصلا وغناء كما هو عند الاقدمين ومنها ان حقيقة الله لا يساوى حقيقة شئ من الاشياء لان حقيقة ما سواه
مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يستدعى اختلاف الملزومات على ان وجود الواجب يساوى
وجود الممكن فى كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شئ آخر غير ذاته بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع وجودات الممكنات
مساوية فى تمام الحقيقة لذاته واجيب بان وجود الممكنات ليس نفس مهيتها ولا جزءا منها بل عارض لها وهذا الجواب لا ينافى مشاركة الواجب اياها فى معنى الوجود وايضا كما خالف حقيقة الله تعالى مهيات الممكنات فى اللوازم كذلك يخالفه
وجوداتها فى اللوازم كذلك يخالفه وجوداتها فى اللوازم كذلك يخالفه وجوداتها فى اللوازم كذلك يخالفه وجوداتها
فى اللوازم لان وجوده يقتضى التجرد والوجوب ووجودات الممكنات يقتضى الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف
اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات فى المهية وهو خلاف ما ذهب
اليه فالحق فى الجواب على طريقة المشائين ان يقال ان وجود الواجب لا يساوى وجودات الممكنات فى حقيقة الوجود بل يشاركها
فى مفهوم الموجودية العامة التى هى من المعقولات الذهنية وهذا المفهوم وان كان معنى واحدا لكنه لازم خارجى والتخالف
لا ينافى اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة ومنها ان الواجب لو كان نفس الكون فى الاعيان اعنى الوجود المطلق لزم تعدده
ضرورة ان وجود الجوهر غير وجود العرض وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركيب الواجب من الوجود والتجرد مع انه
عدمى لا يصلح ان يكون جزءا للواجب وبشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته وان كان غير الكون فى الاعيان فان كان بدون
الكون فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو مح ضرورة امتناع تركب
الواجب وخارجا عنه وهو المطلوب معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب وبوجه آخر انا لا نشك فى ان معنى الوجود
هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت او لا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الا
بالشئ الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له فهو اما ان يكون جزء الواجب ونفسه واياما كان يلزم
ان يكون له مهية كلية وانه مح والجواب اما عن الاول فبان الواجب نفس الوجود الخاص المخالف لساير الوجودات لا متقدم قائم
بالذات عليها غنى بالذات عنها ولا نزاع فى زيادة الكون المطلق الذى هو امر عقلى كالنسبة ونظايرها عليه كما مر لكن موجودية الواجب
بمعنى ما به الوجود ليست امرا وراء نفس ذاته كما صرح به الشيخ فى كتاب المباحثات من ان مهية الحق موجودة لا بوجود يلحقه اى من
خارج وليس كالانسانية التى هى موجودة بانها وجود خارج عنها بل هى نفس الوجود بلا وجود ملبوس وهو نفس الوجوب
وهو معنى بسيط وان كان المعبر يعبر عنه بلفظ مركب او ان كان له وجود مشترك فيكون ذلك لا نماحتى يجب له او يوجد الوجود بالمعنى
العام فيكون لا نما لا يوجد دائما وهو له من وجوده الحق كونه موجودا او جعل انه موجود فى اصله ومهيته فسئل سؤال التضعيف هل
هو نفس وجود ام لا فنوع بانه له وجود اى بالمعنى العام على انه لازم او نوقش وقيل ليس هو بموجود على ان وجوده صفة لشئ هى فيه وافاد
فى التعليقات الشيخ الثانى حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده وتحقيقه بانه يجب وجوده
وهو سهو والحاصل ان حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من
حاول تلخيص كلامهم بان الحصة من الكون فى الاعيان زائدة على الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذى هو نفس مهية الواجب وليس

ضعيف لان عروض الوجود له

فبإعتراف بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية والاخر بالمعروضية اذ لا نزاع لاحد في زيادة مفهوم الكون العام وحصته التي هي نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات المخالفة انما النزاع في الوجود الخاص اهو عين حقيقة الواجب ام زائدا عليه فان وقع في كلامهم ان الوجود المشترك عين في الواجب زائد في الممكن كان معناه ان مصداق حمله ومطابق صدقه في الواجب ذاته بذاته وفي الممكنات ليس كذلك واما عن الوجه الاخر فبان الوجود ليس بكلي وان كان مطلقا مشتركا فتامل في هذا المقام فانك لو عرفت هذا المعنى في الوجود صرت من الراسخين في العلم ومنها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة فغير المعلوم غير المعلوم ثم ضرورة واجيب عنه في المشهور بان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس حقيقة الواجب لمعة اشراقية اما ان حقيقة الواجب غير معلومة لاحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا مما لا خلاف فيه لاحد من الحكماء والعرفاء وقد اقيم عليه البرهان كيف وحقيقته ليس الا نحو وجوده العيني الخاص به وليس الوجود الخاص للشيء متعددا بخلاف الماهية فانها امر مبهم لا يابى تعدد انحاء الوجود لها والعلم بالشيء ليس الا نحو من انحاء وجود ذلك الشيء للذات المجردة واما ان حقيقته غير معلومة لاحد علما اكتناهيا احاطيا عقليا او حسيا فهذا ايضا حق لا يعتريه شبهة لانه ليس للقوى العقلية والحسية التسلط عليه بالاحاطة والاكتناه لان القاهرية والتسلط للعلة بالقياس الى المعلول والمعلول انما هو شان من شئون علته وله حصول تام عنده وليس لها حصول تام عنده واما ان ذاته لا يكون مشهودا لاحد من الممكنات اصلا فليس كذلك بل لكل منها ان يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتقييد بالامكنة والجهات والاحيان على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلي ذاته بقدره وعائه الوجودي ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الاحاطة به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده او مقارنته الاعدام والقوى والمواد لا لمنع وبخل من قبله تعالى فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الى كل احد من كل احد غيره كما اشار اليه في كتابه المجيد بقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله واذا سالك عبادي عني فاني قريب فهو سبحانه في العلو الاعلى من جهة كماله الاقصى والدنو الادنى من جهة رحمته فهو العالي في دنوه والداني في علوه واليه اشير في الرواية عن النبي الامي عليه وآله السلام لو دليتم بارض السفلى لهبط على الله قال يعقوب بن اسحاق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا وقال المحقق الشهرزوري في الشجرة الالهية الواجب لذاته اجل الاشياء واكملها لان كل جمال وكمال رشح وفيض من ظل جماله وكماله فله الجلال الارفع والنور الاقهر فهو محجب بكمال نوريته وشدة ظهوره والحكماء المتالهون العارفون به يشاهدونه لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية منعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها ابصارنا عن اكتناهها لان شدة نوريتها حجابها فهي تعرف الحق الاول وتشاهده لكن لا يحيط به علما كما ورد في الوحي الالهي ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم واعلم ان معنى كون شدة النورية العقلية او الحسية حجابا للعقل او الحس عن الادراك يرجع الى قصور شيء منهما وفتوره عن نيل مطلوبه والاكتناه به فان الحجاب عدمي وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية بلا مصحوبية شيء من الاعدام والظلمات والنقايص والافات فان قيل اذا جوزت كون ذاته معلوما

بالحضور

بالحضور الاشراقي للنفوس المتالهة ولا شك ان الشهود بالشهود الوجودي ليس الا حقيقة البسيطة لا وجها من وجوه فكيف لا يكون معلوما بالكنه والشهود ليس الا نفس حقيقة الشيء لا غير قلنا لا يمكن للمعلول ما شاهد ذاته الا من وراء حجاب او حجب حتى المعلول الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة عين وجوده ومشاهدة ذاته فيكون شهوده للحق له من جهته شهود ذاته وبحسب وعاء الوجودي لا بحسب ما هو المشهود وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فانه انما يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق فلا يزال العالم في تجافيه وانيته عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصر مانعا عن الشهود ولم يبق له حكم وان امكن ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقيا كما قال الحلاج بيني وبينك اني ينازعني فارفع بلطفك اني من البين حكمة عرشية اعلم يا اخا الحقيقة ايدك الله بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون بسيطا وهو عبارة عن ادراك شيء مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصديق بان المدرك ماذا وقد يكون مركبا وهو عبارة عن ادراك شيء مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو ذلك الشيء اذا تمهد هذا فنقول ان ادراك الحق على الوجه البسيط حاصل لكل احد في اصل فطرته لان المدرك بالذات من كل شيء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الادراك والتخليص عن الزوائد على ما يستفاد من تحقيقات المحصلين من المشائين كما سيقرع سمعك ليس الا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان الادراك حسيا او خياليا او عقليا وسواء كان حضوريا او حصوليا وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتالهين من الحكماء ان وجود كل شيء ليس الا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصداق الحكم بالموجودية على الاشياء ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الالهي وستقيم البرهان على ان الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جماله وجلاله فان ادراك كل شيء ليس الا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن الا بادراك ذات الحق تعالى لان صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات لا بجهة اخرى من جهاته كيف وجميع جهاته وحيثياته يرجع الى نفس ذاته كما سنبين في مقامه اللائق به فكل من ادرك شيئا من الاشياء باي ادراك كان فقد ادرك الباري وان غفل عن هذا الادراك الا الخواص من اولياء الله كما نقل عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام انه قال ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله او معه وفيه والكل صحيح فظهر وتبين ان هذا الادراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل احد من عباده ولا يلزم من ذلك ادراكه بكنه ذاته لشيء لامتناع ذلك بالبرهان كما مر واما الادراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بخلص الاولياء والعرفاء او بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته واثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع وهو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق الخطا والصواب واليه يرجع حكم الكفر والايمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس بخلاف النحو الاول فانه لا يتطرق اليه الخطا والجهالة اصلا كما في الفارسية دانش حق ذوات را فطريست دانش دانش است كان فكريست فاذن قد انكشف ان مدركات الحس كمدركات سائر القوى الادراكية مظاهر الهوية الالهية التي هي المحبوب الاول والمقصود الكامل للانسان فبعين بصره ينظر اليه لا على وجه يتقدس الاشارة وباذنه يسمع كلامه وبانفه يشم رائحة طيبه ويجمع ظاهر يديه يلمس لا على وجه يقوله المجسمة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح

يدرك

مع تقدس ذاته عن الامكنة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات وما ذكرناه مما اطبق
عليه اهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود بان جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذى
ذكرناه عقلاء عارفون بربهم مسبحون له شاهدون لجلاله سامعون لكلامه واليه الاشارة بقوله تعالى
وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اى تسبيحه التقديسى لا تتصورون بدون المعرفة وقوله
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلا يعقل
ربه ويعرف مبدعه ويسمع كلامه اذ امتثال الامر مترتب على السماع والفهم بالمراد على قدر ذوق السامع
واستطاعة المدرك وبحسب ما يليق بجنابه المقدس عن الاشباه والامثال وقوله تعالى للسموات والارض
ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين مبنى لما ذكرناه ومنور لما قلناه **ومما ذكرناه** او لعلك تقول ان
الوجود طبيعة نوعية لما بينتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة لا يختلف لوازمها بل
يجب لكل فرد ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى فالوجود ان اقتضى العروض واللاعروض
لم يختلف ذلك فى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب فى وجوبه الى منفصل
والجواب م — والى الجواب فى المشهور منع كونه طبيعة نوعية متواطية ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان
يصدق مفهوم واحد على اشياء متخالفة الحقائق فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة
فيجب للوجود الواجب التجرد ولغيره المقارنة مع اشتراك الكل فى صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء
كانت مقولية عليها بالتواطؤ كالمهية للماهيات والتشخص للتشخصات او بالتشكيك كالنور الصادق
على نور الشمس وغيرها مع ان نورها يقتضى ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار فلا يلزم من كون الوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات الخاصة افرادا متوافقة
الحقيقة واللوازم لا تفاوت فيها كيف وقد سبق ان الوجود مقول عليها بالتشكيك وانه فى الواجب
اقدم واولى واشد منه فى الممكن **بحث وتحصيل** وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما اشرنا اليه
ان افراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة وليس اشتراكها بين الموجودات
كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت او عرضية بين افرادها اذ الكلية والجزئية من عوارض المهيات
الامكانية والوجود كما مر لا يكون كليا ولا جزئيا وانما له التعين بنفس هويتها العينية ولا يحتاج الى
تعين آخر كالاحتياج فى موجوديته الى وجود آخر لا تحوجه ذاته وسنبين فى بحث التشكيكات
التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود
مما يلحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات والتقدم والتاخر والوجوب والامكان والجوهرية
والعرضية والتمام والنقص لا بامر زايد عليها عارض لها وتصوره يحتاج الى ذهن ثاقب وطبع لطيف و
والعجب من الخطيب الرازى حيث ذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون
الوجودات متساوية فى اللوازم فكانه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم والتساوى فى الحقيقة والعجب
من ذلك انه صرح فى بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك مع اصراره على شبهته التى
نعم انما فى المتانة بحيث لا يعتريها شك وهى ما مر من ان الوجود ان اقتضى العروض او التجرد يتساوى

الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوى
وللشاهي — فى المفهوم والتساوى فى الحقيقة والذات ومن الناس من توهم ان الوجود اذا كان زائدا فهو المطلوب والا فاختلافه فى
اللاعروض والعروض على تقدير التواطؤ محال وعلى تقدير التشكيك فلانه لا يستلزمه العروض فى الكل فيقال
له كلاهما فاسد اما الاول فلان المتواطى ربما لا يكون ذاتيا لما تحته من الوجودات المختلفة فى العروض و
واللاعروض ومطلوبك زيادة الوجود الخاص وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود
الانتزاعى وجودا قيوما بذاته لكونه حقيقة مخالفة لساير المعروضات من الوجودات الخاصة ذوى
الهيئات خصوصا على مذهبنا من كونه اصل الحقيقة الوجودية وغيره من الوجودات تجليات وجهه
وجماله واشعة نوره وكماله وظلال قهره وجلاله واما الثانى فلان فى وجوب كون المشكك خارجا عن
حقائق افراده ومراتب حصصه كلاما سياتيك ان شاء الله العزيز **فصل فى ان الواجب لذاته واجب من**
جميع جهاته المقصود من هذا ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية فان كل ما يمكن له بالامكان العام
فهو واجب له ومن فروع هذه الخاصية انه ليس له حالة منتظرة فان ذلك اصل يترتب عليه هذا الحكم وليس
هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فان ذلك هو الذى يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا لاتصاف
المفارقات النورية به اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كالية يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقق الامكان الاستعدادى
فيه والانفعال عن عالم الحركة والاوضاع الجرمانية وذلك يوجب تجسمه وتكدره مع كونه مجردا نوريا هف و
للاصل المذكور حجتان احدهما انا لو فرضنا ان الواجب تعالى لو كان له بالقياس الى صفة كالية جهة
امكانية بحسب ذاته بذاته للزم التركيب فى ذاته وهو مما ستطلع على استحالته فى الفصل التالى لهذا الفصل فيلزم
ان يكون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الكالية وجوبا وضرورة لا امكانا وجوازا وثانيهما ان ذاته لو لم يكن
كافية فيما له من الصفات لكان شئ من صفاته حاصلا له تعالى من غيره فيكون حضور ذلك الغير ووجوده
علة لوجود المعلول وعدمها لعدمه وشيئيتها لشيئيته واذا كان كذلك لم يكن فانه نعم اذا اعتبرت من
حيث هى بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او يجب مع عدمها فان
كان الوجوب مع وجود تلك الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هى هى
بلا اعتبار حضور الغير ولو جعلت القضية وصفية لم يكن الوجوب له ذاتيا ازليا وان كان مع عدمها
لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبته ولو جعلت الضرورة مقيدة لم يكن ذاتية ازلية تعالى عن ذلك علوا كبيرا
واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف **بحث وتحصيل** وههنا ايراد مشهور
وهو انه غاية ما لزم من هذا الدليل ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب فى ذاته او
تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة
ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اريد به اعتبارها مع عدم الغير فى نفس الامر
وجودا او عدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالى ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذ
كور والمح جاز ان يستلزم محالا آخر وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر بطلانه فالاولى ان يقرر الحجة
المذكورة هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هى هى بلا شرط اى مع قطع النظر عن

الغير وجودا وعدما فانما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو ممتنع لاستحالة وجود المعلول
مع قطع النظر عن وجود العلة او بعدم تلك الصفة وهو ايضا ممتنع بعين ما ذكرناه ولا يجوز ان وجوب الذات لا يخ
فى نفس الامر عن هذين الامرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوبه للذات ايضا
مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو تالى الشرطية ثبت الملازمة وبطلان التالى معلوم
فيلزم بطلان المقدم وليس لقائل ان يقول عدم اعتبار العلة وجودا وعدما ليس اعتبار العدم وجودها
وعدم عدمها حتى ينافى تحصل معلولها وجودا او عدما والحاصل ان عدم اعتبار العلة بحسب العقل
لا ينافى حصول المعلول فى الواقع وايضا كما ان اعتبار الماهية من حيث هى هى ليس اعتبار الوجود معها
او عدمه ومع ذلك لا يخ الماهية عن احدهما فى الواقع فكذا الشئ فى الفرض المذكور نقول اعتبار ذات الواجب
بلا اعتبار وجود صفته وما يكون سببا له وعدمها او ما يتحصل ذلك العدم به لا ينافى حصول احد
الطرفين والسبب المقوم له لانا نقول مرتبة الماهيات التى يعرضها الفعلية والتحقق من خارج ليست
وعاء الكون الواقعى لشئ ولا لعدمه اذ لا يحصل لها امر غير ذاتها وذاتياتها اثباتا ونفيا ولا علاقة
لها مع غيرها وجودا وعدما فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير وان كان ما يتحقق
لها غير منفك عنها فى الواقع بخلاف الوجود الذى هو عين الواقع لغاية فعليته وفرط تحصله فلا
يمكن ان يكون مرتبة بحيث لا يكون لها تعلق بشئ لا وجودا ولا عدما كيف وهو ينبوع الوجود
ومنشأ الاكوان وملاك طرد الاعدام ورفع الفقدان ودفع البطلان عن الاشياء القابلة للوجود
فمرتبة وجوده فى ذاته اما بعينه مرتبة وجود معنى آخر كما فى صفاته الكمالية له تعالى اذ هى التى درجتها
فى الوجود درجة ذاته تعالى بذاته او مرتبة عدمه لقصوره ذاته فى الوجود فلا يساوق الواجب فيه
ولا يسع له الا ان يكون متأخرا عنه بمراحل لائقة به فيكون عدمه سابقا على وجوده بتلك المراحل
تضاعف الامكانات وتعداد مراتب النزول لاجل تضاعف التنزلات والقصورات عن الوجود
التام الغنى عما عداه بالذات فقد ثبت ان كل صفة مفروضة له تعالى يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته
اما الوجود او العدم واياما كان لزم اعتبار علته معه اذ كان حصول ذى السبب وجودا وعدما
مستفادا من حصول سببه وجودا وعدما فكذلك اعتباره وتعقله مستفادان من اعتبار سببه وتعقله
كذلك هذا غاية ما يتأتى لاحد من الكلام فى هذا المرام ومما يقال فيه ان هذا الحكم منقوض بالنسب
والاضافات اللاحقة لذات المبدأ تعالى لجريان الحجة المذكورة فيها فيلزم ان يكون تلك الاضافات
واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها وان يمتنع تجددها وتبدلها عليه
مع ان ذات الواجب غير كافية فى حصولها لتوقفها على امور مغايرة متجددة متعاقبة خارجة عن الذات
مفروضة وهذا مما التزمه الشيخ الرئيس فى الالهيات الشفاء حيث قال ولا يبالى بان يكون ذاته ماخوذة
مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته
ولا يرتضى به من استنار قلبه بانوار الحكمة المتعالية وان قبله كثير من الاتباع والمقلدين كصاحب
حواشى التجريد وغيره حيث قالوا بان واجب الوجود بالذات قد يعرض له الامكان بالقياس الى الغير

والغير ايضا امكان بالغير لقياس اليه وان امتنع عليه الامكان بالذات والامكان بالغير ايضا ولم يتفطنوا
بان الواجب بالذات كما انه واجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه وهى ايضا واجبة
الحصول له تعالى لان وجوبها لها روابط فيضه وجوده نعم لو تصور هيهنا واجب وجود اخر او ممكنات
اخر مستندة الى واجب وجود اخر لكان لما ذكروه وجه صحة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان وجوب
وجود الاشياء مما ليس الا منه تعالى فكما ان لها وجوب بالغير الذى هو مبدعها وموجبها فكذا لها وجوب
بالقياس الى ذلك الغير ووجوب له ايضا اذ الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشئ بالنظر الى الغير
على سبيل الاستدعاء الذاتى ويرجع الى ان الغير يأبى الا ان يكون الشئ واجب الحصول سواء كان من جهة
الاقتضاء والفيضان او من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقارى من حيث كون الشئ دنى
الوجود ظل الجوهر استنادى الحقيقة تعلقى الذات وهذا لا ينفك عن كون الشئ واجب الحصول
للغير الذى هو ينبوع فيضه وسحاب رشحه وبحر نداه فالممكن مع ذاته بالامكان والحرمان ومع جاعله التام
بالوجوب والضرورة سواء اخذ هذا التصوف والا لحاق والالجام من قبل ذاته الفاقرة الرشحية التعلقية
او من قبل اقتضاء مبدعه الفياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق ان اضافات ذات الواجب
تعالى الى الممكنات ونسبه الخلاقية القيومية اليها واضواءه الساطعة على الذوات القابلة للوجود ليست
متأخرة عن تلك الماهيات الممكنة وليست اضافته كسائر الاضافات التى يكون بين الاشياء ويكون متأخرة
عن المنسوب والمنسوب اليه بل انما يكون مصداق صفاته الاضافية ذاته بذاته كافيه لانتزاع النسبة
والمنسوب اليه فكما ان بعلمه الاجمالى الكمالى يعلم جميع الاشياء ونسبتها اليه تعالى وبقدرته التامة
الكاملة يقيم جميع المقدورات فكذا ذاته كافية فى انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبها
واضافتها اليه تعالى فليس فى عالم الهية وصقع ربوبيته شئ من المعانى العدمية كالعدم والامكان
والقلة والهزل والحدوث والزوال والتجدد والتصرم والفقر والعجز من الشيخ وشدة تورطه فى العلوم وقوة
حدسه وذكائه فى المعارف انه قد اراد لكن فهم هذا المعنى والعجب من ذلك انه مما قد نطق به
غير الشفاء حيث ذكر فى التعليقات ان الاشياء كلها واجبات للاول تعالى فليس هناك امكان البتة وفى كتاب
اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول تصريحات واضحة بان الممكنات كلها حاضرة عند المبدأ الاول على
البت واما ما يرى من تجدد الاشياء وتعاقبها وتغيرها فهذا بالقياس الى بعض اوعية الوجود فان الزوال
والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبة عن بعض اخر فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الاشياء
الحافظ لكل المراتب ولا انحاء وسيأتى تحقيق هذا المقام من ذى قبل ان شاء الله المفضال المنعام

فصل فى ان واجب الوجود واحد لا بمعنى ان نوعه منحصر فى شخصه على ما توهم اذ لا نوع لحقيقة الوجود
كان تجرد كونه متشخصا بنفس ذاته لا يوجب استحالة واجب وجود اخر من دون ان رجوع الى البرهان كما زعمه
بعض الناس حيث قال ان ما بينا من ان التعين نفس حقيقته يكفى فى اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس
مهية شئ كان نوعه منحصرا فى شخصه بالضرورة وانما قلنا لا يكفى فى ذلك لاحتمال الوهم ان يكون هناك حقائق
متخالفة واجبة الوجود تعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استيناف برهان على تفرد واجب الوجود

في معنى واجب الوجود فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم ومتغايرين
بحسب ذاتيهما بامر من الامور وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة في شيء منهما فيكون وجوب الوجود
المشترك بينهما خارجا عن حقيقة احدهما وهو مستحيل لما سترى ان وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب
واما ان يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه والتركيب يستلزم الاحتياج الى الاجزاء وكل محتاج ممكن
واما ان يكون خارجا عن الحقيقة فيلزم ان يكون الواجب في تعينه محتاجا الى غيره لان تعين الشيء اذا كان
زائدا على حقيقته عرضيا لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل اما بذات الشيء وهو
ممتنع لان العلة بتعينها سابق على المعلول وتعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما بغير ذات الشيء
فيكون محتاجا اليه في وجوده كما في تعينه اذ التعين للشيء اما عين وجوده او في مرتبة وجوده والاحتياج
في الوجود ينافي كون الشيء واجبا بالذات قيل ههنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب
الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة انها صفة وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه
فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس ذات كل منهما انه صفة
وجوب الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ونحن نقول ان معنى كلام
الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق للموجودية ومحكي عنها
بالوجود بلا انضمام امر او ملاحظة حيثية اخرى اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية نعم
ذا الذات كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصوري للجسم من حيث انه جسم وقد تعقل
المتصل شيئا ذلك الشيء هو الموصوف بكونه متصلا كالمادة فكذلك قد يعقل واجب الوجود نفس واجب
الوجود وقد يعقل شيئا ذلك الشيء واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه والمحكي عنه في الاول
حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى هي صفة قائمة به وكل واجب الوجود لم يكن بحسب
صرف حقيقته ونفس مهيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود لا في مرتبة
ذاته بل بحسب درجة متأخرة عن درجة ذاتها من حيث هي هي حتى يكون وجوب الوجود عرضيا لا ذاتيا
لها فنفس اتصافها به ولحوقه بها يحتاج الى سبب اذ كل عرضي كذلك فلا بد لها في اتصافها به من مرجح هنا
الامر والى جاعل يجعلها كذلك او يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى غير ذاتها اذ جاعلية الشيء لنفسه
في وجوده ووجوبه مما قد ابطلناها بالبرهان الشديد القوة فاذن تلك الحقيقة يكون في حد ذاتها
ممكنة وبالجاعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجبا لذاته فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب
الوجود لذاته لا انه شيء ذلك الشيء مما قد عرض لها واجب الوجود عروضا لزوميا او مفارقيا هذا

رجم شيطان وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة
لكن تتميم جميعها مما يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالمتأكد وان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو في حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره
ممكن وجوبه كوجوده يستفاد من الغير وهذه المقدمة مما ينساق اليها البرهان ويتضح بها في كتب
اصل العلم والعرفان وقد اسلفنا الكلام القول فيها وبها يندفع ما تشوشت به طبايع الاكثرين وتبلدت
اذهانهم مما ينسب الى ابن كمونة وقد سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداء هذه الشبهة

الفريضة

الفريضة والعقدة العسيرة الحل واني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه زمانا وهي انه
لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود
بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في
المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما ووجه الاندفاع ان مفهوم
واجب الوجود لا يخ اما ان يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها اية حيثية
كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين مستحيل لان اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته مجرد
حيثية انتزاع الوجود والوجوب والفعلية والتمام فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه
واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى
وبحسبه التعبير عنه به مع قطع النظر عن اية حيثية واية جهة اخرى كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة
الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الامراض
المغيرة لها عن استقامتها يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون
مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة
كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام المهية لا من حيث عوارضها المختلفة المخصصة
او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالها
على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت
تلك الامور المتباينة متفقة في امر خارج نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها
الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا وموجوديتها باعتبار نسبتها
الى الوجود القائم بنفسه او كانت متفقة في مفهوم سلبي كالحكم على ما سوى الواجب تعالى بالامكان لاشتراكها
في سلب ضرورتي الوجود والعدم لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه التي ذكرناها من الجهات
الاتفاقية فلا يتصور الحكم فيها بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية او عرضية فاذا حكمنا على امور متباينة
الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها في انفسها بلا انضمام امر اخر واعتبار جهة اخرى غير انفسها فلا بد
هناك من ما به الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعي التركيب بحسب جوهر الذات من امرين
احدهما يجري مجرى الجنس والمادة والاخر يجري مجرى الفصل او الصورة والتركيب باي وجه كان ينافي
كون الشيء واجب الوجود بالذات بل نقول اذا نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي
المعلوم بديهة اذا تاملنا النظر والبحث الى ان حقيقته وما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق
والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا انقسام اذ كل ما وجوده هذا الوجود
فرضا لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر له ايضا هذا الوجود فرضا مباينة اصلا وتغاير فلا يكون
اثنان بل يكون هناك ذات واحد ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله قدره
بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء فوجوب
وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجوديته

الممكنات به كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد برهان عرشي ولنا بتأييد الله وملكوته برهان آخر عرشي على توحيد الواجب تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور يستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا الى غيره كما مر من البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا والا يلزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او لا وقد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجيء ثم نقول يلزم ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا واجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق الحمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل او عادما لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيتحقق في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان والامتناع وبالجملة ينتظم ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا مفاد ما مر في الفصل السابق ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب تعالى وان كان في غيره يكون مترشحا عنه فايضا من لدنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية كما مر من ان الملازمة بين الشيئين لا تنفك عن معلولية احدهما للآخر او معلولية كل منهما لامر ثالث فعلى اي واحد من التقديرين يلزم معلولية الواجب وهو خلاف فرض الواجبية لهما فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصيل لا يكون هو للآخر ولا منبعثا عنه ومترشحا من لدنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشأة كمالية وفاقدا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل واحد منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب والكمال بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد شيء آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي فالواجب الوجود يجب ان يكون من فرط التحصل وكمال الوجود جامعا لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود للوجود بما هو موجود فلا مكافئ له في الوجود ولا فضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية والمقدمات المطوية المتفرقة في مواضع هذا الكتاب لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين الشديدة القوة **فصل** في استيناف القول في الجهات الثلث ودفع شكوك قيلت في لزومها ان من التشكيكات العرشية في هذه الجهات العقلية التي هي مناط العقود ومواد الحجج لا يخرج عنها شيء من الاحكام والا وصاف ان الوجود الواجبي لو كان ملزوما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب بعلته فيتقدم على هذا الوجوب وجوب آخر لا الى نهاية والجواب على ما ذكره الحكيم الطوسي قدس سره انه لا يلزم من كون الواجب لازما كونه معلولا فان الحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة تحصل في العقل من اسناد بعض المتصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها

معقولات للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للامور التي يسند اليها او معلولا لها كما ان تصور زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب ومنها ان نقيض الوجوب هو اللاوجوب عدمي فيكون هو ثبوتيا وايضا هو تأكد الوجود فكيف يكون عدميا والجواب انه ليس عدميا بمعنى العدم المطلق او بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شيء بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن والنقيضان وان اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كليا على الموجودات العينية اليس الممتنع والممكن نقيضين فاحدهما وهو الممتنع معدوم وليس يلزم ان يكون كل ممكن بالامكان العام موجودا في الخارج بل ربما لا يوجد الا في الذهن ومنها ان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم بل انما المثبت له نعم اذا كان بعض الامور الذهنية كالعمى مثلا ثابتا في الخارج لشيء ومن المشهورات المسلمة ان وجود الصفة في نفسها هو وجودها للموصوف بها بعينه فاذن يكون لمثل هذا الامر وجود عيني فيكون من قبيل الاعراض الموجودة في الخارج والعقل يتأبى من عد هذا المفهوم وامثاله من الموجودات العينية فضلا عن جعله من الاعراض والجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنيي الوجود الرابطي وان احدهما هو الوجود الثابت في الهليات المركبة غير الاخر وهو وجود الاعراض والصور الحالة وان قولنا وجود ج مثلا هو بعينه وجوده لب معناه غير معنى قولنا وجود ج في نفسه هو انه موجود لب وان ج في الاول لا بد ان يكون من الامور الموجودة في انفسها لا بالعرض بخلاف الثاني ومن لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل ربما تسلم الفساد اللازم ومن حقق الامر يعرف انه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه بحسب الاعيان ممكن الوجود الرابطي بالقياس الى الغير ومن هيهنا ايضا نشأت الشبهة التي اوردها طائفة من اهل التشغب والجدال على المحصلين من الفلاسفة العظام وهي انه اذا لم يكن للامكان صورة في الاعيان لم يكن الممكن ممكنا الا في الاذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الاعيان فيلزم ان يكون الممكن في الخارج اما ممتنعا او واجبا لعدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية ولك ان تدفعها بما تحصلت انه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الاعيان ان يكون ذلك المفهوم واقعا في الاعيان وايضا يجري هذا الاحتجاج في الامتناع وليس لامتناع الممتنع صورة في الاعيان فالحل ما ذكرناه

تصالح اتفاقي ان ما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول الحكم بوجود هذه المعاني العامية كالوجوب والامكان والعلية والتقدم ونظائرها وانهم يخالفون الاقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بان نحو وجود هذه المعاني انما هو بملاحظة العقل واعتباره فنشأ ذلك ما حققناه في التحقيق وعند التفتيش لا تخالف بين الرأيين ولا مناقضة بين القولين فان وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الاعيان وقد دريت ان الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرنا يحمل كلام ارسطو واتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتاخرين سيما الشيخ المتاله صاحب الاشراق برد الله مضجعه ومما حققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية من ان عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي وهما مفاد لا امكان له وامكانه لا يقتضي كون الامكان ثبوتيا فان كل عدم فانه يتعرف ويتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت وما له ثبوت

نهو ثابت فانه اعنى به اثبات ان الامكان من الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر وان عنى انه ليس من الاعدام بل من

المحمولات العقلية على الماهيات العقلية والعينية فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام ومعنى امكانه

لا سلب الوجود العينى عن مفهوم الامكان ومعنى لا امكانه عدم صدق الامكان عليه كما فى ساير الطبايع الذهنية

التى هى اوصاف الاشياء ولا يحمل عليها الوجود فى الاعيان وعدم حمل الموجود على شىء لا ينافى حمله على الاشياء العينية

وصدقه عليها وهذا احد معنيى الوجود الرابطى واما التعريف بالوجود فانما يلزم منه العدم لكونه سلب الوجود

لا فى مطلق السلوب للاشياء فان من السلب سلب طبيعة العدم فضلا عن طبيعة اخرى نعم لا يكون المسلوب سلبا

لسلبه فيكون ثبوتيا اضافيا وهو المعتبر فى تحديد السلب بهذه الطبيعة الاطلاقية كما فى الشفاء ان الثبوتى

به الاضافى المطلق اعم من ان يكون حقيقيا فى نفسه او بالاضافة فقط فيقع جزءا من بيان السلب لا انه موجود فى السلب

كما ذهب اليه بعض اتباع المشائين من مفسرى كلام ارسطاطاليس فالمسلوب يستحيل ان يوجد مع سلبه ومن قال انه

جزء من الحمولات الاعدام تعرف بملكاتها فالبصر يعنى به ان البصر موجود مع العمى بل يريد ان العمى لا يمكن ان يحد الا باضافة

السلب الى البصر فى حده فيكون البصر جزءا من البيان لا من نفس العمى ويستعمل فى مباحث الماهيات انه قد يزيد على

الحدود ومنها ان جعل الامكان وشبهه واشباههما من المعانى العقلية انما يقطع لزوم التسلسل المتولد

الى لا نهاية فى الخارج وليس يحسم لزوم التسلسل فى اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية فان اتصاف الشىء بالا

يلزم ان يكون على سبيل اللزوم ولا لزم جواز الانقلاب فيكون لامكان الشىء وجوب فى العقل واتصافه بذلك الوجوب

على سبيل الوجوب وهكذا الى غير النهاية على ان كون الاتصاف بالامكان على اى حال من عناصر العقود يوجب الامتناع

ايضا والجواب ان التسلسل هيهنا بمعنى لا يقف لانه حاصل من اعمال الذهن من غير ان ينساق اليه الامر بحسب نفسه

وينقطع بانقطاع الاعتبار العقلى وتحقيق هذا المقام ان كون الشىء معقولا منظورا فيه للعقل غير كونه آلة للعقل

فى تعقله اذ لا ينظر فيه بل انما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلا اذا عقلنا الانسان مثلا بصورة فى عقلنا ويكون

معقولنا الانسان فنحن لم ننظر فى الصورة التى بها نعقل الانسان ولا نحكم عليها بحكم ولا نحكم عليها حين حكمنا على

الانسان انه جوهر يكون ما جوهرا او عرضا ثم اذا نظرنا فى تلك الصورة الحاصلة وجعلنا ما معقولة منظورا اليها

وجدناها عرضا قائما بغيرها لو ما وجد فى كلام اهل التحقيق ان الصورة الحاصلة فى العقل هى المعقولة بالذات لا ما هو

عن التصور معنوا بذلك انها فى كونها معقولة لا يحتاج الى صورة اخرى تكون هى آلة لادراكها لا انا اذا عقلنا ماهية

الانسان وحكمنا عليه بكونه جوهرا جوهرانيا جرميا يكون المنظور اليه هو الصورة العقلية التى من جملة الكيفيات

النفسانية لان هذا بين الفساد وكذلك الامكان ومقابلاه كالالة للقوة العاقلة بها يتعرف حال الماهيات

بحسب نحوى وجودهما وكيف يعرض لها لا ينظر فى هذه الملاحظة الى كون شىء من الثلثة موجودا او معدوما

ممكنا او واجبا او ممتنعا ثم ان التفت العقل الى شىء منها ونظر فى وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار امكانا

لشىء ولا وجوبا ولا امتناعا له بل كان عرضا موجودا فى محل هو العقل وممكنا فى ذاته فما كان قبل هذا وجوبا

مثلا او امكانا صار شيئا ممكنا وهكذا قياس المعانى الحرفية والمفهومات الادوية اذا صارت منظورا اليها

معقولة بالقصد محكوما عليها او بها انقلبت اسمية استقلالية بعد ما كانت حرفية تعلقية وهذا الانقلاب غير

مستحيل لانه كانقلاب المادة الى الصورة والجنس الى الفصل والقوة الى الفعل والناقص الى التام لا كانقلاب الصورة

الى الصورة

الى الصورة والنوع المحصل الى النوع المحصل لان الروابط والادوات حين كونها كذلك ليست شيئا من الاشياء المحصلة التامة

بل نسب الى الاشياء وفرق بين الشىء ونسبة الشىء وكذا فرق بين كون الشىء شيئا او قوة على شىء اذ القوة بما هى قوة ليست

شيئا من الاشياء اصلا اللهم الا باعتبار اخفى اعتبار كونه قوة محققة بغير الامر الى ما لا جهة فيه سوى كونه قوة كالهيولى الاولى

التى لا تركيب فيها من جهتين يكون باحدهما بالقوة وبالاخرى بالفعل وما قرع سمعك ان المعنى الادوى كالوجود النسبى والا

كالوجود المحمول هما متباينان بالذات يراد به ما افدناك تحقيقه لا ان هاهنا امرين متباينين فان الرابطة لا ذات لها اصلا كالمرآة

التى لا لون لها ولا حقيقة اصلا ولهذا تقبل الالوان وتظهر به الحقائق والتباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان

من غير ان يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة يتغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل واللامحصل

الذى له ان يصير محصلا والشىء واللاشىء الذى فى قوته ان يصير شيئا فائدة واذا تحققت الامر فى هذه المعانى

انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل فجعله اسلوبا مطردا فى جميع الطبايع العامة المتكررة كالوحدة والوجود واللزوم

ومضاهياتها سواء كانت بازائها فى الاعيان شىء ام لا فان الوجود والوحدة مع ان حقيقتهما واقعة فى الاعيان بل حقيقة

الوجود هى احق الاشياء بالوقوع العينى لكن مفهوما ما من المعانى المتكررة فى العقل فان لحقيقة الوجود موجودية و

لموجوديتها موجودية اخرى وهكذا الى ان يعتبرها العقل لكن مصداق هذه الاتصافات الغير المتناهية بحسب

اعتبار العقل حقيقة الوجود التى هى بنفسها موجودة وكذا الكلام فى الوحدة فان رجع احد وقال ان العقل يجد ان شيئا

من اللزومات الصحيحة الانتزاع الى لا نهاية لو لم يكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك عن الملزوم الاول لانسدت الملا

الاولى فيجب ان يصدق الحكم الايجابى الاستغراقى باللزوم على كل لزوم لزوم الى لا نهاية والموجبة تستدعى وجود المو

فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات لايجابات صادقة قلنا له الم تتذكر ما بيناه لك وسقنا اليه فطانتك

كيلا تعمل رويتك فى ان اللزوم انما يكون لزوما اذا اعتبر رابطة لا مفهوما من المفهومات فاذن هو بما هو لزوم ليس

بشىء من الاشياء حتى يحكم عليه بلزوم او عدم لزوم ثم اذا لوحظ بما هو مفهوم ما من المفهومات ووصف ما من الاو

اسوف فالنظر فى لزومه او لا لزومه فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم ليس الا اللزوم الملتفت اليه والمنظور

فيه بالذات لا بما هو لزوم ولا لزوم فكل لزوم ملتفتا اليه منظورا فيه بالذات فلا محالة ينقطع خطرات

الاوهام فى مرتبة من المراتب وهذا اولى مما تجشمه صاحب حواشى التجريد فى تنقيح هذه العقدة ان تلك اللزومات

موجودة فى نفس الامر بوجود ما ينتزع هى منه وليست موجودة بصور متغايرة والوجود الذى هو مقتضى صدق المو

اعم من الثانى فان الموجبة اذا كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها فى الخارج اعم من ان يكون بصورة

بخصه كوجود الجسم او لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصا

كما اذا كان احد نصفى المتصل حارا والاخر باردا فيصدق الايجاب الخارجى عليه وان كانت ذهنية اقتضى صدقها

وجود الموضوع فى الذهن على احد الانحاء وكما ان خصوص القضية الخارجية قد يقتضى نحوا خاصا من الوجود

كالحكم بالتحيز فانه يقتضى الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فانه يقتضى النحو الخاص كذلك

خصوصيات الاحكام الذهنية قد يقتضى خصوصيات الوجود وكما ان المطلقة يقتضى وجود الموضوع

بالفعل والحكم الممكنة بالامكان والدائمة بالدوام تقول ايضا لزوم شىء لاخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل

من احد الطرفين بخصوصه دون الاخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه

بحيث يصح ان ينتزع منه انقطاع الامتداد فانقطاع الامتداد بحسب كونه يصح الانتزاع منه لازم لوجوده بالفعل وقد يكون
من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع ومن هذا القبيل لزوم اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه
من شيء الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من الوجود اى صحة انتزاعه من موجود بالفعل كان
القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود الموضوع انتهى كلامه وخالف ذلك لانه مع كونه قد مضى نفسه وبالغ في التلذذ
لم يبلغ كلامه هذا الاجداء لان اللزوم لم يكونه يصح الانتزاع عن شيء بالقوة من غير ان يصير منتزعا بالفعل لا يصح ان
يقع موضوعا للايجاب ويحكم عليه باللزوم او اللالزوم لانه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة في الملحوظية
واذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم صار مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل الملحوظة بالقصد فلها هنا
الاعتبار وجود في نفسه وان كان في النفس وليس بهذا الاعتبار موجودا بالعرض انتزاعيا بل حقيقيا ذهنيا فنحو
وجود ما ينتزع منه من قبيل الاول الذي يمتنع ان يكون موضوعا للحكم ايجابيا بل ولا سلبيا ايضا ووجود الموصوف
لا يمكن ان يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية او انتزاعية والا لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي
فان وجود السماء مثلا في ذاتها غير وجود الفوقية الثابتة لذات السماء في مرتبة وجود ذاتها سماء الا غير وانما
الفوقية نعرضها بحسب وجودتان لها يكون متاخرا عن وجود ذاتها لذاتها فالحق على ما قررنا ان اللزوم لم يتحقق
رابطي يكفي في كون احد الشيئين لازما والاخر ملزوما وهذا النحو من الوجود الرابطي وان كان منسوبا الى الناظر نفسه
اذا كان اتصاف الملزوم بالامر اللازم في الخارج لكن ليس هو نحو وجود اللازم في نفسه لان نحو وجوده في
والحصول الذي يليق به حين تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطا بين شيئين بل عند ملاحظة مهيته
وحقيقته في نفسه ليس الا في ظرف الذهن وان كانت ملاحظته في نفسه لا ينفك عن اتصافه بكونه رابطة
بين شيئين وهذا كما في ملاحظة السلوب والاعدام فانها وان كانت حقيقتها سلوب الاشياء واعدامها
لكن للعقل ان يلحظها كذلك ولذا صارت معقولة ثم عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوبا
واعداما لا ان مهيتها كما التعقد ان الوجود مما يقع ظله العمومي لانبساطه على جميع المهيات والمفهومات
حتى على مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع النقيضين بمفهوم المعنى الرابطي معنى رابطي بحسب الحمل الذاتي
الاولي لا بحسب الحمل الشايع الصناعي فتدبر فيه ثم ان في كلامه بعضا من مواضع الانظار اما اولا فلان ابعاد
المتصل الواحد قبل ان يقع فيه كثرة واثنينية بنحو من انحاء القسمة الخارجية ولو بحسب اختلاف عرضين قارين
لا يمكن الحكم الايجابي عليها بشيء حكما صادقا بحسب الخارج فاذا احدثت الاثنينية الخارجية صار كل واحد
منها الموجود في الخارج وقبل القسمة ليس شيء منها موجودا اصلا انما الموجود هو المادة القابلة لها بعد وجودها
المستعدة لها بعد وجودها المستعد لها قبل حدوثها ثم الوجود على رأيه امر عقلي انتزاعي نسبي لا يحصل
له الا بما ينتزع منه فيكون واحدا بوحدة ما ينتزع منه فيكون متكثرا بكثرته فكيف يكون الاشياء المتعددة من
حيث تعددها موجودة بوجود واحد واما ثانيا فلان خصوصيات الاحكام وان اقتضت خصوصيات
الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكفي في الحكم على شيء بحال خارجي وجوده الانتزاعي بل نقول ما ذكره من ان
خصوصيات الاحكام مما يقتضي خصوصيات الوجود للموضوعات ينافي ما فرعه عليه من الاكتفاء في الحكم
على شيء بحال واقعي بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة وبعد ان يخرج من القوة وبعد ان يخرج من القوة

او غير قابلين

الى الف

الى الفعل يكون ظرف تحققه ومعنا ثبوته الذهن فقط دون الخارج واما ثالثا فلان طبيعة القضية الممكنة وان
لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في الاعيان لكنها اقتضت الوجود بالفعل في الذهن على وفاق ساير القضايا
ولا شك ان القضايا التي كلامنا فيها اشد استحقاقا واستدعاء لوجود الموضوع من الممكنات فكيف يتصور
الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه الى عدم الثبوت لا خارجا ولا ذهنا الا بعد
يصير منظورا اليه واما رابعا فلان عدم اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل ليس معناه انه يمكن لنا ان نحكم
على زيد بانه كاتب بالامكان من غير ان يكون موجودا في الاعيان كيف والكتابة بالامكان حال خارجي لزيد
والحال الخارجي لشيء لا ينفك عن وجوده الخارجي بل معناه ان القضية الممكنة من جهة امكان الاتصاف بالمحمول
لا يستدعي وجود الموضوع اي كيفية الرابطة اذا كان امكانا فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها امكانا
لا يستدعي الوجود للموضوع بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما وهذا لا يستلزم عدم اقتضائها له من حيثية
اخرى كاعتبار اصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم
عدم اقتضاء نفس الحكم له والكلام في نفس الاحكام لا في جهاتها على ان الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة

فصل

في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الامكان ان لفظ الامكان في استعمالات الجمهور من الناس يقع على ما في
قوة سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد والامتناع هو ضرورة انتفاء الموضوع
في نفسه او ضرورة عدم النسبة وبالجملة ضرورة الجانب المخالف بالقياس الى احد هذين الامرين فصار معنى الامكان
بحسب استعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل وانما يوصف به النسبة المتحققة على طريقة المجاز من باب وصف الشيء
بحال متعلقه العين الواقع في نفس الامر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع والممكن واقع على الواجب وعلى ما ليس بواجب
ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله لا على ان هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الامر لان ما في نفس الامر اما الوجوب
او الامكان وانما ذلك في تصور العقل وادراكه مفهوما جامعا لهما وفي نفس الامر وبحسب الواقع ليس الا
احد الامرين لا طبيعة مبهمة متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله ولذلك ليس هو مادة بل جهة
ثم انصرف من الوضع الاول بان اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الايجاب كما في الوضع الاول وتارة في طرف
السلب اذ من شان الامتناع الدخول على كل منهما فوقع على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع وتخلى عن
الواجب فصار الامكان مقابلا لكل من ضرورتي الجانبين اذ بحسب دخوله على الايجاب يقابل ضرورة السلب
وبحسب دخوله على السلب قابل ضرورة الايجاب وطال لزوم وقوع الامكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه
جميعا وضع منقولا خاصيا لسلب الضرورة في جانبي الايجاب والسلب جميعا وهو الامكان الحقيقي المقابل للضرورات
جميعا وهو اخص من المعنى الاول فكان الاول امكانا عاما او عاميا والثاني خاصا او خاصيا بحسب الوجهين وصارت
الاشياء بحسبه على ثلثة اقسام واجب وممتنع وممكن كما كانت بحسب المفهوم الاول قسمين واجبا وممكنا او
ممتنعا وممكنا ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت او وصفية او وقتية وهو احق
باسم الامكان من المعنيين السابقين لان هذا المعنى من الممكن اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب
والسلب كالكتابة للانسان لتساوي نسبة الطبيعة الانسانية الى وجودها وعدمها مهما له والضرورة
بشرط المحمول وان كانت مقابلة هذا الامكان بالاعتبار فربما يثبت في المادة لكنها يوصف بتلك الضرورة من

من حيث الوجود وبهذا الامكان من حيث المهية واخصّيته هذا المعنى من الذين قبله ليست الا بضرب من
التنبيه ونوع من المجاز وقد يطلق الامكان على معنى رابع وهو ما بحسب حال الشيء من ايجاب او سلب في الاستقبال
وهو الامكان الاستقبالي لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور اما موجودا او معدوما فالضرورة قد اخرجه
من حاق الوسط الى احد الطرفين ولذلك اعتبره فرقة من المنطقيين لان الباقي على الامكان الصرف ليس الا المنسوب
الى الاستقبال من الممكنات التي يجهل حالها ومن شرط منهم في هذا ان يكون معدوما في الحال فقد غفل عن
ان حسبانه ان جعله موجودا قد اخرجه الى ضرورة الوجود آت مثله فيهنا اذ فرض لعدم الحالي ايضا يخرجه
الى ضرورة العدم فان استضر بذلك فيستضر بهنا من ترجيح احدهما على الآخر اذ ليس من مرجح وهذا قول يناسبه النظر
المنطقي والانظار المحصه البحثة واما التحقيق الفلسفي فيعطي ان الممكن في الاستقبال ايضا لا يتجرد عن احدى
الضرورتين الوجوب باعتبار احد الطرفين والامتناع باعتبار مقابله من جهة ايجاب لعلة له كما في الحال فاذن معنى
الامكان واحد متساوي نسبته الى ما بحسب الحال او الاستقبال للممكن نعم الصدق والكذب لا يتعينان في الامكان
الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد تعين طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة
وعدمها واقعين واما الاستقبالي فقد نظر في تعين احد طرفيه اهو كذلك في الواقع ام لا وهذا ايضا بالقياس
الى علومنا الغير المحيطة بما في الازال والآباد جميعا لاجل الغفلة عن علوم المبادي واوائل الوجود فان علومهم علمية
احاطية ايجابية يقينية لا انها انفعالية امكانية ظنية انما الامكان والظن بحسب حال المهيات الغير المستندة
لشيء من طرفي الوجود والعدم وهو لا ينفك عن ايجاب الوجود الناشي من اقتضاء السبب التام والجمهور يظنون
كذلك في الواقع والتحقيق يأباه لان الممكن ممكن بذاته واجب بوجود علته وممتنع بعدمها فلا يعلم من الممكن
الا الامكان فلا يتصور ان يعلم منه انه واقع او غير واقع وان علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا وان
علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا فاذا وجود الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب
شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء لانه صار واجبا باعتبار وجود اسبابه والاول تعالى
يعلم الحوادث المستقبلة باسبابها لان الاسباب والعلل ترتقي الى الواجب الواجب وكل حادث ممكن فهو واجب
بسببه ولو لم يجب بسببه لما وجد وسببه ايضا واجب بغيره الى ان ينتهي الى مسبب الاسباب من غير سبب
فلما كان هو عالما بترتيب الاسباب كان عالما بلا وصمة شك والمنجم لما تفحص عن بعض اسباب الوجود ولم يطلع
على جميعها لا جرم يحكم بوجود الشيء ظنا وتخمينا لانه يجوز ان ما اطلع عليه ربما يعارضه مانع فلا يكون مادة
كل السبب بل بعض السبب مع انتفاع المصادمات والمعارضات فان اطلع على اكثر الاسباب قوي ظنه وان اطلع على الكل
حصل له العلم كما يعلم في الشتاء ان الهواء يسخن بعد ستة اشهر لان سبب الحر كون الشمس قريبا من سمت الراس
وذلك في وسط البروج الشمالية لسكان الاقاليم الشمالية ويعلم بحكم الاوضاع السماوية وعادة الله فيها
وسنة الله التي لا تبديل لها ان الشمس لا يتغير سيرها وانها سيعود الى الاسد بعد هذه المدة وبهذا سنزيدك
انضاحا لهذا من ذي قبل في كيفية علم الله بالمتغيرات ان شاء الله تعالى ثم قد يطلق الامكان ويراد به الامكان
الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والاعراض وهو كيفية استعدادية
من عوارض المادة يقبل التفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لاجل تحقق الاكثر والاقل مما لا بد

شدّ تا

منه

منه وليس هو من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معاني الامكان بل انه مما
يحدث بحدوث بعض الاسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول التمام مع
الابهام عند تعيين الامر على ما في فلسفتنا من ان نسبة المادة باستعدادها الى الشيء الحادث نسبة الناقص الى
التمام كما سيتضح في موضعه ان شاء الله تعالى وهذا الامكان لا يعد من الجهات بل يجعل محمولا او جزءه فصل فيه
ارجاع الكلام الى احكام هذه المفهومات العقلية التي هي مواد العقود على اسلوب آخر ان كلا من هذه الطبائع العقلية
يحتمل في بادي الامر ان يكون بالذات او بالغير او بالقياس الى الغير ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بان الامكان
لا يكون بالغير بل بالذات وبالقياس الى الغير فسقط من الاحتمالات التسعة واحد فبقي المحققة منها ثمانية اعتبار
والثلثة التي هي بالذات من تلك الجملة منفصلة حقيقية حاصرة لجميع الطبائع والمفهومات بحسب نفس الامر ونبها
اللهم الا في الماهيات الامكانية فانها في مرتبة ذاتها من حيث هي لا يكون متصفة بامكانها التي هي حالها في نفس الامر
لا بحسب مرتبة مهيتها فانها من تلك الحيثية ليست الا هي نعم لما كان جميع السلوب صادقة في حق كل واحدة منها
من تلك الحيثية لنسبتها الى الى الاسلب نفسها بحقيقتها التصورية لا بطليتها البسيطة او المركبة لان ايجاب نفسها
او غيرها اياها ايضا مع الوجود فيصدق فيها من جملة السلوب سلب ضرورتي الوجود والعدم وكذا سلب سلبها
ايضا الا ان صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها لا على طريقة ايجاب تلك السلوب لها وبينهما
فرقان عظيم وحمل الامكان على المهية كنظيرها من قبيل الثاني دون الاول كيف فلو كان المقسم في الاقسام الثلثة
حال الشيء بالقياس الى الوجود والعدم بجميع الحيثيات والاعتبارات اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب اية
مرتبة منه لم يكن القسمة عقلية حاصرة فان المهية بحسب نفس مرتبتها ذاتها لم يكن لها شيء من الثلثة عند العقل
ولو سلم ثبوت شيء من الثلثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها ايضا مع ذلك الشيء ثابتة لنفسها فيكون نفسها
نفسها وذلك الشيء فلا يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقي المشتمل على منع الجمع ومنع الخلو حاصلا في الا قسام
الثلثة وكون بعض هذه الاقسام حاصلا في مرتبة ذات موضوعه كما في الواجب تعالى انما نشأ من خصوصية ان
لا باعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم فان مجرد ذلك لا يستدعي ان يكون الواجب بالذات مثلا مصداق
وجوب وجوده نفس مرتبة ذاته بذاته والا لما احتجنا بعد تحصيلنا الاقسام الى استيناف بيان وبرهان على كون
وجوب وجوده تعالى عين ذاته من دون صفة عارضة لذاته او اعتبار متأخر عن نفس ذاته تعالى وفرق بين
كون الذات مصدوقا عليها لصدق مفهوم وكونها مصداقا لصدقه فلا تنافي بين هذا الكلام وبين ما سنذكر
ان المهية الامكانية لا ينفك عنها الامكان في اية مرتبة اخذت فاعلم ان مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة
اقسام منها واجب يمتنع انفكاك المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعلية من الذات لثبوته لها وهو المفهوم تعالى
والضرورة هناك ذاتية ازلية ومنها نسب ضرورية للمحمول الى الموضوع لا يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له ككون
الانسان انسانا او حيوانا والضرورة فيهما مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا به ومنها نسب ضرورية تكون
لها علة هي نفس ذوات الموضوعات ككون المثلث ذا الزوايا القوائم وضرورتها ايضا ذاتية بالنظر الى اقتضاء ذات
الموضوع ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف وكذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في اقسام منها ما يمتنع الوجود
بالنظر الى ذاته من حيث هي لا بعلية واقتضاء منها كشريك الباري جل مجده والمعدوم المطلق والشر المحض ومنها

ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر الى ذاته بذاته لا بعلية منه لضرورة عدم ذلك المحمول عنه ككون الانسان جمادا ومنها
ما يمتنع وجود محمول له بالنظر الى ذاته بذاته ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الاربعة فردا فان اقتضا
للزوجية عين اقتضائها لنفي الفردية عنها وكذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب امورا ممكنة يصدق في كل منها
بحسب الامكان الخاص امكانان عامان موجب وسالب والموجب فيه يستلزم السالب ويكون العقد مركبا من
قضيتين موجبة وسالبة وامورا مركبة وضعا من الواجبين او الممتنعين او ضدين فان ضرورة الوجوب او العدم
لتلك المركبات ليست لذواتها بما هي مركبات بل لعلة وخصوصيات الاجزاء ولا شأن اللذان هما بالغير اي الوجوب
والامتناع انما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان البتة ولا احدهما لشيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات وقد
ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره ولما الثلثة التي هي بالقياس الى الغير فهي لا تصادم التي هي بالذات وتحقق
وان خالفها في المفهوم فالوجوب بالقياس الى الغير يعم جميع الموجودات اذ لا موجود الا وله علية او معلولية لشيء
اخر وكل من العلة والمعلول له وجوب بالقياس الى الاخر لان الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر
الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان الغير يأبى ذاته الا ان يكون للشيء ضرورة الوجود سواء
باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية ووجود تعلقي تعلق ظلي وقد وقع في الاحاديث الالهية يا موسى انا بدك اللازم
والامتناع بالقياس الى الغير يعرض كل موجود واجبا او ممكنا بالنسبة الى عدم معلوله او عدم علته او ما يلزم
عدم معلوله او عدم علته وكذا يعرض لكل معدوم بما هو معدوم ممتنع او ممكن بالنظر الى وجود معلوله او وجود
وبالجملة وجود ما يصادمه في وجوده والامكان مقيسا الى الغير لا يعرض للواجب القيوم بالقياس الى شيء من الموجودات
الممكنة انما يعرض له بالقياس الى المفروض واجبا اخر وبالقياس الى ما فرض من معلولات واجب اخر ويعرض ايضا
لموجودات ممكنة بعضها مقيسا الى بعض ولمعدومات ممكنة كذلك او لموجود ممكن مقيسا الى معدوم ممكن او بالعكس
كل ذلك بشرط ان لا يكون بين المقيس والمقاس اليه علاقة علية او معلولية ويعرض لامور ممتنعة بالذات بالقياس
الى معدومات اشياء ممكنة بالذات بالقياس وما يلزمها لعدم العلاقة الاستدعائية بينها **تنبيه** وجوب
بالقياس الى وجود المعلول عبارة من استدعائه بحسب وجوبها ان يكون هي مما وجب لها الوجود اما
كان في العلة الاولى او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى وجوب العلة كونها بتماميتها متابية ان يكون معلو
ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن ان المعلول له وجوب حاصل له من العلة فان هذا حال المعلول في
وان كان من جهة اعطاء العلة اياه ويعبر عنه بالوجوب بالغير ووجوب احد المعلولين لعلة واحدة بالقياس
الى الاخر عبارة عن كون الاخر يأبى ان يكون هذا غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير وهما جميعا مع
الالتفات الى ان هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق لان هذا حال شقيقه لا حالة والوجوب بالغير هو كون
الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب اعطاء الغير ذلك الا انه اعتبار في الشيء بحسب ما يلائم حال الغير عنه
ما يلحظ مقيسا اليه لا من حيث هو له في نفسه من قبل افاضة الغير وهذا وقع بحسب المفهوم في الفلسفة
العامية واما في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه ان كنت من اهل الطريق فوقع عدمهم المع واجب بالعلة وبالقياس
اليها جميعا بخلاف العلة فانها واجبة بالقياس الى المعلول لا به وكذا كل واحد من معلولي علة واحدة نظرا الى
الاخر والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير والامتناع بالقياس الى الغير ضرورة عدمه

بحسب استدعاء الغير وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المع بالنسبة الى عدم العلة او عدمه بالنسبة الى وجو
ويفترق عنه بالتحقق في عكس هاتين الصورتين وفي عدم احد معلولي علة واحدة بالقياس الى وجود الاخر او وجود
بالنظر الى عدم الاخر والامكان الخاص بالقياس الى الغير هو لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال
الغير وجوده او عدمه من ما يلحظ مقيسا اليه وهذا انما يتحقق في الاشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من
العلية والمعلولية او الاتفاق في معلولية علة واحدة **فصل** في ان الامكان يستحيل ان يكون بالغير لما تيقنت ان
قسمة الشيء الى الواجب والممكن والممتنع منفصلة حقيقية اذ كل مفهوم فهو في ذاته اما ضروري الوجود او
فاما ضروري العدم او لا وهما في التحقيق منفصلتان حقيقيتان كل واحدة منهما يتركب من الشيء ونقيضه
وهكذا حال كل قضية منفصلة يكون اجزاؤها اكثر من اثنين فانها تكون بالحقيقة منفصلتان او اكثر فالشيء باي
اعتبار وحيثية اخذ لا يكون الا احد هذه الثلثة فاذا كان حاله بحسب ذاته او بحسب وصفه مع قطع النظر عن تأثير
الغير فيه من جملة هذه الثلثة المنفصلة الامكان فلو فرض ان يكون له امكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر الى حيثية
واحدة امكانان احدهما بالغير والاخر بالذات بمعنى كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضائها له لاستحالة ذلك
كما سيظهر وهو من المستحيلات ان يكون امكان واحد مستندا الى الذات بالمعنى المذكور والى الغير جميعا كما مر في الو
من انه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات واما تحقق امكانين لشيء واحد باعتبار واحد فهو
مستبين الفساد فكما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان او عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه
من الذوات او الحيثيات المكثرة للذات ضرورتا وجود واحد او ضرورتا عدم واحد او لا ضرورتان لوجود واحد
وعدم واحد كيف وهذه المعاني طبايع ذهنية لا يتحصل الا بالاضافة ولا يتعدد كل منها الا بتعدد ما اضيفت
هي اليه فلو فرض امكان بالغير لشيء ما فهو مع عزل النظر عن الغير اما في حد ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه
امكانان وقد علمت بطلانه او ضروري احد الوجود والعدم فقد انقلب ذلك الغير مما يقتضيه ذاته وكسا
ما استوجبه بطباعه وليس كذلك اذا كان الوجوب او الامتناع بالغير حين كون الذات متصفة بالامكان
لانه عبارة من لا اقتضاء الذات احد الضرورتين لا اقتضاؤها سلبهما وبينهما فرق اذ الاول سلب تحصيلي لا ايجاب
سلب او ايجاب عدولي والثاني ايجاب لاحدهما والسلب البسيط التحصيلي كما هو كذلك لا يحوج صدقه على شيء
بحسب ذاته الى اقتضاء من تلقاء تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الاطلاق فالامكان لاجل هذا ليس
من لوازم المهيات على المعنى المصطلح الشايع في اللوازم بل على تجوز لكون المهية كافية لصدقه عليها لا بمقتضى ولا با
ثم تساوي طرفي الوجود والعدم نظرا الى نفس الذات الامكانية حين ما هو موجود او معدوم في الخارج وثابت
في العقل وصحة ايجاب سلب الضرورتين لمهيتها بحسب حكم العقل من لوازم المهيات على المعنى الشايع فيها لكن
ليس شيء منها حقيقة الامكان كما يسوق اليه البرهان بل انها محوضة في عدم التحصيل وان كان مرافقة في القوة لـ
ومنهم من يجعل الامكان بمعنى تساوي الطرفين نظرا الى الذات او بمعنى السلب العدولي او التحصيلي لكنه يجعله
اللوازم الاصطلاحية للذات المحوجة الى اقتضاء من قبلها ثم يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعلية احد الطرفين او
مقتضى الذات او ترجح احد المتساويين ان نفس الامر اوسع من مرتبة الذات من حيث هي هي وان انتفاء شيء
في خصوص نحو من انحاء نفس الامر بخصوصه لا يستلزم انتفاءه في نفس الامر فيجوز ان يكون حقيقة الامكان اقتضاء

الممكن تساوى الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هو هى لا اقتضا ذاته تساويهما فى نفس الامر وكذا ما ينافى مقتضى ذات
الممكن ترجح احد الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هو هى لا ترجحه بالنظر اليها فى نفس الامر من جهة تاثير العلة وافاضة
الجاعل وانت بعد الاحاطة بما يتلى عليك من ان الممكن فى مرتبة ذاته من حيث ذاته له القوة الساذجة والفقر
المحض من غير تحصل بوجه من الوجوه اصلا فى جهة من الجهات علمت بطلان ذلك اذ المهية الامكانية بحسب لا تحصل
لها فلا فعلية لها فى حد ذاتها ولا اهلية له لاقتضاء منه لشيء ما لم ينصبغ بصبغ الوجود من جهة افاضة الجاعل
القيوم والامكان لما بالقوة من حيث هو بالقوة مدخل فى اخراج شيء من القوة الى الفعل ومن الابهام الى التحصيل
والفطرة الانسانية تابى ذلك فاذن الممكن بحسب ذاته المبهمة لا يقتضى شيئا من الاشيا حتى سلب شيء ايضا
تنبيه ان من الذاهبين الى ان الامكان الذاتى من لوازم المهيات بالمعنى الاصطلاحى فى اللزوم بين شيئين
ربما يجعل من براهين ابطال الامكان بالغير انه لو كان كذلك لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد او
انقلاب شيء من الواجب بالذات او الممتنع بالذات الى الممكن بالذات ويرد عليه انه يجوز ان يكون علية الذات
او استقلالها مشروطة بانتفاء الغير فاذا وجد لم يكن لها علية او استقلال فلا يلزم التوارد المذكور كما فى اعدام
اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة لعدمه عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها بطل الاستقلال من الاحاد ودفع
بان فى التصوير المذكور لا يكون الامكان ذاتيا اصلا اذ لا يزال للغير مدخل وجودا او عدما والحق فى علية كل من
اعدام اجزاء المركب لعدمه انها على سبيل التبعية لا فتراقها بما هو علة بالذات لان ما هو علة بالذات لعدم المعلول
هو طبيعة عدم احدى علله من الشرايط والاجزاء وغيرها وذلك امر كلى مبهم لا تعدد فيه بحسب نفسه ولا
وان تعددت لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة هى القدر المشترك وكون العلة اضعف تحصلا من معلولها
ليس بضائر فى علل الاعدام ولا حاجة فى ذلك الى ما قد تكلفه بعض الاعاظم ضاعف الله قدره من ان علة عدم المعلول
التحقى عدم علته التامة التحقيقية وتماما لو لو كان امكان الشيء معلولا لغيره لكان هو فى ذاته جايزا ان
يكون ممكنا او واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وامكان كون الشيء واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض
وايضا اذا فرضنا عدم تاثير الغير فيه كان واجبا او ممتنعا وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيما هو غائب
لذاته وكون الشيء بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته تهافت وهذه كلها هوسات خرافية بعد ما
حقق الامر بان معنى الامكان الذاتى هو كون الشيء بحيث اذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة امر آخر وراء نفسه
كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم منه من غير اقتضاء ولا علية منه له لذلك بل مع قطع النظر عن جميع
ما يكون غير ذاته وان كان من السلوب والاضافات العارضة لذاته وكذا الحال فى الوجوب والامتناع الذاتيين
اذ المقسم فى الاقسام الثلثة هو حال الشيء على هذا الوجه الذى ذكرناه دفاع شك انك بعد ان لوحنا لك الى
ان كون الشيء بحسب مرتبة نفسه مما يصدق عليه سلب اى معنى كان سوى ذاتياته لا يستلزم ان يكون
ذاته مصداق تلك السلوب بان يكون حيثية الذات بعينها حيثية تلك لست فى ان يسع لك ان تقول ان
المهية الماخوذة من حيث هى يصح سلب كل ما ليس من جوهريات ذاتها عنها من تلك الحيثية وسلب الضرورة
اذا اخذ سلبا تحصيليا صح صدقه عليها من تلك الحيثية فيلزم ان يكون نفس هذا السلب من جوهريات المهية
مع ان الامكان الذاتى من عوارض الماهيات لا من جوهرياتها ازالة ريب وحيث ينكشف لك من ذى قبل

فى مباحث المهية فائدة تقديم السلب على من حيث هى فى قولنا المهية ليست من حيث هى الا هى حتى يعم الحيثية
جزءا من المحمول فيكون السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثية لا ان يؤخر حتى يصير تتمة للموضوع وقيدا له اذ لو فعل
هكذا لربما يكذب الحكم مطلقا كما اذا كان مدخول السلب مما لا يجوز ان يكون الموضوع بجميع تمامه فى نفس الامر وجه
اصلا فيسهل عليك دفاع شك استصعب حله كثير من الاذكياء وهو انه لما صح سلب كل ما ليس من ذاتيات
المهية اذا اخذت من حيث هى هى فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيثية وكما ان الانسان الماخوذ
من حيث مهيته وطبيعته تسلب عنه الكتابة من تلك الحيثية كذلك تسلب عنه سلب الكتابة ايضا لكونهما جميعا
من العوارض التى هى غير الذات والذاتى له فنقول كل مهية امكانية كما صح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث
هى فكذلك يصح سلب سلب ضرورة الطرفين من تلك الحيثية فاذن الانسان من حيث هو هو كما انه ليس بواجب ولا
بممتنع بحسب ذاته فكذلك هو من تلك الحيثية ليس بممكن بالذات وقد مر ان لا شيء من الاشياء باى وجه اخذ
خال عن الوجوب والامتناع والامكان الذاتى بتات وان الممكن فى مرتبة ذاته ممكن بالذات لا ينفك عنه الامكان
الذاتى فى تلك المرتبة وذلك لان المهية وان لم يصدق عليها من جهة ذاتها شيء من العرضيات اللاحقة
بان يكون جهة العروض هى الماهية من حيث هى لكن يصدق على المهية الماخوذة من حيث هى كثير من العرضيات فى
التى لا يخلو المهية عنها فى نفس الامر على نحو لا يكون جهة العروض هى المهية من حيث هى فالعوارض التى لا ينفك
الماهية عنها ابدا يمتنع صدق سلوبها عليها بخلاف العوارض التى تلحقها بشرط الوجود فانها حيث يخلو المهية
عنها ابدا يمتنع صدق سلوبها عليها بخلاف العوارض التى تلحقها بشرط الوجود فانها حيث يخلو المهية عنها
فى مرتبتها التى لها متقدمة على الاوصاف الوجودية لصدق سوالبها على المهية اذا اخذت تحصيلية لا عدولية
لكن الامكان ليس من هذا القبيل اذ هى من المراتب السابقة على الوجود فسلبه لم يصدق على المهية اصلا و مما
ذكرناه علمت ضعف قول من اراد التفصى عن تلك الشبهة بان انفكاك المهية من حيث هى من الامكان
لا يستلزم رجحانا انفكاكها فى نفس الامر لانها اوسع من تلك المرتبة قياسا على عوارضها الوجودية التى
يكون القضايا المعقودة بها وصفية وهى العوارض التى تلحق المهية لا بما هى هى بل بشرط الوجود ولا حاجة
ايضا الى ما ذكره بعض الاماجد عظم الله قدره ان الامكان لما لم يكن حقيقتها الا سلب ضرورة الطرفين سلبا
بسيطا تحصيليا فيكون صادقا فى مرتبة الماهية من حيث هى وان كان خارجا عن جوهرها فان مجرد كونه للشيء
سلبا تحصيليا لا يوجب صدقه فى مرتبة الماهية الماخوذة بنفسها والا لصدق سلب الامكان ايضا
ثم قد مر ان المقسم فى الامور الثلثة هى حال المهية بالقياس الى الوجود والعدم وهذه حالة ثبوتية
اتصافية وان كان بعض القيود كالامكان سلبية حتى يكون المعقودة به من القضايا موجبة سالبة
المحمول لا سالبة بسيطة فكون الشيء ممكنا عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا لا اتصافه بضرورة
الطرفين فصدق الامكان على شيء معناه صدق الاتصاف به وقد صرح بذلك بعض المحققين وهم
وتنبيه ثم لعلك تقول معلولية شيء لشيء يستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشيء اذ عدم العلة علة لعدم
المعلول فاذا كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده فنقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير
واذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فنقيضه وهو سلب ضرورة العدم يكون بالغير فاذن ثبت

الامكان بالغير فنقول لك قد مرّ ان ممكنية الشيء هي اتصافه بسلب الضرورة الذي في قوة موجبة سالبة
المحمول لا نفس سلب الضرورة الذي في قوة السالبة البسيطة وظاهر ان نقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثاني
لا الاول الذي هو ممكنية الشيء فانه ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة لها وحدة اجتماعية
يكون لها علة واحدة وحدة تاليفية حتى يكون لها سلب واحد مستند الى سلب علة واحدة بل هما صفتان متخالفتان
بالذات مستندان الى علتين متخالفتين غير مجتمعتين فلا يكون نقيضهما صفة واحدة مستندة الى سبب واحد
وان كانت الوحدة تاليفية فضلا عن الحقيقية وانت تعلم ان الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة والا لم ينضبط
الاقسام في شيء من التقاسيم وقد قررت هذه الشبهة في كتاب الافق المبين ادام الله ظلال مصنفه على مفارق
العالمين بوجه اخر وهو ان الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير فنقيضه سلب ضرورة الوجود بالغير ونقيضه
سلب ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر الى ذات الممكن وكذلك نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة
بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير ثم ذكر الجواب عنها بان نقيض
ضرورة الوجود بالغير سلب ضرورة الوجود بالغير على ان يكون بالغير قيدا للضرورة لا للسلب الضرورة وكذا نقيض الامتناع
فان اللازم سلب الضرورة الاتية من الغير لا سلب الضرورة الاتي منه والمستحيل هو اتيان سلب الضرورة من الغير
لا سلب اتيان الضرورة منه احصاء وتنبيه المشهور من الاوائل انهم ياخذون كلا من الوجوب والامكان والوحدة
والوجود امورا زائدة في الاعيان والمتاخرون على ان تلك امور زائدة في العقل على الماهيات الا انها من العقليات
الصرفة التي لا صور لها في الاعيان يحاذي بها ما في الاذهان وقد علمناك مما فتح الله علينا من طريق القصد وسلوك
الامة الوسط في نحو وجود هذه المعاني وانها على اي سبيل تكون ثابتة ومنفية معا وما قرع سمعك من اقوام
من اهل المخالطة والتوهين لكلامهم ما يحدث من مرامهم ان هذه الامور لا تزيد على ما تضاف هي اليها من الماهيات
الموصوفة بها لا ذهنا ولا عينا فانك تعلم باول الفطرة انه اذا قيل الانسان ممكن الوجود او الفلك ممكن الوجود
لا نعني بامكان الوجود في الانسان نفس معنى الانسان وفي الفلك نفس معنى الفلك على قياس ما نقلنا عنهم في
الوجود بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الامكان على الانسان وعني به نفس معنى الانسان ثم حمل على الفلك
وعني به معنى الفلكية فلم يكن معنى واحد وضع بازائه لفظ واحد غير ما وضع بازائه الانسان والفلك وان قيل
على الفلك بالمعنى الذي قيل على الموصوفات بالانسانية فقد كان المفهوم من الانسان والفلك شيئا واحدا
بديهي البطلان فقد ثبت ان معنى الامكان اذا حمل على الماهيات المختلفة فليس هو عين تلك ولا واحدا منها بل
اخر يعمها عموم العرض العام اللاحق وقد قضى العجب عنهم ومن قولهم هذا بعض ابناء الحكمة والتحقيق حيث قال ان
هؤلاء يوافقون ابناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع عز شانه بان العالم ممكن وكل ممكن مفتقر
الى سبب ثم اذا باحثوا في الامكان يقولون هو نفس الشيء الذي يضاف اليه فكانهم قالوا العالم محتاج الى الصانع
لان العالم عالم قاعدة اشراقية قد وضع شيخ الاشراقيين قاعدة لكون الامكان واشباهه اوصافا عقلية
لا صورة لها في الاعيان بان كل طبيعة عامية يقتضي نوعه اذا كانت له صورة خارجية ان يتكرر متسلسلا مترادفا
يتولد منه في الوجود سلاسل متولدة معا الى لا نهاية كالوجود والوجوب والامكان والوحدة لا يكون موجودة
في الاعيان فكما انه اذا كانت للوجود صورة عينية وراء الماهية الموجودة كان له وجود عيني وللوجود الوجود

ايضا الى لا نهاية ثم لمجموع السلسلة وجود آخر يتسلسل مرة ثانية الى لا نهاية اخرى وهكذا ولا يكون للوجود الاصل
حصول الا بحصولها جميعا فكذلك الوحدة اذا كانت في الاعيان وراء الماهية كان للماهية دون الوحدة وحدة وللوحدة
دونها وحدة اخرى وللوجود وحدة وللوحدة وجود وتعود اللانهاية متزايدة متضاعفة وكذلك في الامكان
والوجوب ويتولد سلسلة اخرى على التضاعف من الامكان والوجود فللامكان وجود وللوجود امكان اذ لو وجب
لم يكن عارضا وراء تلك السلاسل سلاسل الى لا نهاية في التضاعف بين الامكان والوجوب بالغير وبين الوجوب
والوجوب وبين الوحدة والوجوب فاذن كل مفهوم هذه سبيله فانه لا يكون له صورة في الاعيان ولا هو بحسب
شيء وراء الماهية فاذن هذه الامور طبايع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذى بها شيء في الخارج ولا مبلغ
لها متعين في الذهن يقف عنده ويتخصص به من التكرر في الحصول لدى العقول بحث وتنقيح ومما يتوجه على
هذه القاعدة امور منها ان الواجب عند القائلين بصحتها واستحكامها وجود امر فاو وجوبا بحتا قائما بذاته
واجبا بنفسه فضلا عن كونه في الاعيان فقد ناقضوا انفسهم في باب الوجود وكونه عندهم اعتباريا محضا لا صورة
له في العين وذات الباري عندهم صورة النور واصل الحقائق ومنها ان معتمد هذه القاعدة ومحط عمادها ان ما يجوز ان
يكون مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة صفة لشيء وتارة محصلا بنفسه متقوما بذاته وبالجملة متفاوتا في
انحاء الكون والحصول متخالفا في اطوار القوة والضعف والكمال والنقص فليجوز مثل ذلك في بعض هذه المعاني
كما اسلفناه في الوجود والوحدة من قبولهما اطوارا مختلفة في التحقق وانحاء متفاوتة في الفضيلة والنقصان
فغاية كمال كل منها ان يكون ذاتا احدية قيوما واجبا بالذات وغاية نقصه ان يكون اعتبارا عقليا ومعنى رابطيا
لا حقيقة متاصلة بازائه فموجودية الماهيات التي لا حقيقة لها بانفسها انما هي بالوجود لا بانفسها وموجودية
الوجود بنفس ذاته لان الوجود نفس حقيقة الماهيات الموجودة به فكيف لا يكون له حقيقة وحقيقته عين ذاته
ولا يحتاج في موجوديته الى وجود ليتضاعف الوجود لكن للعقل ان يعتبر لها موجودية اخرى كما في حقيقة النور
على ما هو طريقتهم فان حقيقة النور ظهور الاشياء ومظهرها فالاشياء ظاهرة بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور
اخر ليتضاعف الانوار الى لا نهاية لكن للعقل ان يفرض للنور نورانية اعتبارية وللنورانية النور نورانية اخرى
وهكذا ان ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظته وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية لانها عين
الوجود فتارة يكون مفهوما وكثيرا ما يكون للشيء حقيقة وذات سوى مفهومه وما حصل منه في العقل كالوجود و
صفاته الكمالية وقد يكون للشيء مجرد مفهوم لا حقيقة له في الخارج كالامكان والامتناع واجتماع النقيضين وشريك
الباري وامثالها وكذا سائر السلوب والاضافات وربما يكون مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد
بل متحدة مع حقيقة واحدة كمفهومات العلم والقدرة والحيوة التي هي عين وجود الحق تعالى وهنا ينبغ ما ذكره
هذا الشيخ الجليل القدر في كتاب المشارعات وصفه بالقوة والمتانة وهو قوله انا نتسامح مع من قال الموجودية
نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة حالهما واحد في انها ينبغي ان يكونا في الاعيان عندكم وان كلا منهما افاد
عقلي بذاته ثم منعتم التسلسل الغير المتناهية في الوجود بانه هو الموجودية فلا شك ان الوجود والوحدة
مفهومهما مختلف ويعقل احدهما دون الاخر فلا يرجع ابدا معنى الوحدة الى الوجود ولا معنى الوجود الى الوحدة
فنقول اذا كان الوجود موجودا كان له وحدة واذا كانت الوحدة موجودة كان له وجود له وحدة اخرى موجودة

اخرى وهكذا فيلزم بالضرورة سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود ووحدة ووحدة ووجود ولا يكفي ان يقال ان وحدة الوجود
هو وجود الوحدة فهو وان مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكونان شيئا واحدا في نفسه هذا خلاصة كلامه في هذا
المرام وبناؤه على ان المفهومات المختلفة لا يمكن ان ينتزع من مصداق واحد وذات واحدة وامتناع ذلك غير مسلم فان امرا
واحدا وحقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما كان فردا ومصداقا لمفهومات متعددة ومعان مختلفة ككون وجود زيد
معلولا ومعلوما ومرزوقا ومتعلقا فان اختلاف هذه المعاني ليس مما يوجب ان يكون لكل منها وجود على حدة كاختلاف
الصفات الحقيقية الالهية التي هي عين الوجود الاحدي الالهي باتفاق جميع الحكماء والحاصل ان مجرد تعدد المفهومات
لا يوجب ان يكون حقيقة كل منها ونحو وجوده غير حقيقة الآخر ووجوده الا بدليل آخر غير تعدد المفهوم واختلافه
يوجب ان يكون ذات كل واحد منها غير ذات الآخر ومما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء في بيان ان كون
الشيء عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية في الذات ولا في الاعتبار وان المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الا
يوجب ان يكون شيئا آخر او هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان ما يتحرك هو ما يحرك فلذلك
لم يمتنع ان يتصور قوم لهم عدد في الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس
تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك وكذلك المضافان يعرف اثنينيتهما الامر لا لنفس النسبة والاضافة المتصورة
في الذهن انتهى اقول معنى كلامه ان مجرد اختلاف المعاني والمفهومات لا يقتضي ان يتعدد ذواتها ويتحد بل يحتاج
الى استيناف نظر وبرهان غير اختلاف المفهومات يقتضيان تعددهما او وحدتهما في الذات والحقيقة فكما ان مفهوم
التحريك غير مفهوم التحرك ومفهوم الابوة غير مفهوم البنوة فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية لكن النظر
والبرهان قد حكما في القبيل الاول بتعدد الذات وفي الثاني بل حكما بان عاقلية الذات المجردة عين معقوليتها
الذات والوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك ولا ريب فابقى ذلك المقام فانه قد زلت فيه اقدام
فاذا انكشف فساد قواعد من نفى بعض هذه الامور كالوحدة والوجود واشباهها العدمية في الخارج فلا تاثير لها فيما سوى ذلك وبيان كونها اعتبارا عقليا يجب الاستعانة بغيرها وقدمت الاشارة الى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقائق واشباههام
والماهيات فعليك بحسن التامل وقوة التدبر ثم انك قد علمت ان الامكان وصف للماهية باعتبار ملاحظتها من حيث
هي هي مع قطع النظر عن انتسابها الى الفاعل التام ومعلوم ان ما يتصف به الماهية الماخوذة على هذا الوجه لا يكون امرا
عينيا بل اعتباريا وايضا الامكان مفهومها سلبي والسلوب بما هي سلوب لا حظ لها من الوجود لا عينا ولا ذهنا
ومما يفتضح به الفرقة المجادلة القائلة بكون الامكان موجودا عينيا ورآء الماهية النظر في المعلول الاول وانه ممكن
الوجود لانه من الحوادث الذاتية عندهم فلابد وان يمكن اولا ثم يوجد لان ترجح الوجود بالعين لا يتصور الا بعد
كون الشيء ممكنا في نفسه فاذا تقدم الامكان عليه فامكانه يكون ممكنا ايضا لاستحالة كونه واجبا بالذات لكونه
صفة متعلقة بغيره ولامتناع تحقق واجبين فاذا كان ممكنا فلابد له من مرجح وعلة فان كان مرجحه واجب الوجود
بذاته فيلزم منه محالان احدهما كون الواحد بحيث يحصل منه الشيء وامكانه وحصول شيئين من واحد يستدعي
جهتين فيه وهذا يخل في الذات الاحدية والثاني ان يكون امكان الممكن معللا بغيره وقد علمت ان الامكان لا يكون
معللا فضلا عن كونه معللا بغير ذات الممكن وليس لاحد منهم ان يقول ان الامكان لا يتقدم على المعلول الاول
وسائر الازليات فانه يلزم ان يكون الامكان انما يحصل بعد ان يوجد الشيء وقد اعترفتم بان الممكنات لها حدوث

ذاتي فاذن امكانها متقدم على وجودها الذي يحصل لها بغيرها اذ الوجوب بالغير منوط بامكان الشيء في نفسه كيف وحال الشيء
في نفسه من نفسه متقدم على حاله من غيره ولا يمكن الاعتذار بما يقال ان امكان الازليات له معنى آخر غير الامكان في غيرها فان
الامكان الحقيقي الذي هو قسيم الوجوب والامتناع لا يخرج عنه شيء من المعلولات كيف وان لم يكن الابداعيات الدائمة
ممكنة في ذاتها بالمعنى المقسم للواجب والممتنع كانت واجبة بذاتها او ممتنعة بذاتها وليس كذا وكذا لا ينفع الاعتذار بما وجد
في مسودات بقيت من الشيخ الرئيس سماها بالانصاف والانتصاف من ان وجود الحق الاول لا يمكن للمعلولات من تقدم امكان لا
عليها فان الكلام ليس في التقدم الزماني حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن في سبق الامكان على احدهما دون الآخر انما الكلام
في التقدم بالذات او بالطبع ولا شك ان الامكان اذا كان امرا في العين والوجود بالغير مشروطا بالامكان في نفسه وما للشيء
من ذاته يتقدم على ما له من غيره سيما اذا كان ما له من غيره مشروطا بما له من ذاته فلا تخلص من هذا الاشكال للقائلين بموجودية
الامكان الا بالمصير الى ما حققناه في الاعتذار عنهم وهو كون الامكان ونظائره موجودات لغيرها معدومات في ذاتها
كيف ولو كان للامكان صورة موجودة في نفسها وان كانت حاصلة لغيرها كسائر الاعراض الخارجية التي لها صور
في الاعيان لم يكن من لوازم الماهيات مع قطع النظر عن ملاحظة الوجود والعدم معها لان لازم الماهية مطلقا سواء كان
بالمعنى المصطلح ام لا يجب ان يكون امرا عقليا وهذا ايضا لو كان لامكان الممكن صورة عينية لما امكن لحوق الوجود والوجوب
بالغير للماهية لان لا ضرورة الوجود والعدم اذا كان حالا وجوديا خارجيا لكان حالا للماهية الموجودة فيناقض ضرورة
احدهما التي هي ايضا صفة خارجية ثم اذا كان الامكان صفة للماهية باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عما يستند
اليه وجودها او عدمها فلا يتصور اثباتها للماهية الماخوذة على هذا الوجه وجودها او عدمها الحاصل لها لا من ذاتها
بل من غيرها فانا الحقيقة موضوع الوصفين متعدد ومطروق النعتين مختلف واما ما قيل ان الامكان للممكن عبارة عن
لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه الناشئتين من ذاته المقيستين الى ذاته فيجب انه ظاهر لان مناط القسمة الى الواجب
والممكن والممتنع حال الشيء بالقياس الى طبيعة الوجود مطلقا من دون تقييده بقيد ومقايسته الى شيء اشكالات و
نقضيات ان الذين يقولون ان الامكان ونظائره كالوجوب والوجود والشيئية والوحدة لها صورة في الاعيان وهوية
زائدة على ذات الممكن والواجب والموجود والواحد والشيء ربما احتجوا على اثبات دعويهم بحجج اوليها انا اذا حكمنا على الشيء
بانه ممكن في الاعيان ندرك تفرقة بين هذا وبين ما نحكم انه ممكن في الذهن فليس الا الممكن الخارجي امكانه في الخارج والممكن
الذهني امكانه في الذهن وقس عليه نظائره وثانيتها انه ان لم يكن الشيء ممكنا في الاعيان لكان في الاعيان اما ممتنعا
او واجبا اذ لا مخرج للشيء عن احد هذه الاوصاف ولو لم يكن واحدا لكان كثيرا فيلزم ان يكون المحكوم عليه بانه ممكن او موجود
او واحد في الاعيان ضروري وجود او ضروري عدم ومعدوما وكثيرا وهذا تناقض مستحيل وثالثتها لو كان هذه الا مفهومات
محمولات ذهنية واوصافا عقلية لا امورا عينية في ذوات الحقائق كان للذهن ان يضبطها باي ماهية اتفقت فكان كل
وان كان من الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين والعدم المطلق ممكنا وقس عليه غيره ورابعتها مختصة بالامكان
وهو ان كل حادث يجب ان يسبقه الامكان ولا يوجده الفاعل الا لانه ممكن في الذهن فحسب والا ما حصل له تحقق الا في
الذهن فما وجد في الخارج فلا بد من ان يكون له امكان في الخارج وهذه الحجة اقوى ما يمكن ان يذكر من قبلهم في كون الامكان
وسائر الامور العقلية والاوصاف الذهنية التي يجري مجراه لها صور عينية لكن لطالب الحق ان يدفع هذه الاحتجاجات
بان المسلم هو ان الامكان ونحوه امور زائدة على الحقائق التي اضيفت هي اليها في العقل بان العقل اذا لاحظ مهية الانسان

في الاعيان لا لانه ممكن م

او غيرها مما لا نجدها فى حدّ نفسها بحيث لم يكن الامكان ذاتها او ذاتيها وكذا سائر النعوت التى ليست نفس الماهية ولا جزؤها
وانّ هذه الامور الها الزائدة لها صور فى الاعيان نعم مسلم انّهم الّا فى النعت الذى هو الوجود وكذا الوحدة
التشخصية التى هى نفس حقيقة الوجود عندنا كما نبيّن ببرهان خاصّ بالوجود ولا تأتى لشئ من هذه الحجج فى انّ
للوجود صورة فى الاعيان بل هو مما حصّلناه بالهام غيبى وتأييد ملكوتى وامداد علوى وتوفيق سماوى وقول
من قال انه ممكن او موجود فى الاعيان فيستدعى ان يكون امكانه ووجوده فى الاعيان غير صحيح اذ لا يلزم من صحة حكمنا
على شئ بانّه ممكن فى الاعيان ان يكون امكانه واقعا فى الاعيان لما علمت من انّ الوجود الرّابط قد يفترق عن الوجود
فى نفسه للشئ بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن انّه فى الاعيان ممكن كما انه محكوم عليه ايضا من قبله انّه فى الذهن
ممكن فالامكان صفة ذهنية اى نحو وجودها الخاصّ به فى الذهن لكن يضيفها العقل تارة الى ما فى الخارج وتارة
الى ما فى الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا يتساوى النّسبة الى العين والذهن وكلا يتأتى لاحد ان يزعم ان الامتناع
ان لم يكن له صورة فى الاعيان لم يكن الممتنع فى الاعيان ممتنعا فيه وان لم يكن الممتنع له امتناع فى الاعيان لكان امّا
واجبا او ممكنا فكذا ليس له ان يقول ما ذكر فى الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب والامكان حالها واحد فى انّها
من الاوصاف العقلية التى لا صورة لها فى الاعيان مع اتّصاف الاشياء بها فى الاعيان والاذهان جميعا فبطلت الحجة
الاولى والثانية واما ما وجد فى المطارحات لصاحب الاشراق فى ابطال كون الامكان والامتناع والوجوب
ما صورة فى الاعيان من ان حالها كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
الفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان حيث انّ الاشياء يتصف بها فى الاعيان ولا صورة لها فى الاعيان
ولا منافاة بين كون زيد جزئيا والانسان كليا فى الاعيان وبين كون الكلية والجزئية من الامور الممتنعة التحقق
فى الاعيان فكذا لك الحال فى اتّصاف الشئ بالامكان والامتناع ونظائرهما قياس فنظور فيه لانّ قياس الامكان
والامتناع ونظائرهما الى الجزئية والكلية ونظائرهما قياس بلا جامع فانّ مصداق اتّصاف الاشياء بموضوعات
علم الميزان ليس الا نحو وجودها الذهنى بخلاف الاتصاف بامثال هذه الاوصاف التى يذكرها العلم الكلى فانّه
قد يكون بحسب حال الموصوف فى العين وان كان ظرف تحقّق القبيلين فى انفسها انما هو فى الذهن فقط واما الحجة
الرابعة المختصة بالامكان فنقول ان اريد بالامكان الكيفية الاستعدادية المقربة للشئ الى فياض وجوده
المهيّئة له لقبول الفيض من علّة التّام من جهة تحصيل مناسبة وارتباط لا بدّ منه بين المفيض والمفاض عليه
فسلمنا الان انّه يسبق لكل حادث زمانى امكان بهذا المعنى موجود فى العين الى ان يجيئ وقت بيانه وتحقيق
القول فيه انه باى معنى يقال فيه انه من الموجودات العينية وان اريد به ما هو بحسب نفس الذات من حيث هى
فالمسلم انّه سبق الامكان الذاتى على الوجود بحسب اعتبار ذهنى وملاحظة عقلية حتى انّ الممكن وان لم يكن
له عدم زمانى سابق على وجوده تصوّر العقل حاله لا كونه بل نقول لا يتصور ان يكون لكل حادث امكان عينى
متقدم على وجوده لانّ الممكنات غير متناهية وفى المستقبل من الحوادث ما لا يتناهى الذى هو لسبيل الحصول
وبصدد الكون شيئا بعد شئ كحركات اهل الجنة وعقوبات اهل النار على ما وردت به الشرائع الالهية
واثبتت عليه البراهين العلمية فان وجب ان يكون لكل حادث او ما هو بصدد الحدوث امكان يخصه على
ما هو موجب هذه الحجة فيحصل فى المادة امكانات غير متناهية وان لم يكن لبعض الحوادث امكان فيكون

من الحوادث ما لا يسبقه امكان فيلزم على مقتضى الحجة ان يلحق بالممتنع والواجب وربّما يتكلّف منهم مرتكب
حصول سلسلة الامكانات الغير المتناهية بان يقول هى غير مترتبة بل متكافئة لكل حادث امكان يخصه لكنا نبيّن
ان اجتماع الامكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين الاول انّ الامكان معنى واحد والممكن بما هو ممكن
ومن حيث طبيعة الامكان غير مختلف وتلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى التى هى حاملة الامكانات
لانها قوة محض وابهام مطلق كما ستعلم فليس اختلاف الامكانات الذاتية الا اختلاف ما هى امكانات وهى
الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية ويستحيل ان يمتاز شئ بسبب اضافته الى شئ معدوم فانّ ما ذات
له لا يتميز به شئ عن شئ وليس لاحد ان يقول انا اذا عقلنا تلك الامور الغير المتناهية يقع اضافة الامكانات
الغير المتناهية اليها فيمتاز بها بعض الامكانات من بعض لانا نقول هذا ممتنع امّا اولا فلاستحالة تحصيل العقل
امورا غير متناهية العدد بالفعل فى الذهن مفصلة نعم يجوز ان يخطر بالبال على سبيل الاجمال امكانات غير متناهية
وفرق بين ما يخطر ببال الانسان العدد الغير المتناهى مطلقا كليا وبين ان يحصل فى نفسه ويفصل فى ذهنه اعدادا
غير متناهية بالفعل فانّ هذا مستحيل دون ذلك فاذا اخطرنا بالبال امكانات غير متناهية مجملة بازاء الحوادث
غير متناهية مجملة كانت نسبة كل من احدهما الكل من الاخرى سواء فلم يتميز امكان عن امكان كما لم يتميز حادث
عن حادث واما ثانيا فلان كلامه على تقدير التسليم فى الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا فان ظرف الحصول
بعينه ظرف الامتياز فاذا لم يكن الامتياز بين اعداد الامكانات الا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف تحصله
وتحققه الا الذهن لانّ تعقلنا الامتياز الامكانات اذا فرضنا كون امتيازها واقعا بحسب الاعيان يكون
تابعا لنفس متيازها فاذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشئ على نفسه
وتابعيته اياها وهو محال الوجه الثانى ان المادة الحاملة للامكانات الغير المتناهية اذا قطعناها بنصفين
فاما ان يبقى فى كل من النصفين امكانات غير متناهية هى بعينها الامكانات التى كانت او يحدث لها امكانات
غير متناهية فى تلك الحال او يبقى فى كل واحد امكانات متناهية واقسام التوالى باطلة لكنا المقدم امّا
بطلان الاول فلاستلزامه ان يكون شئ واحد بعينه موجودا فى حالة واحدة فى محلين وهو محال واما الثانى
فلان الامكانات اذا حدثت فى كل واحد منها فيسبقها لكونها ايضا من الحوادث امكانات اخرى ثم ان
كانت حادثة يحتاج الى امكانات اخرى حادثة فلا يوجد الفاعل طبقة منها الا وقد حصل قبل فى حالة
القطع طبقات غير متناهية والموقوف فى حالة واحدة على ما لا يتناهى مترتبا ممتنع الوقوع ويلزم ايضا
ان يكون الحوادث التى كانت امكاناتها هذه الامكانات الحادثة ممتنعة قبل حدوث امكاناتها على ما هو
مقتضى الحجة المذكورة من ان كل ما ليس له امكان فى الخارج يجب ان يكون ممتنعا فيلزم انقلاب الاشياء من
الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى واما الثالث فلان مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيثبت فى
الامكانات فى مادة واحدة والحوادث فى كل واحدة لا يتناهى ولا يصح ان يفرض فى كل واحد من الجزئين امكانات
غير متناهية ليست بحادثة بل هى نصف المبلغ الغير المتناهى الذى كان فى الكل فان القسمة فى الجسم غير متناهية
فعند كل قطع يلزم ما يلزم فى القطع الاول وليست الامكانات بحدث حين القسمة كما هو المفروض فاذن قبل
الانقسام كانت متمايزة المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها فى جزء وبعض منها فى جزء آخر لعدم انتقال

الاعراض وعدم كون الامكانات حادثة على ما فرضنا فاذا كانت متمايزة الحال وهي غير متناهية العدد بالفعل ففي ان اجسام ابعاض غير متناهية متمايزة بالفعل باعراضها التي هي الامكانات فيلزم اما اجزاء لا تتجزى وهو ممتنع كما سيجيء برهانها امتناعه او مقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب منها وهو ايضا مستحيل سيأتي بيانه وكيف يصح في جسم واحد متناهي المقدار محال متمايزة باعراضها القائمة بها غير متناهية عددا بالفعل مع كونه محصورا بين الحاصرين على ان الكلام يتاتى بعينه في كل واحد منها بحسب امكان قسمته ومما يرد ايضا على القائلين بان امكان الحادث موجود في الخارج ان امكان الشيء يلزمه الاضافة الى ذلك فاذا كان صفة عقلية يلزمه الاضافة الى امر معقول يضاف هو اليه في العقل بخلاف ما اذا كان صفة عينية يلزم ان يضاف الى موجود عيني اذ الاضافة الخارجية الى معدوم خارجي غير صحيح نعم للعقل ان يتصور صورة الشيء الذي يمكن حصوله في الخارج فيصفه بصحة كونه ولا كونه اما بحسب حاله في نفسه كما في الامكان الذاتي او بحسب اسباب وجوده واستعداد قابله وعدم اضداده ورفع موانعه عن مادته المهياة له كما في الامكان الاستعدادي

فصل يذكر فيه خواص الممكن بالذات وانما اخرنا ذكر خواص الواجب بالذات الى قسم الربوبيات لان اللايق بذكرها اسلوب اخر من النظر لجلالة ذكرها عن ان يكون واقعا في اثناء احكام المفهومات الكلية وخواص المعاني العقلية الانتزاعية الاشياء لكن منها ما يتوقف عليه صحة السلوك العلمي المنوط به العبادة العقلية وهو الذي تقدم بيانه وسنعود اليه على مسلك قدسي وطريق ملكوتي اخاده كما ان الضرورة الازلية مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للفردية والوترية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج وشقيق الشركة والازدواج فكل ممكن زوج تركيبي اذ الماهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا تعين له الا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها الماهية فينتزع منه بحسبها المعاني الامكانية ويترتب عليها الاثار المختصة لا الاثار العامة المطلقة الكلية التي يفيض من الواجب بالذات على كل قابل وان كانت الاثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات الامكانية ايضا من ابداع الحق الاول وصنع النور الازلي ونسبتها اليها بضرب من التشبيه والتسامح كما سيظهر فاذن كل هوية امكانية تنتظم من مادة وصورة عقليتين هما المتاتيين بالمهية والوجود وكل منهما مضمن فيه الامر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية وايضا كل من الذوات الامكانية فانها في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهي من تلقاء علتها بالفعل فان لها بحكم الماهية الليسية القرينة وبحكم جود سببها التام الايسية الفايضة عنه في مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين وكل ممكن هو حاصل الماهية الهوية منهما جميعا في الوجود فلا شيء غير الواجب بالذات منبع الذات عن شوب القوة وما سواه مزدوج من هذين المعنيين والقوة والامكان يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وآخر يشبه الصورة فاذن البساطة الحقة مما يمتنع تحققها في عالم الامكان لا في اصول الجواهر والذوات ولا في فروع الاعراض والصفات واما الوحدة فهي ايضا مما يستاثر به الحقيقة الالهية لان كل ممكن بحسب حقيقته مفهوم كلي لا يابى معناه ان يكون له محصلات متكثرة ووجودات متعددة وما يخص امكاني الا وهو واقع تحت طبيعة كلية ذاتية او عرضية لا يابى معناها ان يكون هناك عدة افراد يشترك معه فيها وان امتنع ذلك بحسب امر خارج عن طبيعتها

فانه

فانه لا وحدة ولا فردانية للممكن على ما على الحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة واوفر شركا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة في البساطة بل الوحدة فيها اتحاد والاتحاد مفهومه متالف من جهة وحدة وكثرة جهة وجهة الوحدة في الممكنات ظل من الوحدة الصرفة الالهية وهي التي افاضت ساير الوحدات على الترتيب الترقي مكانا فكلما كان اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة كالوحدة الشخصية للعقل الاول التي هي بعينها وجوده وتشخصه ثم وحدة ساير العقول الفعالة ثم وحدة النفوس ثم وحدة الصور ثم الوحدة الاتصالية الجسمية التي هي كثرة بالقوة من غير ان تجامعها ثم وحدة الهيولى التي هي بعينها جامعة لكثرتها وتفصيلها الى الحقائق النوعية والشخصية لانها وحدة ابهامية جنسية ثم اعلم انه كما ان الامكان عنصر التركيب كذلك التركيب صورة الامكان فان المركب بما هو مركب من دون النظر الى خصوصية جزء او اجزاء منه حاله عدم الاستقلال في الوجود والوجوب وفي العدم والامتناع وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون ما به امكان واما المركب من واجبين مفروضين او ممتنعين مفروضين او واجب وممتنع او نقيضين او ضدين مفروضي الاجتماع فهذه مفهومات ليست عنوانا للذوات متقررة في انفسها مجموعة في حقايقها وتلك المفهومات لا يحمل على انفسها الحمل الشايع فكما ان مفهوم شريك الباري ليس الا نفس مفهوم شريك الباري لا ان يحمل عليه شريك الباري بل يحمل عليه انه من الكيفيات النفسانية الفايضة عليها لاجل تصرفات المتخيلة وشيطنة المتوهمة فكذلك هذه المركبات الفرضية مفهوماتها ليست من افراد انفسها بل من افراد نقايضها ومع ذلك وجوبها او امتناعها تابع لوجوب اجزائها او امتناع اجزائها وليس لها الا مرتبة الفقر والحاجة والامكان والتعلق سواء كان بحسب الوجود او بحسب العدم فالمستحيل في النقيضين او الضدين هو الاجتماع بينهما في الوجود لموصوف واحد لا نفس ذاتيهما على اي وجه كانتا وههنا دقيقة اخرى وهي ان الوحدة معتبرة في اقسام كل معنى يكون موضوعا لحكم كلي وقاعدة كلية فقولنا كل مركب ممكن وكل واجب بسيط وكل حيوان كذا اي كل مركب له صورة واحدة فهو ممكن وكل واجب لوجود واحد فهو بسيط وكل ما له طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا فالمركب من الواجبين اذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما ولا له امتناع ولا امكان ولا وجوب ثالث غير وجوب كل منهما وكذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستانف سوى الامتناعين الجزئيين وفي المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس الا وجوب هذا وامتناع ذاك لا غير والمركب من الحيوانين ليس فيه الا حيوانية هذا وحيوانية ذاك وليست هناك حيوانية اخرى سوى الحيوانيتين المنفصلتين احديهما عن الاخرى فان كان احد الحيوانين ناطقا والاخر صاهلا ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقا ولا صاهلا بل ولا موجودا انما الموجود فيهما موجودان هذا وهذا لا امر ثالث له حيوانية ثالثة وسيجيء في مباحث الوحدة انها لا يفارق الوجود فما لا وحدة له لا وجود له واما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا الى علة علة وجوده وعلة وجود المركب هي علة وجود اجزائه وذلك غير متصور في اجزاء هذا المركب لعدم الامكان فيرد بان علة عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء اولا وبالذات كما ان علة وجوده كذلك وجود الاجزاء حتى لو فرض للاجزاء وجود بلا علة لكان المركب موجودا وانما الاحتياج الى علة الاجزاء اذا كانت الاجزاء ممكنات الوجود فكان عدم جزء ما هو الذي يكون بالحقيقة علة تامة لعدم المركب بما هو مركب مستندا الى عدم علته فلم ينعدم الا بانعدامها فيستند اليه عدم ذلك المركب بالواسطة فاذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب الى عدم الفردي الذاتي ولا يتجاوز منه الى عدم امر اخر كما يقف سلسلة الوجودات الى الوجود الفردي الذاتي الازلي

فصل في ان الممكن على اي وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات ان كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في الفكر والنظر يحيلون الملازمة بين الممكن والممتنع ويحكمون ان كل ما يستلزم وقوعه في نفس الامر ممتنعا ذاتيا فهو مستحيل بالذات ويبنون ذلك على ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان الملزوم بدون اللازم وهو يصادم الملازمة بينهما وهذا الوهم لا يستوجب نفي الملازمة بين الممكن والواجب بل بين كل علة موجبة مع معلولها لان العلة قد يجب حين لم يكن المعلول واجبا

سواء كان الوجوب من الذات او من الغير كما سيتحقق وما يعجب منه ذلك ما قيل في بعض التعاليق ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته
وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ومقتضى الاستلزام بين الممكن
والمحال كون نقيض اللازم غير ضروري بالقياس الى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريا بالقياس الى حد ذاته سواء كان اللازم ضروري
العدم او ضروري الوجود والعدم جميعا نظرا الى ذاته من حيث هي هي ولا يتوهمن ان هذا امكان بالغير وهو من المستحيل كما ستعرف
بل هذا امكان بالقياس الى الغير وقد وضح الفرق بينهما ونحن نقول هذا الكلام وان كان في ظاهر الامر يوهم انه على اسلوب التحصيل
والتحقيق الا انه سخيف لما علم ان الامكان بالقياس الى الغير انما يتصور بين اشياء ليست بينها علاقة الايجاب والوجوب و
الافاضة والاستفاضة وبالجملة العلاقة الذاتية السببية والمسببية في الوجود او العدم ويقرب منه في الوهن كلام المحقق
الطوسي والحكيم القدوسي ضاعف الله قدره حيث ذكر ان استلزام عدم المع الاول عدم الواجب لذاته ليس يستوجب استلزام
الممكن المحال بالذات لانه انما استلزم عدم علية العلة الاولى فقط لا عدم ذات العلة الاولى فقط فان ذات المبدا الاول لا يتعلق
بالمع الاول لولا الاتصاف بالعلية لكون المبدا الاول واجبا لذاته ممتنعا على ذاته العدم سواء كان لذاته معلول اولا فاذن لم يستلزم
الممكن محالا الا بالعرض او بالاتفاق وهو عدم كون العلة بما هي متصفة بالعلية واجبة في ذاتها فانه انما صار محالا من كون العلة
في الواقع واجبة في ذاتها وانما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفة بالعلية وهذا بخلاف عكسه اعني فرض عدم العلة الاولى
فانه يستلزم عدم المعلول الاول مطلقا لانه ذاته انما افاضها العلة الاولى لا غير وليت شعري كيف ذهل مع جلالة
شانه ووثاقة رايه ودقة نظره في الابحاث الالهية من كون الواجب لذاته واجبا بالذات في جميع ما له من النعوت وان العلة
الاولى انما موجب عليتها نفس الذات من دون حالة منتظرة او جاعلة زائدة وانما هو القيوم الجواد تام الفيومية والا
وانما بما يتحقق ذاتها يتحقق عليتها من دون المغايرة الخارجية او العقلية بحسب التحليل فلو فرض سببية السبب الاول
شيئا ممكنا لبطل الملازمة بينها وبين المع الاول نقلنا الكلام الى الملازمة بين السببية والسبب الاول لامكانها و
فاما ان يتسلسل الكلام في السببيات او يعود المحذور الاول كيف وليس في الموجود الاول جهة امكانية اصلا سواء
كان بحسب الذات او بحسب كمال الذات او بحسب خيراته الاضافية وبخاته الافاضية فالحق في هذا المقام ان المع
له مهية امكانية ووجود مستفاد من الواجب فيتركب هويته العينية من امرين شبيهين بالمادة والصورة احدهما
محض الفاقة والقوة والبطون والامكان والاخر محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب وقد علمت من
طريقتنا ان منشا التعلق والعلية بين الموجودات ليس الا انحاء الوجودات والمهية لا علاقة لها بالذات مع العلة الا من
قبل الوجود المنسوب اليها وقد مر ايضا ان معنى الامكان في الوجود الممكني غير معناه في المهية فان احدهما يجامع
الضرورة الذاتية بل عينها بخلاف الاخر فانه ينافيها فنقول ان المع الاول ان اعتبر مهيته التي هي عبارة عن مرتبة نقص
عن الكمال الاتم وخصوصية تعينه المعيوب لثبوت الظلمة والعدم وان كان مستورا عند ضياء كبرياء الاول ومقهورا
تحت شعاع نور الاول فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال وجوده ازلا وابدا من تلك الجهة ما شمت رائحة شيء
منها بحسب مهيته من حيث هي هي وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثية لعدم الارتباط بينه وبين الواجب
من هذه الحيثية وان اعتبر من حيث وجوده المتقوم بالحق الاول الواجب بوجوبه فعدمه ممتنع بامتناع عدم قيومه
ووجوده مستلزم لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن للمحال اصلا وليس
لعدمه في نفسه اي نفس ذلك العدم جهة امكانية كما للوجود من حيث الوجود ولا يلزم من ذلك كون كل وجود كما

بالذات

بالذات على ما مر من الفرق بين الضرورة الازلية وبين المسماة بالذاتية المقيدة بها فكذلك لا يلزم هيهنا كون كل عدم ممتنعا بالذات
لاجل الفرق المذكور وهذا في غاية السطوع والوضوح على اسلوب هذا الكتاب ولنا على اسلوب الحكمة الذائعة فلا يبعد ان يقول
احد ان كان يعني بما قلتم في الكلام ان العقل اذا جرد النظر الى ذات المعلول الاول ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة الافتراق
فذلك لا ينافي استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو محفوظ بحاله وان اريد به انه على ذلك التقدير لا يكون
مستلزما له بحسب نفس الامر فهو ظاهر البطلان فانه معلول له بحسب نفس الامر فكيف لا يكون مستلزما للعلة اقول يحتال الثاني
فعلة المعلول كيف لا يكون مستلزما للعلة الجواب ان المعلول ليس نفس المهية الممكنة بل وجوده معلول لوجود العلة وعلة
بعد ما ويقول ايضا ان كان يعني بالمحال المستحيل ان العدم الممتنع بالعلة ليس ممكنا بالذات فهو متبين الفساد فان الامتناع
بالغير ليس يصادم الامكان بالذات وليس ينفيه بل ان معروضه لا يكون الا الممكن بالذات اقول عنينا به ان العدم بما هو
ليس له جهة الامتناع كما ان حقيقة الوجود بما هو وجود ليس له جهة الوجوب كيف والعدم يستحيل ان يتصف بامكان
الوجود كما ان الوجود يستحيل عليه قبول العدم والا لزم الانقلاب في المهية ويكون معروض الامتناع بالغير والوجوب
بالغير اي الموصوف بهما ممكنا بالذات بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه او ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس
اليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا الا فيما سوى نفس الوجود والعدم واما في شيء منهما فالموصوف بالوجوب الغيري
هو الوجود المتعلق بالغير وبالامتناع الغيري العدم المقابل له فان قلت فعلى ما ذكر من جواز العلاقة اللزومية بين الممكن
والممتنع بالوجه الذي ذكرت كيف يصح استعمال نفي هذا الجواز في القياس الخلفي حيث يثبت به استحالة شيء لاستلزام وقوعه
ممتنعا بالذات فيتشكك لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال بجواز البعد الغير المتناهي مثلا
ممكنا مع استلزام وقوعه محالا بالذات هو كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين قلنا هذا الاشكال قد مضى وجوابه
والذي ندفعه به الان هو ان الامكان المستعمل هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس الامر وعدم
اباء اوضاع الخارج وطبيعة الكون لوقوعه ولا وقوعه والممكن الذي كلامنا فيه هيهنا هو ما يكون معتدا به نفس
مهيته التي بحسب اعتبارها نفسها بما هي لا بحسب الواقع فان حال المع الاول وسائر الابداعيات في نفس الامر ليس الا
التحصل والفعلية على ما هو مذهبهم دون الامكان وقد مر ان ظلمة امكانه قد انمحت في سطوع نور القيوم تعالى
وتقدس فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لا من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذي هو عدمه كما انه مستلزم
للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذي هو وجوده وما يستعمل في قياس الخلف ان الممكن لا يستلزم المحال
هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات وبينهما فرقان كما ان الامتناع الذاتي ايضا قد يعنى به ضرورة العدم بحسب
نفس الذات والمهية المقدرة كما في شريك الباري واجتماع النقيضين وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الامر سواء
كان مصداق ذلك نفس المهية المفروضة او شيء اخر وراء مهيته مستدع لمقتضى اياه في نفس الامر سواء كان علة او
مقتضية له بحسب طور الوجود وهيئة الكون وطباع الواقع وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ما هو بحسب
مرتبة الذات في نفسها وقد يراد بها ما هو اعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الامر مطلقا سواء كان بحسب مرتبة الذات
ايضا كذات القيوم الاحدي جل اسمه او لاجل علة مقتضية له وفيها للاول الدوام الازلي وللثاني الدوام الذاتي
فاذن قد ثبت ان امثال الاقيسة الخلفية وكثيرا من الشرطيات الاستثنائية انما يستبين فيها بالبديهة العقلية
ان ما يلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات لا يكون ممكنا في نفس الامر بل لا ينفك عن الامتناع الذاتي سواء كان

بنفسه وبمهيته ممتنعا او بواسطة سبب تام البتة لامتناعه كما في مثل الجواهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها
سابقا ولاحقا والا اى وان كانت ممكنة العدم بوجه لكان عدمها بعد ما علتها الفياضة لذاتها وكانت
لها مادة قابلة للوجود والعدم وكلا التاليين مستحيل بالذات كما بين فكذلك المقدم وظاهر انه لا امكان المد
في هذا القياس ليس المقصود منه ماهو بحسب مرتبة المهية فقط اذ لو كان المراد فيه كون امكان العدم لهما
بحسب تلك المهية من حيث هي لم يرد عليهم كون كل جوهر عقلي واجبا بالذات تعالى القيوم الواحد عن ذلك علوا كبيرا
وهم منبهون عن هذا التصور الفضيح القبيح وهم وازاحة ربما توزع سمعك في بعض المسطورات العلمية شبهة في باب
اتصاف الشيء بالامكان وهو ان الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع ان يقبل مقابل
ما يتصف به ولا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص
لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر فلم يتحقق هنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن
اما مع وجود سببه التام فيجب او مع رفعه فيمتنع فاين يمكن نقسمهم يقولون في دفع الاول ان الترديد غير حاصر
للشقوق المحتملة ان اريد من الوجود والعدم التحيثي اذ يبقى شق آخر وهو عدم اعتبار شيء منهما او الموصوف
بالامكان هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم
قبوله من حيثية اخرى وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية بحسب اطلاقها عن القيود وان اريد
بهما مجرد التوصيف قلنا انه نختار كلا من الشقين قوله في كل من الحالين اى الوصفين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف
به قلنا مسلم والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم
واللازم غير محذور وفي الثاني بقي ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه محتمل ان
المعنية بحسب حال المهية واعتبار المراتب فيها الا ان يراد في الشق الثاني رفع المعنية لا معنيا لرفع وان اريد المعنية
بحسب الوجود فيصح الترديد لكن اتصاف المهية بالامكان ليس في الوجود سواء كانت مع السبب ام لا بل في اعتبار
اخذها من حيث هي هي فقد ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا اما بالوجوبين السابق واللاحق اللذين احدهما بسبب
اقتضاء العلة والاخر بحسب حاله في الواقع واما بالامتناعين للجانب المخالف السابق واللاحق كذلك لكن لا يعلم
شيء منها ماهو حاله بحسب مهيته من حيث هي هي هكذا قالوا والعارف البصير يعلم ان هذا اعتراف منهم بعدم ار
المهية بلة الوجود وان المتصف بالوجوب السابق واللاحق انما هو وجود كل مهية امكانية لا نفسها من حيث
نفسها وان حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ينافي التلبس به سواء كان ناشيا من حيثية الذات او من حيثية
العلة المقتضية له فالمهية الامكانية لم يخرج ولا يخرج ابدا بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء الى مجلى الظهور
والشهود فضلا على بطلانها وبطونها وكونها ازلا وابدا واذا لم يتصف باصل الوجود فعلى الطريق الاولى بسائر
الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود فلم يتصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية الا من
الوجود والمهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود وكل نحو من انحاء الوجود يتبعه مهية خاصة من
المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعية الصورة الواقعة في المرآة للصورة
المحاذية لها فكان العكس يوجد بوجود ذي العكس ويتقدر بتقدره ويتشكل بتشكله ويتكيف بكيفيته
ويتحرك بتحركه ويسكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات التي يتعلق بها الرؤية كل ذلك على طريق الحكاية والتخيل

لا على طريق

لا على طريق الاصالة والاتصاف بشيء منها بالحقيقة فكذلك حال المهية بالقياس الى الوجود وتوابعه فان الماهية
نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية فظهر ما ذهب اليه المحققون من العرفاء
والكاملون من الاولياء ان العالم كله خيال في خيال قال الشيخ العارف المتأله محي الدين الاعرابي في الباب الثالث والستين
من الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته
بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه رأى صورته وما رأى صورته فما تلك
الصورة المرئية واين محلها وما شأنها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب
المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز
واجهل واشد حيرة **فصل** في ابطال كون الشيء اولى له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب لعلك
لو تفطنت بما سبق من حال المهيات في انفسها ومن كيفية لحوق معنى الامكان اليها لا تحتاج الى مزيد مؤنة لابطال
الاولوية الذاتية سواء فسرت باقتضاء ذات الممكن رجحان احد الطرفين بالقياس اليها رجحانا غير ضروري
لا يخرج به الشيء من حكم الامكان او يكون احد الطرفين اليق بالنسبة الى الذات لياقة غير واصلة الى حد الضرورة لا من
قبل مبدأ خارج ولا باقتضاء مسببية ذاتية على قياس الامر في الوجوب الذاتي اليس قد استبان من قبل ان علاقة
المهية الى جاعل الوجود انما هي تبع للوجود والوجود بنفسه مفاض كما انه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كمالا ونقصا
وقوة وضعفا والمهية في حد نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها فما لم يدخل المهية في عالم الوجود دخولا عرضيا
ليست هي في نفسها شيئا من الاشياء حتى نفسها حتى تصلح لاسناد مفهوم ما اليه الا بحسب التقدير البحت
والامكان وان كان من اعتبارات نفس الماهية قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم يقع في دار الوجود ولم يحصل ذاتها
وجودها من الجاعل لا يمكن عليها بانها هي او بانها ممكنة وان كان كونها هي او كونها ممكنة من احوالها السابقة على
وجودها وصفات وجودها فقد علمت ان تقدم الماهية بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف على الصفة
نفس عليها تقدم احوالها الذاتية على احوالها الوجودية واما في الخارج عن اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة
متميز كل منهما عن صاحبه بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من التعمل و
التحليل يحكم بان بعض الموجود يقترن به معنى غير معنى الوجود والموجود ويصف احدهما بالآخر في العقل لا
على التعاكس لان اللائق بالعقل تقدم المهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول الوجود بالكنه فيه
كما مر واللائق بالخارج تقدم الوجود على المهية اذ هو الواقع فيه بالذات فهو الاصل والمهية متحدة معه اتحادا
بالعرض فهي لها وعرض هذا المعنى اللطيف الذي قد غفل عنه الجمهور والحاصل ان الحكم على مهية بالامكان انما
هو بحسب فرض العقل اياها مجردة عن الوجود او مع قطع النظر عن انضمامها بنور الوجود واما باعتبار
خارج عن فرض العقل اياها كذلك فهي ضرورية بضرورة وجودها الناشئة عن الجاعل التام بالعرض وليست
لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة ولا امكان ولا غيرهما اصلا والفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم
الممتنع هو ان العقل بحسب الفرض يحكم بان المعدوم الممكن لو انقلب من الماهية التقديرية الى الماهية حقيقية مستقلة
كان الامكان من اعتبارات تلك المهية بخلاف المهية التقديرية الممتنعة فانها وان صارت ماهية حقيقية
مستقلة بحسب الفرض المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع ولم يصلح الا اياه لان المعدوم بما هو معدوم

ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته صح صح

موصوف بالامكان او الامتناع كيف والمعدوم ليس بشئ فى مرتبة مهيته قبل جعل الوجود حتى يوضع اولوية الوجود
او شئ ما من الاشياء بالقياس اليها فاما تجويز كون نفس الشئ مكون نفسه ومقرر ذاته مع بطلانه الذاتى فلا يتفوه
من البشر بجنونه الا ما لم يكن مرتضى النفس بعقله بل ان الحكم بنفى الاولوية الذاتية بعد التنبه على ما قررناه من
من حال المهية بشرط سلامة الفطرة مستغن عن البيان وللاشارة الى مثل هذا قال المعلم الثانى ابو نصر الفارابى فى
مختصر له ينبئ بخصوص الحكم لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزم اما ايجاد الشئ نفسه وذلك فاحش واما جعله
عدمه بنفسه وهو افحش وتوضيحه ان الاولوية الناشئة عن الذات اما انه علة موجبة للوقوع فيكون الشئ علة نفسه
واما انه يقع الشئ لا بمقتضى موجب ولا باقتضاء وايجاب من الذات وهو صحيح العدم لعدم خروجه عن حيز الامكان
الذاتى بكونه رجحان احد الطرفين وليس يصلح لعلية العدم الا عدم علة الوجود وليس هناك علة الوجود فاذن
يكون الشئ بنفسه صحيح العدم ثم على تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس عينه فذاته كالقابلة
رجحان الاتصاف بالوجود لكنا للعلة الاتصاف بالوجود اذ لا نعنى بالعلة الا ما يترجح المعلول به ومع كونه علة
لاتصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب فاذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجح بل مع بقاء
ترجيح مرجح الوجود وهذه محض السفسطة وحيث ان هذا البحث انما الحاجة اليه قبل اثبات الصانع وقبل ثبوت
نفس الامر مطلقا فليس لقائل ان يقول لعل شيئا من المهيات فى وجوده العلمى اى وجوده فى علم البارى تعالى او
ارتسامه فى بعض الاذهان العالية يقتضى رجحان وجوده الخارجى على ان الكلام فى الوجود الذهنى ومرتبة اتصاف
الماهية به بعينه كالكلام فى الوجود الخارجى على ان الكلام فى الوجود الذهنى ومرتبة اتصاف المهية به بعينه
كالكلام فى الوجود الخارجى فى ان الماهية لا توجد به الا بجعل جاعل الوجود لعدم كون الماهية مهية الا مع الوجود
ثم مع عزل النظر عن استحالة الاولوية يقال لو كفت فى صيرورة المهية موجودة يلزم كون الشئ الواحد مفيدا لوجود
نفسه ومستفيدا عنه فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده هدم اى ان ذلك تستغنى بعد انارة الحق من كوة الملكوت
على قلبك باذن الله عما يلتمع من بعض الانظار الجزئية فى طريق البحث وهو ما ذكره الخطيب الرازى فى شرحه لعيون
الحكمة واستحسنه الاخرون ان ما يقتضى رجحان طرف فهو بعينه يقتضى مرجوحية الطرف الاخر للتضايف الواقع
بينهما ومعية المتضايفين فى درجة التحقق ومرجوحية الطرف الاخر يستلزم امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح
وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غير منته الى حد الوجوب فهو منته اليه فظهر الخلف وبعد
انه اذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الاولوية كان استدعاء مرجوحية الطرف المقابل ايضا على سبيل
الاولوية لمكان التضايف والمرجوحية المستلزمة لامتناع الوقوع انما هى المرجوحية الوجوبية لا ما هى على سبيل
الاولوية فكذا لك ثبوتها على هذا الوجه لا يطرد الطرف الاخر اى راجحية الطرف المرجوح بتة بل بنحو الاليقية
وبالجملة فحال مرجوحية الطرف المرجوح كحال نفس ذلك الطرف وحال راجحية كحال نفس الطرف المقابل له فكما ان
الوجود مترجح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك اولوية الاولوية وكما ان العدم مرجوح على سبيل الاولوية
والرجحان فكذلك راجحية المرجوحية على نحو الرجحان وهكذا فى الطرفين وكما ان راجحية طرف على سبيل الرجحان
يستدعى مرجوحية الطرف الاخر على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحية الطرف الاخر لكنه لا يقتضى الا سلب وقوعه على
سبيل الرجحان فكيف يقتضى الامتناع ثم لو فرض تسليم ذلك فمن المستبين ان مرجوحية الطرف المرجوح انما يستدعى

امتناعه

امتناعه بالنظر الى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحية اعنى الذات الحيثية بالحيثية المذكورة لا الذات
بما هى هى وهذا امتناع وصفى فيكون بالغير ولا يستدعى الا وجوب الطرف الراجح كذلك اى بالغير لا بالذات
فليس فيه خرق الفرض والامتناع بالوصف الذى هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك فكيف ظنك بالوجوب
الذى بازاء هذا الامتناع وبهذا ينهدم سائر الاساسات التى ذكروها فى هذا المطلب وقلما يسلم فى الوجوه
المذكورة من هذا الايراد اوهام وجزافات من الناس من جوز كون بعض الممكنات مما وجوده اولى من عدمه
بالنظر الى ذاته لا على وجه يخرج عن حيز الافتقار الى الغير وشيد به اثبات الصانع له لكونه مع ذلك فى حدود الامكان
بل على وجه يستدعى اكثرية وقوع وجوده بايجاب العلة وافاضة الجاعل او اشد وجودا او اقل شرطا للوقوع وبعضهم اخذ
بالعكس من ما ذكروا ومنهم من ظن هذه الاولوية فى طرف العدم فقط بالقياس الى طائفة من الممكنات بخصوصها ومنهم
من ظنها بالقياس الى الجميع لكون العدم اسهل وقوعا والمتقولون بهذه الاقاويل كانوا من المنتسبين الى الفلسفة فى ما تقدم
قدم من الزمان قبل نضج الحكمة واكمالها ومنهم طائفة من اهل الكلام كلما هو الواقع من الطرفين فهو اولى لمنعهم تحقق الوجوب
فيما سوى الواجب وان كان بالغير ومما توهم من توهم ان الموجودات السيالة كالاصوات والازمنة والحركات لا شك
ان العدم اولى بها والا لجاز بقاؤها ويصح الوجود ايضا عليها والا لما وجدت اصلا واذا جازت الاولوية فى جانب العدم
فليكن جوازها فى جانب الوجود اولى وان العلة قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط او انضمام داع
او انتفاء مانع ولا شبهة فى ان تلك العلة اولى بها ايجاب المعلول والا لم يتميز علة شئ عن غيرها فى العلية فاذن تلك العلة
قبل تاثيرها وايجابها يصح عليها الاقتضاء واللااقتضاء جميعا مع كون الايجاب اولى بها من عدمه فليكن الوجود بالنسبة
الى ماهية ما من هذا القبيل فيكون ذلك الوجود اكثريا لا دائميا كما فى ذلك الايجاب كما نرى من العلل ما يكون تاثيرها اكثريا
لا دائميا كطبيعة الارض فى اقتضائها الهبوط مع انه قد يمنع عنه عند ما يرمى الى العلو قسرا وكلا القولين ذور واختلاق فى الاول
اشتباه بين قوة الوجود وضعفه وبين اولويته ولا اولويته بالقياس الى المهية وقصارى ان لكل شئ درجة من الوجود لا يتعداها
وبعض الاشياء حظه من الوجود اكد وبعضها بخلافه كالحركة ونظائرها لا ان الوجود اولى بها من العدم او بالعكس
فاستقرار الاجزاء وبقاؤها ليس نحو وجود الموجود الغير القار بل يمتنع ثبوته له كالامتناع فى مطلق الوجود الممكن لمهية
ما فان ما بالقياس اليه يعتبر طباع الامكان الذاتى انما مطلق الوجود ومطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشئ
عن الامكان الذاتى المستلزم لتساوى نسبة طبيعتى الوجود والعدم الى ذلك الشئ وكذا من الاستمرار وعدمه منشأ بالنسبة
بالقياس الى ذات كل امر غير قار وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج الى مرجح خارج من غير اولوية لاحدهما بحسب
المهية من الاخرى فمهية الحركة واشباهها من الطبايع الغير القارة اذا قيست الى وجودها التجددى وعدمها كان لها
مرتبة القابلية المحضة من غير استدعاء طرف بعينه لا بتة ولا رجحانا وانما يتخصص الوجود والعدم بايجاب العلة التامة
او لا ايجابها واذا قيست الى الوجود الاجتماعى للاجزاء التحليلية لها كان سبيلها بالقياس الى هذا النحو من الوجود الامتناع
البتى بل الثبوت صحة وجواز عقلى وقد تراه امتناع نحو من الكون لا ينافى الامكان الذاتى مطلقا وفى الثانى وقع باعتبار الغلط
بحسب اخذ ما ليس بعلة علة فان الفاعل قبل شرائط ايجابه ليس بفاعل وموجب اصلا ومع الشرائط موجب بتة واما القرب
والبعد من الوقوع لاجل قلة الشرائط وكثرتها فذلك لا يقتضى اختلاف حال فى مهية الممكن بالقياس الى طبيعتى الوجود
والعدم بل انما يختلف بذلك الامكان بمعنى اخر اعنى الاستعداد القابل للشدة والضعف الذى هو من الكيفيات

الخارجية لا الامكان الذاتي الذي هو اعتبار عقلي وللمسترشد ان يقنع بالاصول المعطاة اياه التهويشات التي وضعت
من طايفة متجادلين في هذا المقام لا فائدة في ايرادها وردها الا تضييع الوقت بلا غرض وتفويت نقد العمر بلا عوض مع
فصل في ان علة الحاجة الى العلة هي الامكان في الماهيات والقصور في الوجودات ان قوما من الجدليين المتسمين باهل
النظر واولياء التمييز العارين عن كسوة العلم والتحصيل كان امرهم فرطا وتجشموا في انكارهم سبيل الحق شططا وتفرقوا
في سلوك الباطل فرقا فمنهم من زعم ان الحدوث وحده علة الحاجة الى العلة ومنهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العلة
ومنهم من جعله شرطا للعلة والعلة هي الامكان ومنهم من ذهب للجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس
الصبيان بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان الموجب لتفرده من صوت الخشب والهيدان والسوط والصولجان
وكلامهم كله غير قابل لان يصغى اليه لتضييع العمر بالتمحيص وتعطيل النفس بالتوجيه لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين متوجهة
نحوه وتايقة اليه فنقول الابين وجوب صفة ما وامتناعها بالقياس الى الذات يغنيان الذات عن الافتقار الى الغير في تحصيلها
استنادها اليه بحسب تلك الصفة فلو فرض كون الحدوث ماخوذا في علة الحاجة شرطا كان او شطرا كان انما يعتبر ويؤخذ
فيما هو ممكن الذات لا واجب او ممتنع فقد رجع الامر اخيرا الى الامكان وحده وهو الحق وبسبيل اخر الحدوث كيفية
نسبة الوجود المتاخرة عنها المتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاب د المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن الامكان فاذا كان
الحدوث هو علة الحاجة باحد الوجهين كان سابقا على نفسه بدرجات وليس لاحد ان يعارض بمثله على نفي علية الامكان
من جهة انه كيفية نسبة الوجود لان الامكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود الى الماهية بحسب الذات في لحاظ العقل
وليس مما يعرض في الواقع لنسبة خارجية فانما يلزم تاخره عن مفهومي الوجود والماهية بحسب اخذها من حيث هي لا من
فعلية النسبة في ظرف الوجود واما الحدوث فهو وصف لشيء بحسب حال الخارج بالفعل ولا يوصف به الماهية ولا الوجود
الا من الوجودية لا في نفسهما ولا ريب في تاخره عن الجعل والايجاد واما قول من ينكر بداهة القضية المفطورة بانا متى
عرضنا على حكم الطرفان لما استويا بالنسبة الى الذات في رفع التردد منهما امتنع الترجيح الا بمنفصل على العقل مع قولنا الواحد
نصف الاثنين وجدنا الاخيرة فوق الاولى في القوة والظهور والتفاوت انما يستقيم اذا تطرق الاحتمال بوجه ما الى
الاولى بالنسبة الى الاخيرة وقيام احتمال النقيض ينقض اليقين التام فالظلم فيه ظاهر او لم يعلم ان التفاوت في الفطريات
كثيرا ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم والحكم في نفسه مما لا يتفاوت على ان الحكم الفطري والحدسي كالاقتناصي مما يجوز
فيه التفاوت بالقياس الى الاذهان والازمنة وخصوصيات المفهومات والعقود لتفاوت النفوس في استعداداتها
الاولية غريزية واستعداداته الثانوية كسبية فالسلايق العقلية في ادراك نظم الحقايق ومناليها وزانها وزان
السلايق الحسية السمعية في وزن الالفاظ وتاليف الاصوات وجهة الوحدة في العقليات كجهة الوحدة في
السمعيات والتخالف كالتخالف وكان من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال او من الامراض النفسانية
والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال والمناقشة في القيل والقال لم يرتب في استحالة رجحان الشيء على مثله من كل
جهة الا بمنفصل ومن استحل ترجيح الشيء بلا مرجح يوشك ان يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية الجبلية ذاتيته
ووقعت من سوء بليتها الاصلية وعصيان جبلي اقترفت ذاته الخسيسة في القرية الظالمة الهيولية والمدينة
الفاسقة السفلية **ظلمات وهمية** المستحلون ترجيح احد المتساويين بلا سبب تشعبوا في القول فرقة قالت
ان الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون ساير الاوقات من دون مخصص يخصص بهذا الوقت وفرقة ذهبت

انه مثلا

انه مثلا خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون في طبايع الافعال ما يقتضي
تلك الاحكام وكذلك الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجايع المخير بين رغيفين متساويين
كذلك يخصص احدهما بالاختيار من غير مرجح وفرقة تقول ما يختص من الاحكام والاحوال باحد المتماثلين دون الاخر
غير معلل بشيء لا انه باي شيء علل فسد وفرقة تقول الذوات متساوية باسرها في الذاتية مع اختصاص بعضها دون
بعض بصفة معينة دون ساير الصفات هذه متشبثاتهم في الجدال ولو تنبهوا قليلا من نوم الغفلة وتيقظوا من رقدة
الجهالة لتفطنوا ان لله تعالى في خلق الكاينات اسبابا غايبة عن شعور اذهاننا محجوبة عن اعين بصايرنا وان الجهل
بالشيء لا يستلزم نفيه وفي كل من الامثلة الجزئية التي تمسكوا بها في مجادلتهم بنفي الاولوية في رجحان احد المتماثلين
من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجايع مرجحات خفية مجهولة للمستوطنين في عالم الاتفاقات فانما لهم
الجهل بالاولوية لا نفي الاولوية وما تلها الاتصالات الكوكبية والاوضاع الفلكية والهيئات الاستعدادية فضلا
عن الاسباب القصوى التي بها قدر الله سبحانه الامور وقضى من صور الاشياء السابقة في علمه الاعلى على الوجه الاتم
الاولى واما الذي نسب الى انباذقلس الحكيم وانه قايل بالبخت والاتفاق فالظاهر ان كلامه مرموز على ما هو عادته وعادة
غيره من القدماء حيث كتموا اسرارهم الربوبية بالرموز والتجوزات وقد وجه كلامه بعض العلماء بانه انما انكر العلة
الغائية في فعل واجب الوجود بالذات لا غير اذ هو معترف بان ما لا يجب لا يوجد بل قد سمى هو وغيره الامور بالاتفاقية
بالمعنى لا لنفي فاعلها بل لنفي غايتها اتفاقية وحينئذ يتجه ان يقول ان وجود العالم اتفاقي لا بمعنى انه يصير موجودا بنفسه كما ظن
او بفعل البارئ جزافا بل ان وجوده ليس لاجل غاية ما بل هو من غيره ويقرب من هذا ما خطر بالي في توجيه كلامه
وهو ان ماهيات الممكنات لما علمت من طريقتنا انها في الموجودية ظلال وعكوس للوجودات وانما تعلق الجعل والابداع
في الحقيقة بوجود كل ماهية لا بنفس تلك الماهية وكذا العلة الغائية انما يثبت لانحاء الوجودات دون الماهيات
فماهية العالم انما تحققت بلا غاية وفاعل لها بالذات بل وجوده محتاج اليهما بالحقيقة فعبر الرجل عن هذا المعنى بان كون
العالم اتفاقي اي هو واقع بالعرض نظير الجهات التي ضمت الى المعلول الاول البسيط عنه ثم وقع بها صدور الكثير منه
اذ لا ريب لاحد ان الصادر عن الواجب بالذات على ما هم احدى تلك الجهات كوجود المعلول وغيرها للكثرة الممكن لا
فالوجوب بالغير انما صدر بالعرض بلا سبب ذاتي والا لزم اما صدور الكثير عن الامر الواحداني او التركيب في
الموجود الاول تعالى عن ذلك علوا عظيما وبالجملة القدماء لهم الغاز ورموز واكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم
ورموزهم اما لجهلهم وغفلتهم عن مقاصدهم او لفرط حبهم لرياسة الخلق في هذه الدار الفانية وطايفة ممن تاخر منهم
اغتروا بظاهر اقاويلهم واعتقدوها تقليدا لاجل اعتقادهم بالقايل وصرحوا القول بالاتفاق وضلوا واضلوا لا بعيدا من
ان المنتج هو البرهان اليقيني او الكشف وان الحقايق لا يمكن فهمها عن مجرد الالفاظ فان الاصطلاحات
وطبايع اللغات مختلفة **عقود وانحلالات** ان للقائلين بالاتفاق متمسكات الاول ان وجود الاشياء لو كان
بتاثير العلة فيها لكان تاثيرها اما حال وجود الاثر وحال عدمه والاول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين النقيضين
والحل يكون بالفرق بين اخذ الاثر في زمان الحصول وبين اخذه بشرط الحصول فالحصول في الاول ظرف وفي الثاني
سبب وشرط ولا استحالة في الاول بل هو بعينه شان المؤثر بما هو مؤثر مع اثره فان كل علة مؤثرة في مع معلولها زمانا
او ما في حكمه من غير انفكاك احدهما عن الاخر في الوجود وكل علة فانما يؤثر في معلولها في وقت الحصول لكن من حيث

هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور الاول ولا بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثانى والحاصل ان تاثير العلة
فى حال حصول الحاصل بنفس ذلك التاثير وذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل لا بتحصيل غيره وهذا غير مستحيل
وبوجه آخر ان اريد بحال الحصول المعية الوجودية بين المؤثر والاثر نختار ان التاثير فى حال وجود الاثر وان اريد
المعية الذاتية العقلية بينهما نختار ان التاثير ليس فى حال وجوده ولا فى حال عدمه ولا يلزم شئ من المحذورين
انما تاثير العلة حال الوجود فى مهية المعلول من حيث هى موجودة او معدومة والمهية من تلك الحيثية ليست بينها
وبين العلة مقارنة ذاتية لزومية واما المهية الموجودة او المعدومة فهى متاخرة عن مرتبة وجود العلة وان عدمها
ومقارنة لها بحسب الحصول فى الواقع فتدبر فيه وللجدليين مسلك آخر وعر وهو ان تاثير العلة فى حال حدوث
الاثر وهو غير حال الوجود وحال العدم وربما زاد بعضهم غباوة ومنع وجوب المقارنة بين العلة والمعلول وتمثل
بالصوت لانه يوجد فى الان الثانى ويصدر من ذى الصوت فى الان السابق عليه الثانى ان التاثير اما فى المهية
او فى الوجود او فى اتصافها به والاول محال لان ما يتعلق بالغير يلزم من عدمه عدم الغير وسلب الماهية عن نفسه
محال والثانى يستلزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التاثير فان ظن انه لا يلزم ان يكون الانسان
مثلا مع كونه انسانا بتاثير موصوفا بانه ليس بانسان بل انما يلزم ان لا يكون انسانا ولا يبقى حينئذ بان يعنى الانسان قضية
ولا بد من تقرر موضوعها حال الحكم فيكون النافى هو الثابت فيكون الشئ ثابتا ومنفيا متقررا وغير متقرر
وكذا الكلام فى الوجود ابرادا ودفعا والثالث غير صحيح لكون الاتصاف امرا ذهنيا اعتباريا لا يجوز ان يكون
اول الصوادر بالذات ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب بعد ثبوت الطرفين على ان الاتصاف ايضا مهية
فيعود السؤال بان اثر الجاعل نفس الاتصاف او وجوده او الاتصاف بالاتصاف بالوجود وكذا الكلام
فى الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل الامر الى لا نهاية ويزاح فى المشهور بان الجعل يتعلق بنفس الانسان
ويترتب عليه الوجود والاتصاف به لكونها اعتباريين منتزعين الا انها نفس المهية الصادرة عن الجاعل والانسان
وان لم يكن انسانا بتاثير الغير لكن نفس مهية الانسان بالغير بمعنى ان مجرد ذاته البسيطة اثر العلة لا الحالة
التركيبية بينها او بينها وبين غيرها كقولنا الانسان انسان او الانسان موجود فالانسان انسان بذاته لكن
نفسه من غيره وبين المعنيين فرق واضح فاذا فرض الانسان على الوجه البسيط وجب انسانيته بسبب الفرض
وجوبا مترتبا على الفرض فيمتنع تاثير المؤثر فيه لان وجوب الشئ ينافى احتياجه الى الغير فيما وجب لذاته
ولاستحالة جعل ما فرض مجعولا اما قبل فرض الانسان نفسه فيمكن ان يجعل المؤثر نفس الانسان ولك
ان تقول بحسب نفس الانسان واردت به الوجوب السابق وقد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق
فى سوابق المعقولات وكثيرا ما يقع الغلط فى هذا من جهة الاشتراك اللفظى ومن جهة وضع ما ليس بعلة علة
فان كون الانسان واجبا من العلة لا يوجب كونه واجبا فى نفسه وكذا كونه مفتقرا الى العلة لا يستلزم كونه
انه مفتقر اليها فكون نفس الانسان من الغير لا يدل على عدم كون الانسان انسانا عند انتفاء الغير وا
يدل عليه كون كون الانسان انسانا من الغير وكذا الكلام فى كون نفس الوجود مجعولا كما اخترناه الا ان
المتاخرين عن آخرهم اختاروا مجعولية نفس الماهية وسيرد عليك فى هذا المقام ما بلغ اليه قسطنا
من علم المكاشفة ومعدن الاسرار والمشهور من المشائين اختيار الشق الثالث اى كون تاثير المؤثر فى

موصوفية المهية بالوجود وقد وجهوا كلامهم بان مقصودهم ان اثر الجاعل امر مجمل يحلله العقل الى موصوف
وصفة واتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة فان الجاعل اذا لام فى الانسان مثلا هو مصداق قولنا
الانسان موجود فليس اثره بالذات مهية الانسان وحدها ولا وجوده وحده بل الامر التركيبى المعبر عنه
باتصاف المهية بالوجود والاتصاف بالوجود وان كان امرا عقليا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع
فيجب ارتباطها الى سبب وراء اعتبار العقل اياها هو نفس سبب الماهية وقد ظهر مما ذكرنا ان التقسيم المذكور
منفسخ الذات منضبط لان الموصوفية المترتبة على تاثير الفاعل يمكن ان يؤخذ على انها معنى غير مستقل فى التعقل
بل هى مرآة ملاحظة الطرفين والمعانى الارتباطية لا يمكن ان يتعلق بها التفات الذهن اليها استقلالا
فى التصور كما اشرنا اليه واما اذا استوقف الالتفات اليها بان انسلخت عما هى عليها من كونها آلة الارتباط
وصارت امرا معقولا فى نفسها باين الذات للطرفين فكانت كسائر المهيات فى ان تعلقها بالجاعل بما
وتاثير الجاعل فيها بحسب اية حيثية يكون من الامور المحتملة المذكورة **فصل** فى كيفية احتياج عدم الممكن
الى السبب ربما يتشكك فيقال ان رجحان عدم الممكن على وجوده لو كان بسبب لكان فى العدم تاثير لكن
العدم بطلان صرف يمتنع اسناده الى شئ ثم قولكم عدم الممكن يستند الى عدم علة وجوده يستدعى التمايز
بين الاعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول فحيث لا تمايز ولا هوية فلا علية
ولا معلولية فيزاح بان عدم الممكن ليس نفيا محضا بمعنى ان العقل يتصور مهية الممكن ويضاف اليها
معنى الوجود والعدم ويجدها بحسب ذاتها خالية عن التحصل واللاتحصل سواء كانا بحسب الذهن
او بحسب الخارج فيحكم بان فى انضمام كل من المعنيين اليها يحتاج الى امر آخر وكما ان معنى تاثير العلة فى
وجود مهية ما ليس ان تودع فى المهية شيئا يكون هى حاملة له فى الحقيقة او متصفة به فى الواقع بل بان
تبدع امرا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه نفس مهية من غير تاثير والمهية منصبغة بصبغ الوجود مستغنية
بضوئه ما دام الوجود على ما علمت من مسلكنا فكذلك معنى تاثيرها فى عدم المهية ليس الا ان لا يبدع امرا
يتحد بالمهية نوعا من الاتحاد اى بالعرض نعم للعقل ان يتصور مهية الممكن ويضيف اليها شيئا من مفهومى
العدم والوجود بسبب تصوره وجود العلة او عدمها من جهة علمه بالاسباب المسمى بالبرهان اللمى
او بسبب ملاحظته وجدان الآثار المترتبة على الشئ الدالة على وجوده او عدمها الدالة على عدمه
كما فى البرهان المسمى بالان فعلم ان مرجح العدم كمرجح الوجود ليس الا ما له حظ من الوجود لا ذات العدم
بما هو عدم الا ان مرجح طرف الوجود يجب ان يكون بنفسه امرا متقررا حاصلا بدون الفرض والاعتبار
واما مرجح البطلان والعدم فلا يكون الا معنى لا مجردا من غير تقرر له خارجا عن الملاحظة العقلية فلو
وان كان نفيا محضا فى طرف العدم الا ان له حظا من الثبوت بحسب ملاحظة العقل وذلك يكفى فى الترجيح
العقلى والحكم باستتباعه لعدم الممكن ذهنا وخارجا لكل واحد منهما بوجه فى الآخر فان استتباع عدم العلة
عدم المعلول فى الخارج هو كونهما باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه اصلا حتى من هذا
الوجه السلبى واما استتباع عدمها عدمه فى الذهن فهو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها يوجب تصور
عدم المعلول والحكم به عليه وفى تصوره عدم المعلول بمجرد استتباع لتصور عدم العلة من غير ترتب الحكم

العلة

بعدها على الحكم

بعد مشاهدته و بالجملة الامتياز بين الاعدام بحسب مفهوماتها العقلية وصورها الذهنية بوجه من الوجوه يكفى فى كون بعضها مرجحا لاخر ثم المنع للامتياز بين الاعدام بما هى اعدام وذلك لم يلزم منهما خلاصة ثم انه المهيات الامكانية والاعيان المتقررة حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها فى الواقع مستندة فى العقل بعضها الى بعض من غير ان يكون فى الخارج بازائها شيء وليس فى الخارج عند نا امر سوى الوجود ثم العقل يتصور المهية متحدة به ويجد المهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ويجدها بحسب نفسها معراة عن الوجود والعدم خالية عن ضرورتيهما ولاضرورتيهما بالمعنى العدمى ايضا فحكم بحاجتها فى شيء من الامرين الى مرجح غير ذاتها موجب لها فعلم من ذلك ان الشيء اى المهية امكنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت ولا ينافى كون الوجود اول الصوادر واصلها لان الموضوع فى هذا الحكم الوجود وفيما ذكرنا المنظور اليه حال المهية بقياسها الى وجودها والى جاعل وجودها وهذا كما يقال ان الشيء كثيرا ما يتاخر بحسب وجوده الرابطى عن الذى يتقدم عليه بحسب وجوده فى نفسه وكما يثبت فى العلم الطبيعى وجود مبدا الحركة بعد اثبات الحركة ووجود المحرك الغير المتحرك الذى لا يتناهى فى القوة والقدرة بعد اثبات الحركة الدورية وذلك لان حال الجسم فى نفس المهية المتغيرة متقدمة على حال كونه ذا مبدا محرك غير متناه فى القوة واجب بالذات مع كونه واجبا بالذات بحسب ذاته تعالى متقدما على جميع الاشياء فلا تناقض ايضا بين كون الوجود متقدما فى نفسه على المهية وحالا لها متاخرا عنها وعن مراتبها السابقة بحسب تعلقها وارتباطها به بنصرة تذكيرية قد لوحنا اليك وسنوضح لك بيانه ان المفهوم الكلى ذاتيا كان او عرضيا ليس له الجاعل القيوم للوجود بالذات فاحكم بان المتعلق بالذات الى العلة ليس الا نفس الوجود بذاته سواء كان متصفا بالحدوث او بالمقابل الوجود الباقى فاسند حاجته فى التعلق بالغير من الوجود الحادث اذا كان فارق بين وانت اذا حللت معنى الموجود الحادث الى عدم سابق ووجود وعلمت ان العدم ليس مستندا بالذات الى علة موجودة وكون الوجود بعد العدم من لوازم هوية ذلك الوجود فلم يبق للتعلق بالغير الا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه يستحق ان يوصف بالحدوث بلا مقتض غيره او اقتضاء من ذاته كما ان الجسم فى وجوده متعلق بالعلة ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهى مطلقا وكما ان حاجة المهيات الى علة وجودها من حيث انها فى ذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم والمستفاد من العلة وصفا الوجوب او صفة كونها وكون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات او بالزمان فامر ضرورى غير مفتقر الى العلة فكذلك حاجة الوجود الى العلة وتقومه بها من حيث كونه بذاته وهويته وجودا ضعيفا تعلقيا ظليا والمستفاد من العلة نفسه الضعيفة لا كونه متصفا بالحدوث او القدم ويلايم هذا ما وجد فى كلام متاخرى الحكماء ان الذات المستفادة من الغير لكونها متعلقة بالغير متقوم بها كما ان الاستغناء عن الغير مقوم الوجود بذاته فالذات التى هى من تلقاء الغير لكونها مضافة الى الغير متقوم بها فلا يسوغ ان يتم الذات المفتقرة ذاتا مستغنية كما لا يجوز ان يتم بها المستغنى عن جميع الاشياء مفتقرا والا انقلبت الحقائق عما هى عليه وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن الى الجاعل من جهة وجوده الذى يتقوم بوجود فاعله لا من جهة مهيته فنفس الوجود مرتبط الى الفاعل وارتباطه الى الفاعل

من تلقاء الغير

مقوم

مقوم له اى لا يتصور بدونه والا لم يكن الوجود هذا الوجود كما ان الوجود الغنى المتعلق بشيء هو بنفسه كذا لو عرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود كذلك الوجود فالافتقار للوجود المتعلق ثابت ابدا حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعا فحاجته فى البقاء كحاجته فى الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى ان كونه بعد العدم اثر الفاعل او كونه بعد كونه سابق اثر بل بمعنى ان الانتماء لنفس الوجود بلا جعل وتاثير كما مر ان المجعول واثر الفاعل نفس الوجود لا تصيير ذا اللوازم التى من جملتها كونه فيما انك فليس للحق الا افاضة نور الوجود على الاشياء وحفظها وابقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع له بحسب هويته واما النقايص والقصورات فهى من ذاتها لذاتها لا على وجه بعيد فيضان نور الشمس على الاجسام القابلة بلا منع وبخل فلو حجب بعض الاجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته لا من جهتها فالذات الاحدية لا يزال يفيض منها كل الممكنات ويخرجها من ظلمة ليل العدم الى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم انه تعالى يمسك عنها افاضته آنا لحظة لعادت الى الظلمة ذواتها الازلية فسبحان القوى العزيز الحكيم الذى يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وما اشد سخافة وهم من يرى ان حاجة العالم الى مبقى السموات والارض وما فيهما وما بينهما فى حال الحدوث لا فى البقاء حتى صرح بعض من هولاء القائلين بهذا القول جهلا وعنادا ان البارى لو جاز عليه العدم لما ضر عدمه وجود العالم بعده لتحقق الحدوث باحداثه وهذا غاية الجهل والفساد فى الاعتقاد على ان كل علة ذاتية فهى مع معلولها وجودا ودواما كما سنذكره فى مباحث العلة والمعلول ومن الشواهد فى ذلك الحرارة النار الفائضة من جوهرها الممنى صورتها على ما حولها من الاجسام المتسخنة وهكذا يفيض من الماء الرطوبة والبلل على الاجسام المجاورة لكونها جوهرية ذاتية للماء كما ان الحرارة للنار كذلك وهكذا يفيض من الشمس نوره والضياء على الاجرام الكوكبية والعنصرية لان النور جوهرى للشمس والفعل الذاتى لا يتبدل وكذلك يفيض الحيوة من النفس على البدن اذ الحيوة جوهرية لها ومقومة لذاتها فلا يزال يفيض منها الحيوة على البدن الذى هو جسم ميت فى ذاته حى بالنفس ما دام صلوحه لافاضة الحيوة عليه من النفس باقيا فاذا فسد صلوحه لقبول الحيوة عنها وخراب البيت ارتحلت وكذلك نسبة كل علة ذاتية مع معلولها وسيجيء ان نسبة الايجاد الى المولف والمركب كالبناء للبيت والخياط للثوب مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واخذ ما ليس بعلة علة والبارى اجل من ان يكون فعله مجرد التاليف والتركيب كما هو بل فعله الصنع والابداع والانشاء الوجود والكون وليس الابداع والانشاء تركيب وتاليف بل تاييس واخراج من العدم الى الوجود والمثال فى الامرين المذكورين بوجه كلام المتكلم وكتابة الكاتب فان احدهما يشبه الايجاد والاخر يشبه التركيب فلاجل هذا يبطل الاول بالامساك دون الثانى فانه اذا سكت المتكلم بطل الكلام واذا سكن الكاتب لا يبطل المكتوب فوجود العالم عن البارى جل مجده كوجود الكلام من المتكلم فالوجودات العقلية والنفسية والانيات الروحية والجسمية كلها كلمات الله التى لا تنفد ولو كان بحر الهيولى العنصرية مدادا لكلمات ربه الوجودية لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربه ولو جئنا بمثله مددا من بحر الهيوليات الفلكية تنبيه لقوله تعالى ولو ان ما فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم

فصل فى ان الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد لما تيقنت ان كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد وما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد لنا فى رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه فالآن نقول ان ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه الى حد الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحا فلا

الخارجية الغير الواصلة الى حد الوجوب غير كافية كما ظنه اكثر المتكلمين فما دام الممكن فى حد الامكان لم يتحقق وجوده اليس
انالم يصل الى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه فلا يتعين بعد المخصص باحدهما دون الاخر فيعود
طلب المخصص والمرجح جذعا والاولوية مستوية النسبة الى الجانبين فيحتاج المعلول راسا الى ضم شيء آخر الى المنع
العلة والاولوية ثم مع انضمامه لولم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين لم يقف الحاجة الى المرجح لاحدهما وهكذا
حتى ينتهى الامر الى مرجحات واولويات غير متناهية ولا يكون مع ذلك قد حصل تعين احد الطرفين اذ كل مرتبة فرضت
من المراتب الغير المتناهية يأتى الكلام فى استواء نسبة الاولوية المتحققة فيها الغير الموجبة الى الجانبين بحاله مع
فرض حصول ما فرض سببا مرجحا فاستواء نسبة هذه الاولوية الى طرفى الفعلية واللافعلية مع تحقق تلك الاسباب
الغير المتناهية باق على شانه من دون ان يفيد تعينا لاحد الطرفين فلا يكون ما فرض سببا مرجحا فمن ظهر ان المفروض
مستحيل من غير ان نستعين فى بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات لانها مما لم تعرف حينئذ
بعد بل من جهة ان ما فرضناه علة مخصصة لم يكن اياها فكان الشيء غير نفسه وهو محال وبالجملة الوجوب منتهى سلسلة الا
والفعلية الذاتية مبدأ اثبات شعب القوى واعدام الملكات فلهذا قيل ان وجوب الشيء قبل امكانه وفعليته
قبل قوته وصورته سابقة على مادته وخيره مستول على شره بل وجوده قاهر على عدمه ورحمة الله سابقة على غضبه كما
سيتضح لك فى مباحث القوة والفعل وبالجملة فقد صح اذن ان كل ماهية ممكنة وكل وجود امكانى لا يتقرر ولا يوجد ما
معلول
تقرره ووجوده بعلته فلا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحا ايجابيا فكل علة واجبة العلية وكل
واجب المعلولية والا لعلة الاولى كما هو واجب الوجود كذلك واجب العلية فهو بما هو واجب الوجود واجب العلية
فكونه واجبا بذاته هو بعينه كونه مبدأ لما سواه كما سنبين ان شاء الله العزيز فصل فى ان كل ممكن محفوف بالوجوبين
وبالامتناعين ان ما مضى فى الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن الناشي من قبل المرجح التام لاحد طرفى
الوجود والعدم قبل تحققه وبان انه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف بعينه ثم بعد تحقق الوجود
او العدم يلحق وجوب آخر فى زمان اتصاف المهية باحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاعتبار التحيينى فان كل
صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها وهذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بحسب
المحمول وبان انه الامتناع اللاحق بالقياس الى نقيض ما هو المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا او معدوما لنفسه او لغيره
فانه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظة العقل ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الامر اصلا الا باعتبار الوجود
ولا باعتبار العدم وان كانت مهية الممكن فى نفسها وبما هى بحسبها على طباع الامكان الصرف خالية عن الجميع اما عدم
الخلو عن الوجوب السابق وجودا وعدما وكذلك الامتناع السابق اللازم له فقد مر واما الوجوب والامتناع
اللاحقان فلان الوجود محمولا كان او رابطة ينافى عدمه والعدم الوجود المقابل له فامكان العدم فى زمان الوجود
ومعه يساوق جواز الاقتران بين النقيضين فيلزم استحالة ذلك الامكان واستحالته يقتضى استحالة العدم المساوق
لوجوب مقابله الذى هو الوجود وكذا الحكم امكان وجود الشيء حين عدمه فقد ثبت ما ادعيناه ومما يجب ان يعلم
انه كما ان الوجوب السابق للممكن بالغير فكذلك الوجوب اللاحق ايضا وهكذا حال الامتناعين فى كونهما جميعا بالغير اذا
اريد من الممكن مهيته واما اذا اريد وجوده فالاخيران من الوجوب والامتناع ذاتيان له اما بيان الاول فلان الموصوف
بالوجوب على التقدير المذكور انما هى المهية بشرط الوجود على ان يكون الوجود خارجا عنها لا مجموع المهية ومفهوم الوجود

فالمهية

فالمهية الموجودة متقدمة على وجوبها اللاحق وضرورة وجودها بحسب الواقع لا ينفك عن امكانه لها بحسب نفسها واما
بيان الثانى فلان صدق مفهوم الموجود على حقيقة كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشيء عليه حيث انها مرتبة ما
ما دام الذات متحققة وليست نسبة الشيء الى نفسه بالامكان بل بالوجوب ثم لو جردنا الوجودات الخاصة الامكانية
بحسب الفرض عن فعلها وجاعلها لم يبق لها اثر عين ذات اصلا بخلاف المهيات فانها حين صدورها ووجودها عن العلة
فهى بحسب ذاتها ممكنة الوجود فكل معقد القضية اذا ارتبط محمول بموضوع لا يخرج عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول سواء
اقترن بذلك بالضرورة المطلقة الازلية كقولنا الله موجود وقادر او بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات او الوصفية المقيدة
بالوصف داخلا او خارجا او بالامكان الذاتى وبالجملة اذا وقع احد طرفى الوجود والعدم للمهية وقتا ما فان نسبة طرفه
الاخر الى المهية من حيث هى كان ممكن الحصول لها فى ذلك الوقت البتة وان قيس الى نفس ذلك الطرف او الى المهية من حيث
تلبسها به كان ممتنعا عليها لا بحسب ذات تلك المهية بل بحسب قيدها او تقييدها به المنافيان لهذا الطرف الاخر
فالامتناع امتناع بالغير على احد الاعتبارين وبالذات على ثانيهما وهم وتنبيه ربما توهم متوهم ان ذات الممكن الماخوذ
مع الوجود يمتنع له العدم امتناعا ذاتيا نظرا الى المجموع لكون اجتماع النقيضين محالا لذاته فيكون واجبا بذاته وجوبا ذاتيا
لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات فيجب عليه ان يتنبه مما كررنا الاشارة اليه ان الضرورة ههنا ليست مطلقة
ازلية بل ضرورة بشرط الذات فكما ان الانسان انسان بالضرورة ما دام كونه انسانا فكذلك الانسان الموجود موجود
بالضرورة ما دام كونه موجودا فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لان الوجودات الامكانية واتصاف الممكنات بها انما يكون بعد
ثانيا للتامل ايا ما فمن ههنا وضح ان وجوب الوجود فى المركب من الواجبين المفروضين انما هو بالغير لا بالذات وكذا
الامتناع فى المركب من الممتنعين امتناع بالغير لان المجموع فى مرتبة احد الجزئين ليس واجبا ولا ممتنعا بل ما دام كونه مجموعا
واما اسخف ما اعتذر بعضهم عن لزوم الوجوب الذاتى فى المهية الماخوذة مع الوجود ان هذا المجموع امر اعتبارى
الوجود بمعنى اعتباريا لمجموع الذات مع القيد لا يكون الا من الاعتباريات العقلية فكيف يكون معروض الوجوب وذهل
عن ان احد الامور هو نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عما يحكى منه ويطابقه له الوجوب اللاحق بل ما دام
الا مطابق هذا المفهوم فى نفس الامر وهو الذات الماخوذة من حيث كونها موجودة اذ الوجود والوجوب اعنى ما اذا
عبر عنه العقل حيث المهية بالوجود ما الوجوب سواء كان للوجود صورة فى الخارج كما هو المذهب المنصور ام لا
لا ماجد الكرام دام ظله العالى مسلك آخر فى هذا المقام تلخيصه انه كلما امتنع طرف العدم مثلا حين الوجود على الذات
يجب ان يجب للذات اللابطلان حين الوجود وهو اتم من الوجود حين الوجود ومن العدم راسا فى الازال والاباد
فلا يلزم من ضرورة هذا الاتم ضرورة هذا الاخص بل يمكن تحققه فى ضمن العدم فى جميع الازمنة والاوقات فاذن لحوق
وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير ويمكن انسلاب فى نفسه وبحسب ذات الممكن وانت تعلم ان هذا الكلام
على تقدير تمامه انما يجدى لو لزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم واما اذا قيل ان المهية المحينة بالوجود
يجب لها الوجود وجوب الجزء للكل ووجوب العلة للمعلول باعتبار كونه معلولا فان الممكن الموجود سواء كان حينئذ الوجود
له بحسب التقييد والجزئية او بحسب التعليل والشرطية لا بد له من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه وكل ما كان كذا
كانت ضرورته ذاتية وكذا الحال فى الممكن الموصوف بكونه صادرا من الجاعل يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادرا
من الجاعل يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادرا عنه ولهذا لا يتصور انفكاك العالم من حيث انه صنع البارى

عن البارى فالعلة مقومة لوجود المعلول والمقوم للشيء واجب له ولهذا ورد ان الله تعالى قال مخاطبا لموسى بن عمران
على نبينا وعليه السلام يا موسى انا بدك اللازم والمصير الى ملجئنا وبعض من يتصدى لخصومة اهل الحق بالمعاندة
والجدال والتشبه باهل الحال بمجرد القيل والقال كمن يتصدى لمقاتلة الابطال ومقابلة الرجال بمجرد حمل الاثقال والات
القتال قال فى تاليف سماه قانت الفلاسفة ان قياس الطرف الاخر الى الممكن له اعتبارات احدها ان يقاس الى ذات
الممكن من حيث هى مع قطع النظر عن الواقع فيها وبهذا الاعتبار يكون ممكنا لها فى ذلك الوقت بل فى جميع الاوقات وثانيها
ان يقاس اليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع على ان يكون قيد الاجزء اوح ان اعتبر ثبوت الطرف الاخر يكون ممكنا
لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث هى من غير ان يكون للتقييد دخل فيما يثبت له الطرف الاخر يكون ممكنا
لها دائما وممتنعا لها بالغير فى ذلك الوقت وان اعتبر ثبوته لها لا من حيث هى بل من حيث تقييدها بذلك الطرف
فقد يكون الطرف الآخر ممكنا بل واقعا وقد يكون ممتنعا بالذات مثلا اذا اعتبر الممكن الموجود من حيث انه موجود
فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب ولا يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان الموصوف باحدهما الذات من حيث هى
وبالاخر الذات من حيث التقييد واذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات وثالثها
ان يقاس اليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزءا لما ثبت له الطرف الاخر ويتاتى فيه ايضا التقسيمان المذكوران
فى الثانى ولا يتوهم اجتماع النقيضين هنا ايضا فقد حصل من ذلك ان ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس اليه فى
الاعتبارين الاولين ممكن بالذات وفى الاخيرين ممتنع بالذات انتهى ما ذكره وفساده يظهر بالتدبر فيما اسلفنا
بيانه من ان الكلام ليس فى امتناع احد الطرفين بالقياس الى الطرف الآخر بحسب ما يعمله الذهن من دون
محاذاته لما هو الواقع كما ينادى اليه كلام هذا القائل بل المنظور اليه فى الطرف الاخر نحو وقوعه فى نفس الامر فان
الذات المتلبسة بالوجود مثلا سواء اخذ على الوجه الثانى او على الوجه الثالث يستحيل عدمه فى الواقع وظاهر ان
موضوع احد الطرفين هو بعينه ما يقاس اليه الطرف الآخر ويحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعا ذاتيا
وليس المراد من التحيث باحد الطرفين فى الاعتبار الثانى ان يوخذ مفهوم التحيث وينضم الى اصل الذات حتى
يحصل منه مركب اعتبارى ويحكم بوجوب عدمه وقيل بعدية موضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتلبسة
باحد الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات على وجه يكون مصداقا لما يعبر ويحكى عنه العقل بهذا المفهوم
الذهنى الذى هو مفهوم التحيث بهذا الطرف ولا شبهة فى ان الذات الماخوذة على هذا الوجه الكلى الذى
يمكن الحكاية عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الاخر له بالذات ولا شبهة ايضا ان ليس فى تلك الذات المحكى
عنه بما ذكرناه تركيب بحسب الواقع الا فى الاعتبار الذهنى حتى يختلف موضوع الطرفين فثبت الامتناع الذاتى للطرف
الاخر ومن امتناعه الذاتى يلزم الوجوب الذاتى لمقابله على ان ما يتمحل هذا القائل لا يجرى فى نفس الوجود الذى
هو بعينه جهة الوجوب اللاحق فى كل شىء وهو بعينه ذات موجودة كما قررناه وبمجرد نفسه ينحل الى موضوع وصفة
هو احد المتقابلين فى قولنا الوجود ثابت ويمتنع له لذاته قولنا لا ثابت فلا محيص الا فيما استثنا فهذا المقام
من الفرق حض بين الوجوبين اللازم منهما غير محذور وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع والمحذور منهما
غير لازم وهو الوجوب المطلق الازلى ذيل كل ممكن لحقه الوجود والوجوب لغيره فى وقت من الاوقات فانه
كما يمتنع عدمه فى ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه فى مطلق نفس الامر اى ارتفاعه عن الواقع مطلقا بلا تقييده بالوقت

المباينة

المباينة لذلك الوقت لان ارتفاعه عن الواقع انما يتحقق بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه فمعنى جواز
العدم للممكن الموجود فى وقت جوازه بالنظر الى مهيته لا بالنظر الى الواقع فصل فان الممكن قد يكون له امكانات
وقد لا يكون ان بعض الممكنات مما لا يابى بمجرد ذاته ان يفيض من جود المبدا الاعلى بلا شرط خارج عن ذاته وعما
مقوم ذاته فلا محالة يفيض عن المبدا الجواد بلا تراخ ومهلة ولا سبق عدم زمانى واستعداد جسمانى لحصول
ذاته وقبول طباعه الحصول والكون وهذا الممكن لا يكون له الا نحو واحد من الكون ولا محالة نوعه منحصر فى شخصه
اذ الحصولات المختلفة والتخصصات المتعددة لمعنى واحد نوعى انما يلحق لاجل اسباب خارجة عن مرتبة ذاته
وقوام حقيقته فان مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات داخلا كان او خارجا لا يختلف ولا يتخلف فلا مجال
لتعدد التشخص وتكثر الحصولات وبعضها مما لا يكفى ذاته ومقوماته الذاتية فى قبول الوجود من دون الا
باسباب اتفاقية وشروط غير ذاتية فليس له فى ذاته الا قوة التحصل من غير ان يصلح لقبوله صلوحا تاما تم بعد
انضياف تلك الشروط والمعدات الى ما يقبل قوة وجوده وهو المسمى بالمادة يتهيا لقبول الوجود ويصير قريب
المناسبة الى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه فلا محالة ينضم الى امكانه الذاتى امكان آخر متفرع
العقوع له مادة حاملة ذات تغيرو زمان هو كمية تغيرها وانتقالها من حالة الى حالة حتى انتهت الى مواصلة
ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة ليتحصل من اجتماعهما ويتولد من ازدواجهما شىء من المواليد الوجودية
ولما تحقق وتبين ان الممكنات مستندة فى وجودها الى سبب واجب الوجود والقيومية لكونه بالفعل من جميع
جهات الوجود والايجاب وكل ما كان كذلك استحال ان يختص بايجاده وفيضه بعض القوابل والمستعدات
دون بعض بل يجب ان يكون عالم الفيض فلا بد ان يكون اختلاف الفيض لاجل اختلاف امكانات القوابل واستعدادات
المواد ثم ان للممكنات طرا امكانا فى انفسها وماهياتها فان كان ذلك كافيا فى فيضان الوجود عن الواجب بالذات
عليها وجب ان يكون موجودة بلا مهلة لان الفيض عام والجود تام وان لا يختص وجود شىء منها بحين دون حين
فى الوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانية وان لم يكن ذلك الامكان الاصلى كافيا بل لا بد من حصول شرط
اخر حتى تستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فلمثل هذا الشىء امكانان فقد ثبت ان لبعض الممكنات امكانين
احدهما هو وصف عام ومعنى واحد عقلى مشترك لجميع الممكنات ونفس ماهياتها حاملة له والثانى ما يطرا لبعض
المهيات لقصور امكانه الاصلى فى الصلاحية لقبول افاضة الوجود فلا محالة يلحق به امكان بمعنى آخر قائم
بمحل سابق على وجوده سبقا زمانيا به يستعد لان يخرج من القوة الى الفعل وهو الذى يسمى بالامكان الاستعدادى
وقد مر ذكره من قبل وبحسبه يمكن لمهية واحدة انحاء غير متناهية من الحصول والكون لاجل استعدادات
غير متناهية يلحق القابل غير متناهى الانفعال وينضم الى فاعل غير متناهى التاثير فيستمر نزول البركات
وتنفتح باب الخيرات الى غير النهاية كما ستطلع على كيفيته ولو انحصر الامكان فى القسم الاول يغلق باب الافاضة
والاجادة ويبقى فى كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع وهو مبرهن على الاستحالة
فيما بعد انشاء الله وليس فى هذه الاحكام حيص عما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة ولا حيد عما بينه
المحققون من اهل الحكمة القويمة انما النزاع فى الحكم بعدم المجعولات الزمانية ولا نهاية القوى الامكانية
فان الحوادث المتسابقة وان لم يمكن حدوثها الا بعد حركة وتغير ومادة وزمان لكن الحوادث الابداعية

سواء تجردت عن الزمان والمكان او اقترنت بهما على وجه الانفعال والتجدد لا تعتريها المسبوقية بالزمان
والمكان بل هي فاعلة الحركات سواء كانت متحركات او مسوقات والبارى تعالى فوق الجميع هو الاول بلا اول
كان قبله والآخر بلا آخر كان بعده وهو جل مجده فعل كله بلا قوة ووجوب كله بلا امكان وخير كله بلا شر وتمام
كله بلا نقص وكمال كله بلا قصور وغاية كله بلا انتظار ووجود كله بلا ماهية وانما يفيض منه على غيره من كل
متقابلين اشرفهما والمقابل الآخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة في الممكنات لاجل مراتب قصورها
عن البلوغ الى الكمال الاتم الواجبي ولمخالطة انوار وجوداتها الضعيفة لشوائب ظلمات الاعدام اللاحقة
لها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القيومي وبالتفاوت في مراتب التنزل والبعد عن
الحق يتضاعف الامكانات وبتضاعفها يتفاوت الموجودات كمالا ونقصا واستنارة وانكسافا وقد سبق
ان نسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص وان كلما وجب وجوده لا بذاته فهو لو وضع شيء ما ليس هو
في مرتبة ماهيته صار واجبا لوجود مثاله الاحتراق ليس واجب الحصول في ذاته ولكن عند فرض البقاء
القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع اعنى الصورة المحرقة والمادة المحترقة يجب حصوله فتفطن
فتيقن ان منشأ الامكان والفقر هو البعد من منبع الوجوب والغنى ومطلب الفعلية والوجود هو القرب
منه والامكان جهة الانفصال وعدم التعلق وملاك الهلاك والاختلال والوجوب جهة الارتباط
والاتصال ومناط الجمعية والانتظام وحيث يكون الامكان اكثر يكون الشر والفقدان اوفر والاختلال
والفساد اعظم واذا قلت جهات العدم وسدت بعض مراتب الاختلال يتحقق بعض مراتب الكون وانقلاع
بعض صوادم البلوغ الى الكمال حصل الامكان الاستعدادي الذي هو كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة في
خصوص الطرف الخارجي كما ان الامكان الذاتي هو كمال الماهية المعراة عن الوجود على الاطلاق من حيث
هو كذلك اى نحو من الظروف وهو ادخل في الخفاء والظلمة والنقصان من الامكان الكلي الذي هو احدى
الكيفيات الاستعدادية لكونه بالفعل من جهة اخرى غير جهة كونها قوة وامكانا لشيء فان المني وان كان با
الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو ناقص
الانسانية تام المنوية بخلاف الامكان الذاتي الذي هو امر سلبي محض وليس له من جهة اخرى معنى
ولان المقوى عليه في الامكان الاستعدادي هو امر معين وصورة خاصة كالانسانية في مثالنا بخلاف
ما يضاف اليه الامكان الذاتي لانه مطلق الوجود والعدم انما التعين ناش من قبل الفاعل من غير استدعاء
الماهية بامكانها اياه ولان الامكان الاستعدادي يبطل عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الامكان الذا
الذي هو بحسب حال الماهية في مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجودها
الخارجي بفعلية الشيء وتحققه ووجوده في نفس الامر لا يطرء امكانه الذاتي لكونه بحسب مرتبة الماهية
وما بحسب الماهية لا يزول بعلة خارجة بخلاف امكانه الاستعدادي الذي بحسب الواقع فلا يجامع الفعلية
ثم ان احد الامكانين اشد فيما يستدعيه الممكنة من القوة والفاقة والشر ولان الامكان الذاتي منبع
الامكان الاستعدادي وذلك لان الهيولى التي هي منبع جهات الشرور والاعدام انما نشأت من
العقل الفعال بواسطة جهة الامكان فيه ولاجل ان الامكان الاستعدادي له حظ من الوجود يقبل الشدة

والضعف

والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه فاستعداد النطفة للصورة الانسانية اضعف من استعداد
العلقة لها وهو من استعداد المضغة وهكذا الى استعداد البدن الكامل بقواه وآلاته واعضائه مع انه
صالح لها وانما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الامكان الذاتي بحدوث بعض الدواعي والاسباب وانبتات
بعض الموانع والاضداد وينقطع استمراره واشتداده اما بحصول الشيء بالفعل واما بطرو بعض الاضداد وبالجملة
فاطلاق الامكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعي لاقتضاء احدهما رجحان احد الجانبين و
قبوله الشدة والضعف وتقدمه لزومه لمهية الممكن وقيامه بمحل الممكن لا به وكونه من الامور الموجودة في
الاعيان لكونه كيفية حاصلة لمحلها معدة اياها لافاضة المبدأ الجواد وجود الحادث فيه اما بالذات كالصور
والعرض او بالعرض كالنفس المجردة بخلاف الثاني لانه بخلافه في جميع تلك الاحكام ثم الامكان الاستعدادي
اذا اضيف الى ما يقوم به يسمى استعداده واذا اضيف الى الحادث فيه يسمى امكانه ذلك الحادث فالامكان انما
هو امكان وقوى للشيء قائم لا به بل بمحله فهو بالوصف بحال المتعلق اشبه ومنهم من يرى ان المسمى بالامكان
الاستعدادي هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرها من حيث انتسابها الى الصورة التي سيحدث بسببها فمزاج
النطفة اذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجية واذا نسب الى الصورة الحيوانية كان استعدادا لها وكذلك صغر الدار صفة
الذات واذا اضيف في الذهن الى مقدم ما يسعه من الناس كان امكانا له وستسمع في تحقيقه ما هو الحق الصراح في فصل فصل
القوة والفعل باذن الله العليم الفعال فصل في بعض احكام الممتنع بالذات واعلم ان العقل كما لا يقدر ان يتعقل
حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده وعلوه وشدة نوريته ووجوبه وفعليته وعدم تناهي عظمته وكبريائه كذلك
لا يقدر على ان يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولاشيئيته فكما لا ينال ذات
القيوم الواجب بالذات لانه محيط بكل شيء فلا يحاط للعقل فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود
والشيئية فلا حظ له من الهوية حتى يشار اليه ويحيط به العقل ويدركه لشموله ويصل اليه الوهم فالحكم بكون شيء
ممتنعا بالذات بضرب من البرهان على سبيل الفرض والاستثناء كما ان الدليل على وجود الحق المبدع انما يكون بنحو من البيان
الشبيه بالبرهان اللمي وكما تحقق ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره
بمثل ذلك البيان وكما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره او بذاته فقط او بغيره فقط فلا يكون ايضا لامر
واحد امتناعان كذلك فاذن قد استبان ان الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات وما يستلزم
الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة من جهة بها يستلزم الممتنع وان كانت لها جهة اخرى امكانية لكن ليس الاستلزام
للممتنع الا من الجهة الامتناعية مثلا كون الجسم غير متناهي الابعاد يستلزم ممتنعا بالذات هو كون المحصور غير محصور
الذي مرجعه الى كون الشيء غير نفسه مع انه عين نفسه فاحدهما محال بالذات والآخر محال بالغير فلا محالة يكون ممكنا
باعتبار غير اعتبار ملازمته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات فانه ليس من
جهة معيته الامكانية بل من جهة وجوب وجوده الامكاني وبالجملة فكما ان الاستلزام في الوجود بين الشيئين
لا بد له من علاقة علية ومعلولية بين المتلازمين فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفك
عن تعلق ارتباطي بينهما وكما ان الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والاتفاق
كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير وهو لا محالة ممكن بالذات

كان وهذا يفرق الشرطي اللزومي من الشرطي الاتفاقي فان الاول يحكم فيه بصدق التالي وضعا ورفعا على تقدير صدق المقدم وضعا ورفعا لعلاقة ذاتية بينهما والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزومية بل بمجرد الموافاة الاتفاقية بين المقدم والتالي فاشتهر عند عامة المحصلين في اثناء المناظرة عند فرض امر مستحيل ليتوصل به الى استحالة امر من الامور بالبيان الخلفي والاستقامي ان يقال ان مفروضك مستحيل فجاز ان يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه اياه لكون المحال قد يستلزم محالا آخر واضح الفساد فان المحال لا يستلزم اي محال كان بل محالا اذا كان وجودهما يكون بينهما علاقة سببا ومسببا فاذن المتصلة اللزومية من كاذبتين قد تصدق وقد لا تصدق لانها اذا تحققت بينهما علاقة لزومية كحمارية الانسان وناهقيته صدقت لزوميته واذا لم يتحقق تلك العلاقة بينهما فاما ان يجد العقل بينهما علاقة المنافات فكذب الحكم بينهما بالاتصال راسا او لا يكون بينهما الا مجرد الاتصال الاتفاقي من غير لزوم وتناف ذاتيين لعدم العلاقة بينهما اصلا فيحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز والاحتمال لعدم اجراء البرهان اليقيني الكلي في اللزوميات فان الفروع والوجب مناط الجزم واليقين والجواز والامكان مثار الظن والتخمين فصل في ان الممتنع اي المعدوم كيف يعلم كلما كان معلوما فلا بد ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره فهو موجود فاذن كل معلوم موجود وينعكس بعكس النقيض الى ان ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكنا قد نعرف امورا كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود ومع ذلك فهي معلومة مثل انا نعلم عدم شريك الباري تعالى وعدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا المعدوم لا يخلوا اما يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا مثل عدم ضد الله تعالى وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك فذلك انما يعقل لاجل تشبيهه بامر موجود مثلا ان يقال ليس له تعالى شيء نسبته اليه نسبة السواد الى البياض ولا له ما نسبته اليه نسبة المندرج مع آخر تحت نوع او جنس فلولا معرفة المضادة او المماثلة او المجانسة بين امور وجودية لما امكن استعمال الحكم بان ليس لله ضدا ومماثل او مجانس او ما يجري مجراها من المحالات عليه وان كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمتضادين فالعلم به انما يتم بالعلم باجزائه الوجودية مثلا ان يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز ثم يقال الاجتماع الذي هو امر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض فالحاصل ان عدم البسائط انما يعرف بالمقايسة الى الامور الوجودية وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل في هذا المقام وانا اقول ان للعقل ان يتصور لكل شيء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك الباري وغير ذلك مفهوما وعنوانا فيحكم عليه احكاما مناسبة لها ويعقد قضايا ايجابية على سبيل الحمليات الغير البتية فموضوعات تلك القضايا من حيث انها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق عليها شيء وممكن عام بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجراها تصير منشا لصحة الحكم ومن حيث انها عنوان لامور باطلة تصير منشا لامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها او بعدم الحكم عليها او بعدم ثبوتها واشباه ذلك وبهذا يندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الاولي وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع العرضي فان مفهوم شريك الباري والمجهول المطلق يصدق على نفسه باحد الحملين ومقابله يصدق عليه بالحمل الآخر وهذا مناط صحة الحكم عليه بانه ممتنع الوجود فصل في ان الممتنع كيف يصح ان يستلزم ممتنعا آخر واعلم ان من عادة عامة اهل الجدل ليس ان يقولوا هذا المفروض لما كان محالا جاز ان يستلزم محالا آخر اي محال كان وهذا ليس

بصحيح كلية اذ لا فرق بين المحال والممكن في ان الاستلزام بين شيئين لا يثبت الا بعلاقة ذاتية فان معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في نظر العقل نظرا الى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما وهذا مما يستدعي العلاقة العلية الايجابية اما بين نفس العلة ومعلولها واما بين معلولي علة واحدة على الوجه الذي سيجيء في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة الم تسمع قول الميزانيين ان الشرطية اللزومية ما يكون الحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعية ولهذا يمتاز عن الشرطية الاتفاقية وكما ان الاستلزام لا يتحقق الا بتحقق العلاقة الطبيعية بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون الا بجواز تحقق العلاقة فكلما جوز عند العقل ان يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بحسبها اللزوم جاز ان يحكم بالاستلزام بينهما والا بطل البتة فاذا المحال قد يستلزم محالا آخر اذا كان بينهما علاقة ذاتية سواء كانت معلومة بالقرينة كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق احدهما وكاستلزام حمارية زيد مثلا ناهقيته او بالاكتساب كان الدور يستلزم التسلسل وقد لا يستلزم اذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما يتنافيان اذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاة اما بالفطرة كما في تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبة الى تحقق احدهما فقط او حمارية الانسان بالنسبة الى صاهليته واما بالاكتساب كما في حمارية الانسان بالنسبة الى ادراكه للكليات على تقدير الحمارية فاذن قولنا المحال جاز ان يستلزم اي نقيضه موجبة مهملة في الواقع لا يستلزم المحال سالبة كلية فالمتصلة اللزومية من كاذبتين انما يصدق اذا كان بينهما علاقة اللزوم فاذا لم يكن علاقة اللزوم فاما ان يكذب الحكم بالاتصال راسا اذا وجد العقل بينهما علاقة المنافاة واما ان يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزومي اذا لم يكن هناك علاقة اصلا لا علاقة اللزوم ولا علاقة المنافاة وذلك ايضا انما يقع على سبيل الاحتمال التجويزي لا الحكم البتي مما لعقل اذ الاتفاق انما يكون بين الموجودات واما الكاذبات الاتفاقية اي المعدومات والممتنعات فعلى سبيل التجويز فانما التحقق التقديري يتفق لبعضها دون بعض فاذن لا يصدق الحكم البتي بان الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان صدقا اصلا ومن الناس من يكتفي في الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المنافاة بينهما وان لم يجد العقل علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر العلاقة ويظن انها قد يتحقق مع المنافاة فاذا تحققت حكم بجواز الاستلزام والمنافاة وهما متصادمان بينه وربما يتشبث بان اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما لان تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الآخر ولا يخفى فيه الزور فان تحقق احد النقيضين في نفس الامر مستلزم لارتفاع الآخر لا تحققه على تقدير محال وهو اجتماعه مع الآخر فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقق الآخر لا لارتفاعه فاين يلزم من تحققهما ارتفاعهما تفريع ومن هنا ينحل ما ربما يستشكل احد فيقول ان اللزوميات لا ينتج متصلة لان ملازمة الكبرى يحتمل ان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر مثلا اذا قلنا كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا كان سوادا وكلما كان سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمة في الكبرى اذا ثبت الاصغر فاذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا لم يكن بياضا والحل ان الوسط ان وقع في الكبرى على الجهة التي بها يستلزم الاكبر لزمت النتيجة به والا فلم يكن الوسط مشتركا كما في هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى المعنى الجامع له فلذلك لم يبق الملازمة مع الاصغر فالخلل انما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا بسبب العارض الشايع فاذن الحد الاوسط في مثل هذا القياس ان اخذ على وجه يجوز ان يحمل او يصدق عليه النقيضان او الضدان في كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محالة وبطل لزوم النتيجة وان اخذ في احدى المقدمتين على وجه وفي الاخرى على وجه

آخر لم يتكرر الاوسط ومن هذا القبيل ما اورده الشيخ في الشفا شكا على الشكل الاول من اللزوميتين وهو انه يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا ودفع بان الكبرى ان اخذت اتفاقية لم ينتج القياس لان شرط انتاج الايجاب ان يكون الاوسط مقدما في اللزومية وان اخذت لزومية كانت ممنوعة الصدق وانما يصدق لو لزم زوجية الاثنين عدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك اذ من الاوضاع الممكنة الاقتران مع عددية الاثنين كونه فردا والزوجية ليست بلازمة على هذا الوضع وربما يقال فيه ضعف فانا نختار ان الكبرى لزومية وفردية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونها منافية للاثنينية فيكون منافية لذات الاثنين فزوجية الاثنين لازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها فتصدق لزوميته وحق الدفع والحل ما في الشفا ان الصغرى كاذبة بحسب نفس الامر لكن يجب الالزام كما تصدق الصغرى تصدق النتيجة ايضا لان من يسلم ان الاثنين فرد فلابد ان يلتزم انه زوج ايضا والا لم يلتزم ان الاثنين زوج بل يعني الاثنين وذلك ان نقول الدفعين متشاركا المسلك في الاصابة ولا ضعف في الاول فانه ان اريد ان يبين عددية الاثنين وفرديته منافاة في نفس الامر فهو حق ولا ضير اذ الاوضاع الممكنة الا مع فرض المقدم ليس يجب ان لا يكون شيء منها غير مناف له في نفس الامر وان اريد ان المنافاة يكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق فان الملازمة بين زوجية الاثنين وعدديته صارت متحققة بحسب وضع ما وتسليم ما فاذن زوجية الاثنين ليست بلازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم **فصل** في كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا زيادة وجود الممكن على مهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص به ولا كونه عرضا قائما بها قيام الاعراض لموضوعاتها حتى يلزم للمهية سوى وجودها وجود اخر بل بمعنى كون الوجود الامكاني لقصوره وفقره مشتملا على معنى اخر غير حقيقة الوجود منتزعا منه محمولا عليه منبعثا عن امكانه ونقصه كالمنبعثات التي يتراءى من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من قصورات النور والمشهور في كتب القوم من الدلائل على زيادة الوجود على المهيات وجوه لا يفيد شيء منها الا التغاير بين الوجود والمهية بحسب المفهوم والمعنى دون الذات والحقيقة منها افادة الحمل فان حمل الوجود على المهية مفيد وحمل المهية وذاتياتها عليها غير مفيد ومنها الحاجة الى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود للمهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت المهية وذاتياتها لها لانا بينا الثبوت لها ومنها صحة السلب اذ يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقا ليس بموجود وليس يصح سلب المهية وذاتياتها عن نفسها ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود معنى واحد والانسان والفرس والشجر مختلفة ومنها الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور المهية ولا نتصور كونها الا الخارجي ولا الذهني لا يقال التصور ليس الا الكون الذهني لانا لا نتم ان التصور هو الكون في الذهن وان سلم فنا الدليل وان سلم فتصور الشيء لا يستلزم تصور تصوره وعبارة الاكثر انا قد نتصور المهية ونشك في وجودها العيني والذهني فيرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا ندرك المهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي الاتحاد ولا يستلزم المغايرة بين المهية والوجود لعدم اتحاد الاوسط في القياس فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا يدل الا على ان المفهوم

من الوجود

من الوجود غير المعقول من المهية مع ان الكل عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة او لا يرى ان صفات المبدأ الاعلى عند اهل الحق متغايرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات والحيثية لان حيثية الذات بعينها حيثية جميع صفاته الكمالية كما سيجيء ان شاء الله **فصل** في اثبات ان وجود الممكن عين مهيته خارجا ومتحدا بها نحوا من الاتحاد لانه حيث بينا ان الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي المصدري العام من الامور العينية فلو لم يكن الوجود الامكاني متحدا بالمهية الممكنة اتحاد الامر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان اما نفس المهية بحسب المفهوم او جزءا منها كذلك وقد تبين بطلانه اتفاقا وعقلا لامكان تصور جامع العلة من وجوبهما ولغير ذلك من الوجوه المذكورة او زائدا عليها قائما بها في الاعيان قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء لا بما يقوم به وثبوته في نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او تكرر انحاء وجود شيء واحد من حيثية واحدة وكلاهما ممتنعان لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا لشيء آخر فكون المهية اما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على وجود العارض واما بوجود آخر فيلزم المحذور الثاني وينجر الى التسلسل في المترتبات من الوجود المجتمعة وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والمهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس المهية في العين لان قيام جميع الموجودات العارضة بها حيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا طريق آخر لو قام الوجود بالمهية فالمهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور او يتسلسل والجواب بان قيامه بالمهية من حيث هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل كما ان قيام البياض ليس بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض ليلزم اما التناقض واما الدور او التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو غير نافع لان الماهية من حيث هي اي مع قطع من الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج الا باعتبار وجوده لا سابقا عليه فلا يجوز ان يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التي لا يجوزها في العين بخلاف الجسم من حيث هو اي مع قطع النظر عن البياض واللابياض فانه موجود في الخارج بهذه الحيثية وجودا سابقا على وجود البياض ومقابله وايضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم وكذا ثبوت كل صفة بياضا او غيره لكل موصوف جسما او غيره يتفرع على ثبوت الموصوف في نفسه لا حصول تلك الصفة فلا يلزم توقف الشيء على نفسه ولا التسلسل بخلاف الوجود فانه لو كان صفة للمهية لكان وجود المهية متوقفا على وجودها فيتوقف الشيء على نفسه فقياس الوجود لو كان صفة زائدة لشيء على سائر الصفات مغالطة فالحق كما سبق ان زيادة الوجود على المهية في التصور لا في العين بان لا يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود مستقلا ويلاحظه معنى له اختصاص ناعت للمهية لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها عليه بالوجود فقد قام بها او منها فيلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ويلتزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني معها وملاحظتها مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها وان كانت نحوا من الوجود الذهني لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود او يلاحظ ذلك الوجود وان كان هو نفس تلك الملاحظة فان عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل

ان يصف الماهية بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها ثم ان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل
في الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار لها ومن الناس من منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق
قائلا ان ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وهو وهم ونقضه بما يقال انا نتصور المهية مع الذهول عن
وجودها انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجي اذ لو ذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيء اصلا ولو سلم
ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم الا انما يكون غير الوجود مطلقا لجواز ان يكون الماهية
وجودا خاصا يعرض لها الوجود في الذهن بوجه وهو كونها في الذهن كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج
وهو كونها في الخارج فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار
تعدده كالوجود العرض العام اللازم للوجودات الخاصة ومن ههنا قيل ان الوجود هو الكون والحصول فانه بحقيقته
كما ذهبنا اليه وقال المحققين من اهل الله وهو ان المهيات كلها وجودات خاصة وبعده ظهور نور الوجود بكمالاته
يظهر بتلك المهيات ولوازمها تارة في الذهن واخرى في الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب
من الحق الاول والبعد عنه وقلة الوسايط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره فيظهر للبعض جميع الكمالات
اللازمة للوجود بما هو وجود وللبعض دون ذلك فصور تلك المهيات في اذهاننا هي ظلالات تلك الصور
الوجودية الفايضة من الحق على سبيل الابداع الاولي الحاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادي العالية وانما تظهر
نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة ولذلك صعب العلم بحقايق الاشياء على ما هي عليه الا لمن تنور
قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه
في انفسها ومع ذلك بقدر ما انيته يحجب عن ذلك فغاية عرفان العارفين اعترافهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع
الكل اليه وهو العليم الخبير تفصيل مقال لتوضيح حال اختلفت ارباب الانظار واصحاب الافكار في ان
موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء هو كونه متحدا مع مفهوم الموجود
وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية هست وذهب ابو الحسن الاشعري الى ان وجود كل شيء
عين ذاته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في العربية ومرادفاته
في سائر اللغات مشترك بين معاني لا يكاد ينحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالمهية في الواجب
والممكن جميعا قيام الاعراض والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات وفي الواجب عين ذاته
وتوجيه مذهبهم كما سبق ان وجود الممكن زائد على ماهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من
الاخر ذهنا ونفس ذاته حقيقة وعينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية ووجوب الواجب عين ذاته يعني ان حقيقته
وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثية الوجود بلا اعتبار انتسابه الى فاعل يوجده او
محل يقوم به ولو في العقل وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا
للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالمهية كما في وجود الممكنات
وقالوا لو كان الواجب ذا مهية فاما ان يكون الواجب هو المجموع فلزم تركبه ولو عقلا او يكون احدهما فلزم
احتياجه ضرورة احتياج المهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى المهية ولو عقلا او يكون هما
فلزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في وجهين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى الوجود المطلق

ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالمهية غني
في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب نعم وقع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم
كما ان كون الشيء اخص من مطلق المهية لا يوجب احتياجه اليها كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم
حقايق متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات ليكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول
ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات
انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات المعروضة لها وليس كذلك ومنهم من فرق فقال بالاختلاف بالحقيقة حيث
يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن وزعمت جماعة من الاخرين ان الوجود امر عام
عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء من الموجودات حقيقة ثم مصداق حمله على الواجب ذاته
بذاته وعلى غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن ومبدأ انتزاع المحمول في الممكن
ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما يظهر من
كتبه وكلامه وخلاصة ما ذكر من احتجاجاته مع المشائين في هذا الباب انه لو وجد الوجود فاما بوجود زائد
فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى ساير الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود
انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود وانه على تقدير تحقق الوجود فاما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا
فيتقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال فانه لو وجد الوجود للمهية فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود
النسبة نسبة الى النسبة ويتسلسل وانه لو وجد فاما قبل المهية فيكون مستقلا دونها لا صفة لها او بعدها فهي قبل
الوجود موجودة او معها ففي موجودة معه لا به وقالت طايفة ان موجودية الواجب بكون ذاته تعالى وجودا
خاصا حقيقيا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد
شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا نسب الوجود الحقيقي
الى الانسان مثلا حصل موجود واذا نسب الى الفرس فموجود اخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى
قولنا الانسان او الفرس موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا آله زيد
وآله عمرو فمفهوم الموجود حينئذ اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه نحوا من الانتساب لان صدق
المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي مرجعه عدم قيامه بالغير ولا كون ما صدق عليه امرا منتسبا
الى المبدأ لا معروضا له بوجه من الوجوه كما في الحداد المأخوذ من الحديد والتامر المأخوذ من التمر على ان امر الاطلاق
لاهل اللغة وارباب اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقايق وقالوا كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامة
والبديهيات الاولية لا يصادم كون المبدأ حقيقة متأصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول وتأصله تختلف
بالقياس الى الامور ونسبوا هذا المذهب الى اذواق المتألهين من الحكماء وقد مر القدح فيه من قبلنا ومما يفهم من
اواخر كتاب التلويحات للشيخ الالهي صاحب الانوار هو ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته
فالمجردات عنده وجودات محضة فانه بعد ما قال بدليل لاح له اولا على كون مهية النفس الانسانية هي الوجود ثم حكم به على
مجرد وجود ما فوقها واقتصر في بيان ذلك على قوله واذا كان ذاتك على هذه البساطة فالعقول اولى ومراده ان العقول
علل النفوس على ما يجيء وهي اقرب في مرتبة المعلولية الى الواجب لذاته والعلة لا بد وان يكون اشرف من المعلول

واقوى تحصلا وقواما فما هو اقرب الى الواجب لذاته والعلة فلا بد وان يكون افضل مما بعده واكمل واذا كانت النفوس
وجودات مجردة غير متركبة الذات من جنس وفصل اذ كل ما ماهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه
فما في قياس العقول وما هو فوق الجميع وهو مبدأ الكل اولى بذلك اذ كل كمال وشرف يمكن بالامكان العام للموجود
بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا تركبا ولا نقصا بوجه من الوجوه فاذا تحقق في المعلول فقد وجب تحققه
في العلة اذ المعلول رشح وفيض من العلة وحيث توجه عليه الاشكال في كون النفس وجودا تاما بذاته من وجهين
احدهما ان الوجود الواجبي انما كان واجبا لكونه غير مقارن لمهية اذ لو كان مقارنا لمهية لكان ممكنا واذا كان كذا
فكل وجود لا يقارن مهية فهو واجب فلو كانت النفوس وجودات قائمة بانفسها وعين الوجود لكانت واجبة
وهو محال وثانيهما ان الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجبا بالذات فاجاب عن الاول
بان النفس وان شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال والنقص وهو
تفاوت عظيم جدا فان الواجبي لا يتصور ما هو اعلى منه في التمام والكمال لانه غير متناه في شدة قوة الوجود ووجود ما سواه
ناقص اذ هو معلول له بعد وسائط كثيرة ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول كما ان النور الشمسي اشد من النور
الشعاعي الذي هو معلوله وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول انقص من العلة والا فالتفاوت بين كمال الباري وكمال النفس
لا يقاس الى هذا وقد حقق رحمه الله في مصنف سالف القول ان تفاوت الكمال والنقص لا يفتقر الى مميز فصلي ليلزم من
ذلك تركب الواجب لذاته وامكان النفوس هو نقص وجودها وكذا امكان غيرها من المعلولات ومراتب النقص متفاوتة
تفاوتا لا يكاد ينحصر واما الوجود الواجبي فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا اتم منه بل ولا يجوز ان يساويه وجود آخر
لاستحالة وجود واجبين فان قيل الاشياء القائمة بانفسها لا يجوز ان يكون بعضها اشد من بعض اذ لا اشد ولا اضعف
فيما يقوم بنفسه قلنا ان دعويكم تحكم محض ليس لكم عليه حجة الا عدم اطلاق اهل اللسان وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقائق
واجاب عن الثاني بطريقي المنع والمعارضة اما الاول فهو انا لا نسلم انه كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته لمهية بل
لانه وجود لا اتم منه ومن لوازم كونه لا اتم منه ان لا يكون مقارنا لمهية فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتمامية والنقص
لكان هذا السؤال متوجها لكنه اندفع بالتام والناقص وانما يقع هذا موقعه في المتواطي لا المشكك واما الثاني فان من
لم يعترف وهو جمهور المشائين بتجرد الوجود عن الماهية في الواجب ومقارنته لها في الممكن ان مفهوم الوجود من حيث هو
وجود ان اقتضى التجرد عن المهية فيجب ان يكون كل وجود مجردا وهو خلاف ما زعمتم في الممكنات وان اقتضى
اللاتجرد عنها فالوجود الواجبي يجب ان لا يتجرد عنها وهو خلاف ما اعترفتم به وان لم يقتض شيئا منهما
وجب ان يكون تجرد وجود الواجب لعلة فيفتقر الى غيره فلا يكون واجبا هف فان لم يلزم هذا الايراد ههنا
لم يلزم ايرادكم هناك بان المفهوم المشترك ليس مقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فقد وقع ههنا ايضا بحث
وتحصيل الفرق بين الموضعين واضح فان الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنسا لان المهية
وكذا لجزؤها لا يمكن ان يقع عندهم على اشياء مختلفة بالتشكيك بل انما يكون الواقع بالتشكيك عرضا
خارجيا لان ما يختلف ملزوماتها بالحقيقة والمهية وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية فلهم
ان يدفعوا السؤال عن انفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك وهو ان الوجود المشترك عرض لازم للوجودات
الخاصة ليس مهية ولا جزء الشيء منها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما ان النور
معنى واحد

معنى واحد مشترك واقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى دون ساير الانوار فيكون مخالفا لها في الحقيقة
وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارات مع ان بعضها يوجب استعداد الحيوة دون البواقي وذلك الاختلاف ملزومات النور
والحرارة المخالفة شدة وضعفا المتباينة نوعا عندهم وان اشتركت في مفهوم واحد عرضي ثم الكلام في اصل قاعدتهم فان
الواقع على اشياء بالتشكيك انما يكون عرضيا وارد كما ذكره في كتبه ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجودات الحقيقية
كنسبة الانسانية المصدرية الى الانسان والحيوانية المصدرية الى الحيوان حيث ان المأخوذ عنه والمنتزع عنه نفس
ذات الموضوع بلا حيثية اخرى غير ما كان الوجود حقيقة واحدة لامتناع اخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباينة
معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعة يكون جهة الاتحاد وقد مر ذكر هذا الاصل في نفي تعدد الواجب لذاته
على ان حقيقة الوجود ليست مهية كلية وان كانت متفقة عند الشيخ والاصل في جميع المراتب المتعينة لا بتعين زايد على نفسها
بحوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غير ثم ان الذاهب على السنة طائفة من المتصوفة ان حقيقة
الواجب هو الحقيقة الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود
او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه
ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل
وجود وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب غير موجود وان كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا لان الموجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج ولا شك في تكثر
الموجودات التي هي افراده وما فهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن
الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقومه في العقل دون العين واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم
من ارتفاعه ارتفاع كل موجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشاها عدم الفرق بين
ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض
افراده الذي هو الواجب كما يلزم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع
اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق
مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية
التي لا تحقق لها في الاعيان فانظر ما اعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على انه اظهر الاشياء
ولم يقع عند العقل فيها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات
لاجل الاضافات اليه والحق ان الموجود بما هو موجود كلي والوجودات افراده وحصص لحقيقة الوجود باعتبار انضمامها
لا تزيد على حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة الحصول بذاتها وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة
ولا خاصة وان كانت مشتركة بين الموجودات وهذا عجيب لا يعرفه الا الراسخون في العلم ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر
او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود والوجود ليس بموجود فقيل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس واتباعه
ما يشعر في الظاهر بانه عرض وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يتقوم بنفسه بل بمحل المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء
الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود والحق عندي كما مر ان وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء ووجود العرض
عرض كذلك لاتحاده معهما في الواقع واذا اعتبر حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شيء من المقو

اذ لا جنس له ولا فصل له لكونه بسيط الحقيقة ولا له مهية كلية ليحتاج فى وجودها الى عوارض مشخصة فليس كليا ولا جزئيا
بل الوجودات حقايق متشخصة بذواتها مستفادة بنفس حقيقتها مشتركة فى مفهوم الموجودية العامة التى هى من الامور
الاعتبارية كما سبق القول اليه ومنها اختلافهم فى انه موجود او لا فقيل انه موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل
وقيل بل اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان وقيل ليس بموجود ولا معدوم والحق ان العام اعتبارى وله افراد حقيقية ومنها
اختلافهم فى ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زائدة عليها والحق انها نفس المهيات الممكنة فى الواقع وغيرها
بحسب بعض الاعتبارات فى الذهن ومنها اختلافهم فى ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة او متواطى يقع
على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه او مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على التساوى وهذا
هو الحق ومنها اختلافهم فى ان الوجود سواء كان حقيقيا او انتزاعيا معتبر فى مفهوم الموجود وقيام المبدا
بالشيء حقيقة او مجازا شرط فى كونه موضوعا للحكم عليه بانه موجود ام لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول
المبدا فيه وليس للمبدا تحقق لا عينا ولا ذهنا ولا قيام بالموضوع لا حقيقة ولا مجازا بل موجودية كل شيء انما
هو مفهوم المشتق لا غير والاول هو الحق الذى لا شبهة فيه نقاوة عرشية قد تبين لك مما قرع سمعك ان حقيقة
الوجود من حيث هو غير مقيد بالاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص ولا هو واحد بوحدة
زائدة عليه ولا كثير ولا يتشخص بتشخص زائد على ذاته كما سيريك انكشافا ولا مبهم بل ليس له فى ذاته الا التحصيل
والفعلية والظهور واما يلحقه هذه المعانى الامكانية والمفهومات الكلية والاوصاف الاعتبارية والنعوت
الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته المبينة عليها بقوله رفيع الدرجات فيصير مطلقا ومقيدا وكليا وجزئيا
وواحدا وكثيرا من غير حصول التغير فى ذاته وحقيقته وليس بجوهر كالمهيات الجوهرية المحتاجة الى الوجود
الزايد ولوازمه وليس بعرض لانه ليس موجودا بمعنى ان له وجودا زائدا فضلا من ان يكون فى موضوع المستلزم
لتقدم الشيء على نفسه وليس امرا اعتباريا كما يقوله الظالمون لتحققه فى ذاته مع عدم المعتبرين اياه فضلا
عن اعتبارهم ولكون الحقيقة بشرط الشركة امرا عقليا وكون ما ينتزع منها من الموجودية والكون المصدرى
شيئا اعتباريا لا يوجب ان يكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك وهو اعم الاشياء بحسب شموله
وانبساطه على المهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد والفقر وامثالها من
المفهومات العدمية وبنور الوجود يتمايز الاعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها
وامكان الاخر اذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الاحكام والاعتبارات وهو اظهر من كل شيء
تحققا وانية حتى قيل فيه انه بديهي واخفى من جميع الاشياء حقيقة وكنها حتى قيل انه اعتبارى محض على انه لا يتحقق
شيء فى العقل ولا فى الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته وبه قوام الاشياء لان الوجود لو لم يكن لم يكن شيء لا فى
العقل ولا فى الخارج بل هو عينها وهو الذى يتجلى فى مراتبه ويظهر بصورها وحقايقها فى العلم والعين فيسمى
بالماهية والاعيان الثابتة كما لوحنا به وهى مع ساير الصفات الوجودية مستهلكة فى عين الوجود فلا تغاير
الا فى اعتبار العقل والصفات السلبية مع كونها عايدة الى العدم ايضا راجعة الى الوجود من وجه والوجود
لا يقبل الانقسام والتجزى اصلا خارجا وعقلا لبساطته فلا جنس له ولا فصل فلا حد له كما علمت وهو الذى
يلزمه جميع الكمالات وبه يقوم كل من الصفات فهو الحى العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة

شيء آخر به يلحق الاشياء كما لانها كلها بل هو الذى يظهر بتجليه ويتحول فى صور مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير تابعا
للذوات لانها ايضا وجودات خاصة وكل تال من الوجودات الخاصة مستهلك فى وجود قاهر سابق عليه والكل مستهلكة
فى احدية الوجود الحق الالهى مضمحلة فى قهر الازل وجلاله وكبريائه كما سيأتى برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه
وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الانبياء
والاولياء الهادى خلقه الى ذاته اخبر بلسانهم انه بهويته مع كل شيء لا بمداخلة ولا مزاولة وبحقيقته غير كل شيء لا
بمزاحلة وايجاده للاشياء اختفاؤه فيها مع اظهاره اياها واعدامه لها فى القيمة الكبرى وظهوره بوحدته وقهره
اياها بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وكل شيء هالك الا
وجهه وفى الصغرى تحولها من عالم الشهادة الى عالم الغيب فكما ان وجوه التعينات الخلقية انما هو بالتجليات
الذاتية فى مراتب الوحدة فالمهيات صورها لانه ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا فى العلم ثم فى العين وكثرة
الاسماء وتعدد الصفات وتفصيلها غير قادحة فى وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية على ما سيجيء بيانه
انشاء الله المنهج الثالث فى الاشارة الى نشاة اخرى للوجود غير هذا المشهود وما يتوطى به وفيه فصول
فصول فى اثبات الوجود الذهنى والظهور الظلى قد اتفقت السنة الحكماء خلافا لشرذمة من الظاهريين
على ان للاشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا وظهورا آخر
عبر عنه بالوجود الذهنى مظهره بل مظاهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية تمهيد انا قبل ان نخوض
فى اقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها وفيها نمهد لك مقدمتين الاولى هى ان للممكنات كما علمت مهية
ووجودا وستعلم بالبرهان ما قد نبهناك عليه وكاد ان تكون من المذعنين له ان اخذت الفطانة بيدك ان الاثر
الفاعل وما يترتب عليه اولا وبالذات ليس الا نحو من انحاء وجود الشيء لا مهيته لاستغنائها عن الجعل
والتحصيل والفعل والتكميل لا لوجوبها وشدة فعليتها بل لفرط نقصها وبطونها وغاية ضعفها ولكونها او الوجود
قد مرت الاشارة الى انه مما يتفاوت شدة وضعفا وكمالا ونقصا وكلما كان الوجود اقوى واكمل كانت الاثار
المترتبة عليه اكثر اذ الوجود بذاته مبدا للاثر فقد يكون لمهية واحدة ومفهوم واحد انحاء من الوجود والظهور
والاطوار من الكون والحصول بعضها اقوى من بعض ويترتب على بعضها من الاثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكما
ان الجوهر معنى واحد ومهية واحدة يوجد تارة مستقلا بنفسه مفارقا عن المادة متبريا من الكون والفساد
والتغير فعالا ثابتا كالعقول المفارقة على مراتبها ويوجد تارة اخرى مفتقرا الى المادة مقترنا بها منفعلا
عن غيره متحركا وساكنا وكاينا وفاسدا كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها فى الضعف والفقر ويوجد اخرى طورا
اضعف من ذينك الصنفين من حيث لا يكون فاعلا ولا منفعلا ولا ثابتا ولا متحركا وساكنا كالصور التى يتوهمها
الانسان من حيث كونها كذلك والثانية هى ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على
ايجاد صور الاشياء المجردة والمادية لانها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار
على ابداع الصور العقلية القائمة بذواتها وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل
فلها حصول له بل حصولها فى نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيء لشيء ان يكون حالا فيه
وصفا له بل ربما يكون للشيء حاصلا لشيء من غير قيامه به بنحو الحلول والوصفية كما ان صور جميع الموجودات

المنهج الث
نه

لا شبهة فى ان الذات ... لها وجود به يظهر احكامها ولعينه ... منها اثارها
من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا
واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع فى ان الذات هل لها سوى هذا
الوجود وجود لا يترتب عليه الاحكام والاثار اولا وهذا الوجود الثانى
يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الوجود الذهنى
نفس الماهية التى وصفت بالوجود الى وجود ... فيهما بالوجود
للماهية ولهذا ... بعض الفضلاء ان ... الى ... اعيان
وفى الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مزيد ... ويوافق لما
المثبت الذى ... محل النزاع ... شرح المواقف

طورا

حاصلة للباري حصولاً أشد من حصولها لنفسها أو لقابلها كما ستعلم في مباحث العلم وليس قيامها به تعالى قياماً
حلولياً ناعتياً وكل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة بأي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت
قائمة به أو لا ومناط عالمية الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون
حصولها حصوله له كعلم النفس بذاتها أو غيره فيكون حصولها إما فيه وذلك إذا كان الشيء قابلاً لها وإما عنه وذلك
إذا كان فاعلاً لها فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمية أعم من حصول نفسه أو الحصول فيه أو الحصول
له فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية والأفلاك المتحركة والساكنة
والعناصر والمركبات وسائر الخلائق يشاهدها بنفس حصولها لها لا بحصولات أخرى وإلا يتسلسل وذلك لأن
الباري تعالى خلق الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الإنسانية مثالاً لذاته وصفاته وأفعاله فإنه تعالى
منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالاً له ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة
من الأكوان والأحياز والجهات وصيرها ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة
بمملكة باريها يخلق ما يشاء ويختار ما يريد إلا أنها وإن كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة
والسطوة في ضعيفة الوجود والقوام لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين باريها ولكثرة الوسائط
بين الشيء وينبوع الوجود يوجب ضعف قوته وضعف وجوده ولهذا ما يترتب على النفس ويوجد عنها من الأفعال
والآثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود بل وجود ما يوجد منها بذاتها من الصور العقلية أو الخيالية أظلال
وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري وإن كانت الماهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليه الآثار
المترتبة عليه بحسب وجودها في الخارج اللهم إلا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية من أصحاب المعارج فإنهم
لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوتهم يقدرون على إيجاد أمور موجودة في الخارج مترتبة عليها
الآثار وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الصادر من النفس بحسب هذا النحو من الظهور ويسمى
بالوجود الذهني والظلي وذلك الآخر المترتب عليها الآثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني ويؤيد ذلك ما قال
الشيخ الجليل محيي الدين العربي الأندلسي قدس سره في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله
ما لا وجود له إلا فيها وهذا هو الأمر العام لكل إنسان والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة
ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤده حفظ ما خلقته فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك
المخلوق إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا يغفل مطلقاً بل لا بد له من حضرة يشهدها فإذا خلق
العارف بهمته ما خلق وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها
بعضاً فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة
خلقه انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لأن الغفلة ما تعم قط لا
في العموم ولا في الخصوص وقد أوضحت هنا سراً لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر اه وهذه
مسألة أخبرت عنها أنه ما سطرها أحد في كتاب لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر وفريدته
فإياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصور مثلها مثل الكتاب الذي
قال الله تعالى فيه ما فرطنا في الكتاب من شيء فهو الجامع للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه إلا من كان

قرآناً

قرآناً في نفسه فإن المتقي الله يجعل له فرقاناً انتهى كلامه ولا شبهة في أنه مما يؤيد ما كنا بصدده تأييداً عظيماً ويعين إعانة
قوية مع اشتماله على فوائد جمة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس إن شاء الله تعالى فاتقن ما مهدنا
لك ينفعك في مباحث الوجود الذهني والإشكالات الواردة عليه **فصل** في تقرير الحجج في إثباته وهي من طرق
الطريقة الأولى أنا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث
يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات وتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود وإذ ليس في الخارج فرضاً
وبياناً فهو في الذهن واعترض عليه بأنه لا يجوز أن يحصل العلم بالمعدوم لأن العلم كان عبارة عن الصورة الحاصلة
عن الشيء فصورة المعلوم إما أن تكون مطابقة له فيجب أن يكون للمعدوم خصوصاً الممتنع ذات خارجية تطابقها
الذهنية فلا للمعدوم لا ذات له أو لا يكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم إذ العلم عبارة عن صورة مطابقة
للمعلوم وأجيب عنه بأن المراد بحصول الصورة ليس أنه يحصل في الذهن شبح ومثال كالمحاكات عن الأمر العيني مغاير له
بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب به عليها أثرها المقصود
منها فالمعدوم لا يكون إلا بأن يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتاً في الخارج فلا يجري الترديد أن هذه الصورة مطابقة
للمعدوم أولاً ولا يلزم شيء من المحذورين إذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على رأي المحققين ولما
على قول من ذهب إلى أن الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن
فإن كان له مطابق فهو العلم بالموجود وإلا فهو العلم بالمعدوم فصورة المعدوم غير مطابق له بالفعل إذ لا ذات له عينية
ولا مطابق له إلا بحسب التقدير بمعنى أنه لو كان له وجود يطابقه هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون
له مطابق بالفعل هكذا قيل وهو ليس بكاف في المقصود إذ لقائل أن يقول هذا الجواب إنما يجري في المعدومات التي لها حقائق
سوى كونها معدومة وأما إذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم المراد بالصورة الذهنية
حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي التناقض إذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود أصلاً
والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقاً وهذا بالحقيقة راجع إلى إشكال المجهول المطلق المشهور وسيأتيك ما ينفعك
في دفعه إن شاء الله الطريق الثانية أنا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلاً بأحكام ثبوتية صادقة وكذا نحكم على ما له
وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكماً شاملاً لجميع أفراده المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقاء
طائر وكل مثلث فإن زواياه الثلث مساوية لقائمتين وصدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الفطرة
الإنسانية وإذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا أن له وجوداً آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه
وفيه بحث من وجوه الأول أنه لا شك أن أمثال هذه القضايا ليست فعلية خارجية حتى يكون معنى قولك كل عنقاء طائر
أن كل ما هو فرد للعنقاء ولو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وأمثاله
بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود ومعناها كل ما لو وجد كان متصفاً بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق
عليه محمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضي إلا وجود الموضوع بحسب التقدير فجاز أن يكون هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود
آخر أصلاً الثاني لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الأفراد المقدرة الغير المتناهية لأمثال هذه العنوانات على التفصيل
في ذهننا عند هذا الحكم فإنا إذا قلنا كل مثلث كذا يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل لأنه مما تقرر على
مذاق المتأخرين أن الحكم في المحصورة على ذوات الأفراد فوجب لصدقها وجود الأفراد لا وجود العنوان وإن سلكنا

سلك التحقيق وقلنا ان المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية ان الحكم فيها على وجه يسري
الى الافراد بخلاف الطبيعية فيحل الاشكال الكثير على مذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني اصلا
والا فلا احد ان يقول ان الطبايع موجودة بوجود الافراد فاذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده فالحكم
عليه بذلك الاعتبار فان قيل انا لا ناخذ الموضوع في المحصورة على وجه متشخص جزئي حتى يكون الحكم في قولنا كل انسان
كذا على انسان موجود بوجود جزئي متشخص بل ناخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا
في الخارج ضرورة قيل كما ان الموجود الخارجي متشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني له تعين يمتنع فرض اشتراكه
مع ذلك التعين ضرورة ان الوجود لا يعرض المبهم من حيث انه مبهم غاية الامر ان للعقل ان يلاحظه من حيث هو مع قطع
النظر عن تعينه فكما جاز ان يلاحظ الموجود الذهني المتعين بحسب الوجود الذهني من حيث هو فليجز ذلك في الموجود العيني
لا بد لنفيه من دليل والحق ان الماخوذ على وجه الاشتراك ليس تحققه الا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه ويجيء
تحقيق ذلك عن قريب ان شاء الله العزيز الثالث انا قد نتصور شخصا كان موجودا ونحكم عليه بحكم خارجي كما انا نحكم على
جسم قد فني انه كان صلبا ثقيلا مثلا كما فيلزم ان يكون صورته الذهنية والتشخص الخارجي واحدا بالعدد لان هذه الاحكام
انما كانت للشخص الخارجي لكنه ممتنع بالبديهة والتزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد وقال ان الشخص الخارجي مع تشخصه
الخارجي وهويته العينية يوجد في الخيالات وهذا اسد سخافة فان الذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد كيف والوجود
اما مساوق للتشخص او متحد معه بل الجواب ان يقال ان المحمول الخارجي ايضا كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للامر العيني
متحدة مع الموضوع الذهني لكن المنظور اليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذي هو
بالحكاية حالها بحسب الخارج ولا حجر في كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الامر الخارجي المحكي عنه لان المنظور اليه
في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي عنه على وجه يطابقها الحكاية الطريقة الثالثة ان لنا ان ناخذ من
الاشخاص المختلفة بتعيناتها التشخصية او الفصلية المشتركة في نوع او جنس معنى واحدا ينطبق على كل من تلك الاشخاص
بحيث جاز ان يقال على كل منها انه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي مثلا جاز لك ان تنتزع من اشخاص الانسان المتفرقة المختلفة
المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه وهو الانسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على
البغال والحمير جميعا مع الكل من تعيناتها مجردا في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها فهذا المعنى لا يوجد في
الخارج واحدا والا لزم اتصاف امر واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده
انما هو بشرط الكثرة ونحن قد لاحظناه من حيث انه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه
الجهة انما هو في العقل فان قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء ان الاجناس والانواع وبالجملة الحقائق المتاصلة
دون الاعتباريات لها وجود في الاعيان فانهم قد صرحوا بان معروضات مفهوم الكلي والنوع والجنس من الحقائق
التي هي معقولات اولى بالقياس الى تلك العوارض التي يسمونها بالمعقولات الثانية امور موجودة في الخارج فيلزم
على رايهم ان يكون في الوجود انسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي يتقوم بها تشخص زيد وتشخص عمرو وغيرهما
من اشخاص الناس وهي مع كل من هذه العوارض غيرها مع العارض الاخر بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها واذا عدم تشخص
من تلك الاشخاص فقد فارقها الاعراض الخاصة بذلك التشخص فقط واما عين تلك الانسانية فهي باقية غير فاسدة
وانما يفسد مقارنتها لتلك الاعراض فقط فهي ذات واحدة مقترنة هيئتها باعراض كثيرة وتعينات شتى تصير مع

اعراض

اعراض كل شخص انسانية ذلك الشخص وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس الى القيود والفصول المتباينة فلا حاجة
الى القول بوجودها في نحو آخر من الوجود المسمى بالذهني قلنا هذا اشتباه وقع لبعض من شاء العقلة من رعاية الحيثيات
والاهمال في جانب الاعتبارات فان قولهم بوجود الطبايع النوعية والجنسية ليس معناه ان النوع بما هو نوع او الجنس بما هو
جنس وبالجملة الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي او معروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي والكلية له تحقق في الخارج فان هذا
مما لا يتفوه به من له ادنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الاكابر وقد بينوا في كتبهم ونبهوا عليهم ان الكلي بما هو كلي
مما لا وجود له في الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل عن الحماس كبير السن صادفه
بمدينة همدان قد توهم ان معنى وجود الانواع والاجناس في الاعيان هو ان يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة
المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها امر موجود فيها فاني لا اهل بلغ من عقل الانسان ان يظن ان هذا موضع
خلاف بين الحكماء وكان ذلك المرء لما سمع من القوم انهم يقولون ان الاشخاص تشترك في حقيقة واحدة ومعنى
واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع فسبق الى وهمه انهم ذهبوا
الى ان الحقيقة الواحدة والمعنى الكلي بصفة الوحدة والكلية واقعة في الاعيان وهو وهم فاسد ثم المعنى الواحد
والمشترك والكلي والعام والنوع والجنس الى غير ذلك من اللواحق قد يوجد في الاعيان لكن لا بهذه الاعتبارات
فحقيقة الانسان مثلا من حيث هو انسان موجود في الاعيان متصفة بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة
فيه بل من حيث طبيعته وماهيته وقد عرض العموم لاحقا لها في موطن يليق لحوقه لها فيه وهو الذهن لا الخارج وقد
نص الشيخ في ساير كتبه ان الانسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوانية لا كثرة يكون باعتبار
اضافات مختلفة بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الانسانية المقارنة لخواص عمرو فهما انسانيتان
انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت خواص عمرو لا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة
تقارن المقابلات من الفصول فان قلت كما ان الموجود الخارجي متشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني متشخص
لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين والمنطبق على كثيرين انما هو المهية من حيث هي هي وهي موجودة في الخارج ايضا
فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان الموجود في الذهن مثلا ليس شخصا وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك
بل المراد ان لنا ان نتصور معنى الانسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ولو فرضنا ان الانسان المطلق
كلي من حيث انه معلوم كلي ليس في الخارج ولا متشخصا بتشخص خارجي اصلا ومن الاستبصارات في هذا الباب
انا نتصور الامور الانتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا محالة لها ثبوت فثبوتها اما في
الخارج وهو محال لانها امور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المط ومن المرشحات الواردة ان كل فاعل يفعل فعلا
لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لاجله ولو كان له تحقق
عيني لزم تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه اثاره المخصوصة به المطلوبة عنه وهو
المعنى بالوجود الذهني ومما ينبهك على ما نحن بصدده كون الاشياء الوهمية الغير الواقعة في الاعيان سببا للتحريكات
والتاثيرات الخارجية وان لم يترتب عليها اثارها المخصوصة المطلوبة ولا ترى ان تخيلك للشيء اللطيف كيف يحدث في
بدنك شيئا وتخيلك للحموضة يوجب لك انفعالا وقشعريرة ولو لم يكن للصورة حيث ترتيب بناؤه نحو من الثبوت لما كان
سببا لتحريك اعضائك وقد حكي عن بعض حذاق الاطباء معالجة بعض الملوك حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني

سلك التحقيق وقلنا ان المحكوم عليه فى المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية ان الحكم فيها على وجه يسرى
الى الافراد بخلاف الطبيعية فيحل الاشكال الكثير على هذا يجب الاقتصار على عقود لبس لموضوعاتها وجود عينى اصلا
والا فلاحد ان يقول ان الطبايع موجودة بوجود الافراد فاذا كان للموضوع فرد عينى يوجد العنوان بوجوده فالحكم
عليه بذلك الاعتبار فان قيل انا لا ناخذ الموضوع فى المحصورة على وجه متشخص جزئى حتى يكون الحكم فى قولنا كل انسان
كذا على انسان موجود بوجود جزئى متشخص بل ناخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا
فى الخارج ضرورة قيل كما ان الموجود الخارجى متشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهنى له تعين يمتنع فرض اشتراكه
مع ذلك التعين ضرورة ان الوجود لا يعرض المبهم من حيث انه مبهم غاية الامر ان للعقل ان يلاحظه من حيث هو مع قطع
النظر عن تعينه فكما جاز ان يلاحظ الموجود الذهنى المتعين بحسب الوجود الذهنى من حيث هو فليجز ذلك فى الموجود العينى
لا بد لنفيه من دليل والحق ان الماخوذ على وجه الاشتراك ليس تحققه الا فى العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه وسيجيئ
تحقيق ذلك عن قريب ان شاء الله العزيز الثالث انا قد نتصور شخصا كان موجودا ونحكم عليه بحكم خارجى كما انا نحكم على
جسم ندعى انه كان صلبا ثقيلا متحركا فيلزم ان يكون صورته الذهنية والتشخص الخارجى واحدا بالعدد لان هذه الاحكام
انما كانت للتشخص الخارجى لكنه تم بالبديهة والتزم بعضهم فى الجواب اتحادهما بالعدد وقال ان التشخص الخارجى مع تشخصه
الخارجى وتعينه العينى يوجد فى تخيلات وهذا ما سجنا فان الذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد كيف والوجود
اما مساوق للتشخص او متحد معه بل الجواب ان يقال ان المجموع الخارجى ايضا كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للامر العينى
متحدة مع الموضوع الذهنى لكن المنظور اليه فى القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهنى
بل حكايتهما بحسب الخارج ولا حجر فى كون الشئ الموجود فى الذهن حكاية عن الامر الخارجى المحكى عنه لان المنظور اليه
فى الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشئ المحكى عنه على وجه يطابقها الحكاية الطريقة الثالثة ان لنا ان ناخذ من
الاشخاص المختلفة بتعيناتها التشخصية او الفصلية المشتركة فى نوع او جنس معنى واحدا ينطبق على كل من تلك الاشخاص
بحيث جاز ان يقال على كل منها انه هو ذلك المعنى المنتزع الكلى مثلا جاز لك ان تنتزع من اشخاص الانسان المتفرقة المختلفة
المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه وهو الانسان المطلق الذى ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على
البغال والحمير جميعا لكل من تعيناتها مجردا فى حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها فهذا المعقول لا يوجد فى
الخارج واحدا والا لزم اتصاف امر واحد بصفات متضادة وهى التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده
انما هو بشرط الكثرة ونحن قد لاحظناه من حيث انه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد فى الخارج فوجوده من هذه
الجهة انما هو فى العقل فان قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء ان الاجناس والانواع وبالجملة الحقائق المتاصلة
دون الاعتباريات لها وجود فى الاعيان فانهم قد صرحوا بان معروضات مفهوم الكلى والنوع والجنس من الحقائق
التى هى معقولات اولى بالقياس الى تلك العوارض التى يسمى عندهم بالمعقولات الثانية امور موجودة فى الخارج فيلزم
على رايهم ان يكون فى الوجود انسانية واحدة هى بعينها مقارنة للعوارض التى يتقوم بها تشخص زيد وتشخص عمرو وغيرهما
من اشخاص الناس فهى مع كل من هذه العوارض غيرها مع العارض الاخر بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها واذا عدم شخص
من تلك الاشخاص فقد فارقها الاعراض الخاصة بذلك التشخص فقط واما عين تلك الانسانية فهى باقية غير فاسدة
وانما يفسد مقارنتها لتلك الاعراض فقط فهى ذات واحدة مقترنة بعينها باعراض كثيرة وتعينات شتى تصير مع

اعراض كل شخص انسانية ذلك التشخص وكذا الحال فى حقيقة الحيوان بالقياس الى القيود والفصول المتباينة فلا حاجة
الى القول بوجودها فى نحو آخر من الوجود المسمى بالذهنى قلنا هذا اشتباه وقع لبعض منشاؤه الغفلة عن رعاية الحيثيات
والاهمال فى جانب الاعتبارات فان قولهم بوجود الطبايع النوعية والجنسية ليس معناه ان النوع بما هو نوع او الجنس بما هو
جنس وبالجملة الكلى الطبيعى بما هو كلى طبيعى او معروض الكلى من حيث كونه معروض الكلى والكلية له تحقق فى الخارج فان هذا
مما لا يتفوه به من له ادنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الاكابر وقد بينوا فى كتبهم ونصوا عليهم ان الكلى بما هو كلى
مما لا وجود له فى الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة فى هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل عن الحاسن كبير السن صادفه
بمدينة همدان قد توهم ان معنى وجود الانواع والاجناس فى الاعيان هو ان يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة
المختلفة متطابقة لها مشتركا فيها امر موجود فيها قائلا هل يبلغ من عقل الانسان ان يظن ان هذا موضع
خلاف بين الحكماء وكان ذلك الرجل لما سمع من القوم انهم يقولون ان الاشخاص تشترك فى حقيقة واحدة ومعنى
واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم فى استعمال لفظ الواحد فى هذا الموضع فسبق الى وهمه انهم ذهبوا
الى ان الحقيقة الواحدة والمعنى الكلى بصفة الوحدة والكلية واقعة فى الاعيان وهو وهم فاسد ثم المعنى الواحد
والمشترك والكلى والعام والنوع والجنس الى غير ذلك من اللواحق قد يوجد فى الاعيان لكن لا بهذه الاعتبارات
فحقيقة الانسان مثلا من حيث هو انسان موجودة فى الاعيان منصبغة بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة
فيه بل من حيث طبيعته ومهيته وقد عرض العموم لاحقا لها فى موطن يليق لحوقه لها فيه وهو الذهن لا الخارج وقد
نص الشيخ فى ساير كتبه ان الانسانية الموجودة كثيرة العدد وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوانية لا كثرة يكون باعتبار
باضافات مختلفة بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هى غير ذات الانسانية المقارنة لخواص عمرو فهما انسانيتان
انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت خواص عمرو لا باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة
تقارن المقابلات من الفصول فان قلت كما ان الموجود الخارجى
لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين والمنطبق ... كذلك الموجود الذهنى
فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان الـ...
بل المراد ان لنا ان نتصور معنى الانسان المطابق
لكل من حيث انه معلوم كذلك ليس فى الخارج ولا ...
انا نتصور الامور الانتزاعية والصفات المعدومة فى الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا محة لها بثبوت فثبوتها اما فى
الخارج وهو محال لانها امور اعتبارية فهى موجودة فى الذهن وهو المطلوب ومن الدهشيات الواردة ان كل فاعل يفعل فعلا
لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لاجله ولو كان له تحقق
عينى لزم تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة به المطلوبة عنه وهو
المعنى بالوجود الذهنى ومما ينبهك على ما نحن بصدده كون الاشياء الوهمية الغير الواقعة فى الاعيان سببا للتحريكات
والتاثيرات الخارجية وان لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة او لا ترى ان تخيلك للشئ اللطيف كيف يحدث فى
بدنك شيئا وتخيلك للحموضة يوجب لك انفعالا وقشعريرة ولو لم يكن لصورة ثبوت ما بتة نحو من الثبوت لما كان
سببا لتحريك اعضائك وقد حكى عن بعض حذاق الاطباء معالجة بعض الملوك حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسمانى

سلك التحقيق وقلنا ان المحكوم عليه فى المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية ان الحكم فيها على وجه يسرى
الى الافراد بخلاف الطبيعية فيحل الاشكال الكنه على ما يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود عينى اصلا
والافلاحدان يقول ان الطبايع موجودة بوجود الافراد فاذا كان للموضوع فرد عينى يوجد العنوان بوجوده فالحكم
عليه بذالك الاعتبار فان قيل انا لا ناخذ الموضوع فى المحصورة على وجه متشخص جزئى حتى يكون الحكم فى قولنا كل انسان
كذا على انسان موجود بوجود جزئى متشخص بل ناخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا
فى الخارج ضرورة قيل كما ان الموجود الخارجى متشخص لا يقبل الاشتراك كذالك الموجود الذهنى له تعين يمتنع فرض اشتراكه
مع ذالك التعين ضرورة ان الوجود لا يعرض المبهم من حيث انه مبهم غاية الامر ان للعقل ان يلاحظه من حيث هو مع قطع
النظر عن تعينه فكما جاز ان يلاحظ الموجود الذهنى المتعين بحسب الوجود الذهنى من حيث هو فليجز ذالك فى الموجود العينى
لا بد لنفيه من دليل والحق ان الماخوذ على وجه الاشتراك ليس تحققه الا فى العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه ويجيء
تحقيق ذالك عن قريب انشاء الله العزيز الثالث انا قد نتصور شخصا كان موجودا ونحكم عليه بحكم خارجى كما انا نحكم على
جسم تدفى انه كان صلبا ثقيلا متحركا فيلزم ان يكون صورته الذهنية والتشخص الخارجى واحدا بالعدد لان هذه الاحكام
انما كانت للتشخص الخارجى لكنه قح بالبديهة والتزم بعضهم فى الجواب اتحادهما بالعدد وقال ان التشخص الخارجى مع تشخصه
الخارجى وهيئته العينى يوجد فى تخيلات وهذا استحالة فان الذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد كيف والوجود
انما مساوق للتشخص او متحد معه بل الجواب ان يقال ان المجموع الخارجى ايضا كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للامر العينى
متحدة مع الموضوع الذهنى لكن المنظور اليه فى القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهنى
بل حكايتهما بحسب الخارج ولا حجر فى كون الشئ الموجود فى الذهن حكاية عن الامر الخارجى المحكى عنه لان المنظور اليه
فى الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشئ المحكى عنه على وجه يطابقها الحكاية الطريقة الثالثة ان لنا ان ناخذ من
الاشخاص المختلفة بتعينات الشخصية او الفصلية المشتركة فى نوع او جنس معنى واحدا ينطبق على كل من تلك الاشخاص
بحيث جاز ان يقال على كل منها انه هو ذالك المعنى المنتزع الكلى مثلا جاز لك ان تنتزع من اشخاص الانسان المتفرقة المختلفة
المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه وهو الانسان المطلق الذى ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على
البغال والحمير جميعا معا لكل من تعيناتها مجردا فى حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها فهذا المعنى لا يوجد فى
الخارج واحدا والا لزم اتصاف امر واحد بصفات متضادة وهى التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده
انما هو بشرط الكثرة ونحن قد لاحظناه من حيث انه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد فى الخارج فوجوده من هذه
الجهة انما هو فى العقل فان قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء ان الاجناس والانواع وبالجملة الحقائق المتاصلة
دون الاعتباريات لها وجود فى الاعيان فانهم قد صرحوا بان معروضات مفهوم الكلى والنوع والجنس من الحقائق
التى هى معقولات اولى بالقياس الى تلك العوارض التى تسمى عندهم بالمعقولات الثانية امور موجودة فى الخارج فيلزم
على رايهم ان يكون فى الوجود انسانية واحدة هى بعينها مقارنة للعوارض التى يتقوم بها تشخص زيد وتشخص عمرو وغيرهما
من اشخاص الناس وهى مع كل من هذه العوارض غيرها مع العارض الاخر بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها واذا عدم شخص
من تلك الاشخاص فقد فارقها الاعراض الخاصة بذالك الشخص فقط واما عين تلك الانسانية فهى باقية غير فاسدة
وانما يفسد مقارنتها لتلك الاعراض فقط فهى ذات واحدة مقترنة بعينها باعراض كثيرة وتعينات شتى تصير مع

اعراض كل شخص انسانية ذالك الشخص وكذا الحال فى حقيقة الحيوان بالقياس الى القيود والفصول المتباينة فلا حاجة
الى القول بوجودها فى نحو آخر من الوجود المسمى بالذهنى قلنا هذا اشتباه وقع لبعض منشاؤه الغفلة عن رعاية الحيثيات
والاهمال فى جانب الاعتبارات فان قولهم بوجود الطبايع النوعية والجنسية ليس معناه ان النوع بما هو نوع او الجنس بما هو
جنس وبالجملة الكلى الطبيعى بما هو كلى طبيعى او معروض الكلى من حيث كونه معروض الكلى والكلية له تحقق فى الخارج فان هذا
مما لا يتفوه به من له ادنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الاكابر وقد بين فى كتبهم ونصوا عليهم ان الكلى بما هو كلى
مما لا وجود له فى الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة فى هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل عن الحاسر كبير السن صادفه
بمدينة همدان قد توهم ان معنى وجود الانواع والاجناس فى الاعيان هو ان يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة
المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها امر موجود فيها قائلا هل بلغ من عقل الانسان ان يظن ان هذا موضع
خلاف بين الحكماء وكان ذلك المرء لما سمع من القوم انهم يقولون ان الاشخاص تشترك فى حقيقة واحدة ومعنى
واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم فى استعمال لفظ الواحد فى هذا الموضع فسبق الى وهمه انهم ذهبوا
الى ان الحقيقة الواحدة والمعنى الكلى بصفة الوحدة والكلية واقعة فى الاعيان وهو وهو فاسد نعم المعنى الواحد
والمشترك والكلى والعام والنوع والجنس الى غير ذالك من اللواحق قد يوجد فى الاعيان لكن لا بهذه الاعتبارات
لحقيقة الانسان مثلا من حيث هو انسان موجود فى الاعيان منصبغة بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة
فيه بل من حيث طبيعته وماهيته وقد فرض العموم لاحقا بها فى موطن يليق لحوقه بها فيه وهو الذهن لا الخارج وقد
نص الشيخ فى ساير كتبه ان الانسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتا واحدة وكذالك الحيوانية لا كثرة يكون باعتبار
اضافات مختلفة بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هى غير ذات الانسانية المقارنة لخواص عمرو فهما انسانيتان
انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت خواص عمرو لا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة
تقارن المقابلات من الفصول فان قلت كما ان الموجود الخارجى متشخص لا يقبل الاشتراك كذالك الموجود الذهنى متشخص
لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين والمنطبق على ك ... حيث ... ايضا
فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان المو
بل المراد ان لنا ان نتصور معنى الانسان المطابق لكل
لكن من حيث انه معلوم كذلك ليس فى الخارج ولا متشخص
انا نتصور الامور الانتزاعية والصفات المعدومة
الخارج وهو محال لانها امور اعتبارية فهى موجودة فى الذهن
لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذالك الفاعل فعلا لاجله ولو كان له تحقق
عينى لزم تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة به المطلوبة عنه وهو
المعنى بالوجود الذهنى ومما ينبهك على ما نحن بصدده كون الاشياء الوهمية الغير الواقعة فى الاعيان سببا للتحركات
والتاثيرات الخارجية وان لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة اولا ترى ان تخيلك المشى على جذع دقيق فى
بدنك شيئا وتخيلك للحموضة يوجب لك اشمئزازا وقشعريرة ولو لم يكن لصورة يتريد بنا انه نحو من الثبوت لما كان
سببا لتحريك اعصابك وقد حكى عن بعض حذاق الاطباء معالجة بعض الملوك حيث اصابه فالج لا ينجح فيه العلاج الجسمانى

دلعه بحريتين بيران نفسانيه وامور نفوسيه باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف الى حيث تقوى تصوراته وجودا وظهورا حتى يتوم وجودها مقام الوجود العيني فسري المرضى ويمرض الاصحاء ويقلب عنصرا الى عنصر اخر حتى يجعل غير النار نارا او تحرك اجساما يعجز عن تحريكها نفوس ابناء النوع كل ذلك باهتزاز علوي وتاييد ملكوتي وطرب معنوي فان قلت اهم ترى ان للطبايع غايات في افاعيلها الطبيعية فان لزم ان يكون لتلك الغايات نحو من الوجود العيني لزم ان يكون تلك الطبايع ذوات اذهان شاعرة بنتايج افاعيلها وغاية حركاتها مع كونها جرمانية قلنا هذا الكلام مما اورده الخطيب الرازي على الفلاسفة وارد عليهم حيث ذهبوا الى ان للطبايع العالية والسافلة غايات طبيعية وغايات ذاتية وان الغاية علة بماهيتها لفاعلية الفاعل واستكماله بما يتادى الى التوصل اليه في فعله واجاب عنه الشارح المحقق لمقاصد كتاب الاشارات بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها وغايته في افاعيلها غاية ما في الباب ان يكون شعورا ضعيفا والنظر في ذات النحل وميلانها الى صوب بعض ذكرانها وان كان على خلاف ذلك الصوب مما يؤكد ذلك وكذا مشاهدة ميل عروق الاشجار الى جانب الماء في الاغوار وانحرافها في الصعود عن الجدار واخراجها الاوراق الكثيرة بين الفواكه لسترها عن صنوف الافات واحراز ما لها لثمار في الوقايات الصاينة يهديك الى ما ذكره وههنا لمعات نورية لا يناسب هذا المقام ذكرها عسى ان ناتى بها حين ما قدر به الله اتيانه فيه بمنه وكرمه فصل في ذكر شكوك

انعقادية فيه وشكوك اعتقادية عنها قد تقرر عند المعلم الاول ومتبعيه من المشائين والشيخين ابي نصر وابي علي وتلامذته وجمهور المتاخرين ان ظرفا لوجود الذهني والظهور الظلي للاشياء فينا انما هو قوانا الادراكية العقلية والوهمية والحسية فالكليات توجد في النفس المجردة والمعاني الجزئية في القوة الوهمية والصور المادية في الحس والخيال فوقعت للناس في ذلك اشكالات ينبغي ذكرها والتفصي عنها الاشكال الاول ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر ذاتي لها وتقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات كما تسوق اليه ادلة الوجود الذهني يجب ان يكون جوهرا اينما وجدت وغنيا عن حالة في موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة في الذهن اعراضا قائمة به ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات فيلزم اندراج حقايق جميع المقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع الكيف في الكيف والجواب عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ ان معنى الجوهر الذي صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للحقايق الجوهرية ليس هو الموجود من حيث مسلوبا عنه الموضوع لان هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنسا لشيء والا لكان فصل الذي نوعه مقسما له مقوما لضرورة ان الفصول المقسمة للجنس لا يحتاج الى شيء منها الجنس في تقومه من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما انه عرض عام لانه طالب احتياجه اليها في ان يوجد ويحصل تحصيلا وجوديا لا انا قلنا فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس فاذا كانت ماهية الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله المفروض محصل وجوده مقوم معناه ومهيته كما سبقت الاشارة اليه وبوجه اخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسا للجواهر انقلاب المهية حين انعدام شيء من افرادها وبوجه اخر لزم تعدد الواجب لذاته فان نفس المهية لا يتعلق بجاعل وتاثير فلو كان الوجود عينها او جزءها لزم الضرورة الازلية فيهما تعالى الواحد القيوم عن الشريك والنظير علوا كبيرا واما الوجودات الامكانية فحقايقها نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها وكذا ذلك قولنا الشيء الموجود بالفعل غير صالح لان يكون عنوانا للحقيقة الجنسية الجوهرية

لانه لما والا لكان كل من علم شيئا هو في نفسه جوهر علم انه موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو المهية اذا صارت مهيته موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل او في الاعيان وحمله على العقل لا يبطل كونها بحيث اذا تحققت في خارج العقل كانت غير حالة في المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لانه لا في موضوع بالمعنى المذكور ومما يؤيد ما ذكر ان حمل الجوهر بهذا المعنى على الانواع والاشخاص المندرجة تحته غير معلل بشيء خارج واما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو بعض من مفهوم كونها موجودة بالفعل لا في موضوع فلانه بسبب وعلة خارجة عن الماهية واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالي الاجناس والمقولات العشر الا بسبب لا كحمل الذاتي الغير المعلل فلم يصر باضافته معنى وجودي اليه وهو قولنا في موضوع جنسا للبواقي بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر عندهم هذا بيان مقصودهم في كون المعقول من الجوهر جوهرا وههنا دقيقة اخرى سنشير الى بيانها في تحقيق الحمل انشاء الله حاصله انه لا منافاة بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه وكونه مما يصدق عليه القائم بغيره على قياس مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن وشريك الباري والحرف والوضع والحركة وممتنع الوجود واللاتناهي ونظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضه بحسب المفهوم هذا فقد علم بما ذكر ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالجوهر الذهني جوهر بحسب مهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن ولا منافاة بينهما انما المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيات للحقايق المخالفة المندرجة تحتها واما ان القوم قد عدوا الصور العلمية من باب الكيف ويلزم منه ان يكون صورة الجوهر في العقل جوهرا وكيفا فيندرج تحت مقولتين فقيل ان هذا من باب المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالاشياء الخارجية لانا نريد بالكيف مهية حقها في الوجود الخارجي ان يكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين مهيات بواقي الاعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين هذا تقرير كلامهم على ما يناسب اسلوبهم ومرامهم والحق ما سنذكره انشاء الله ولنعلم ههنا ان معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن وله محل مستغن عنه فانعقد من ولد من صور الجواهر العقلية ونعود اليه فيكون تلك الصور بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع كالمغناطيس الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فان هذه مغالطة من باب تضييع الحيثيات واهمال الاعتبارات واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل على رايهم يستحيل وقوعها في الاعيان واستغناؤها عن الموضوع والمغناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية وليست الصور العقلية كذلك بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم ان كلي الجوهر جوهر المهية من حيث هي بلا قيد مشترط من الكلية والجزئية وساير المضافات الذهنية والحاجة اليها ويقال لها الكلي الطبيعي ايضا كما يقال للمهية المعروضة للكلية والكلي بالمعنى الثاني لا يصلح للتشخص والوجود في الخارج بخلاف المعنى الاول

ثم انها لما كان مما يصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة والكثرة والحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية
فالمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر عندهم بحسب مهيته
فان مهيته مهية شانها ان يكون وجودها في الاعيان لا في موضوع واما التمثيل الجوهر العقلي بالمغناطيس حيث
وقع في كلامهم فهو انما كان باعتبار ان مهيته يتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد
مغناطيس الحسية حديد تجذب لم يلزم ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكف مع الحديد بل هو في
كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه جذب الحديد وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال والممثل
فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفا وغيره بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب ماهيتها
وان صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير نهاية
فعلى ما ذكرتم من كونها لا تندرج تحت مقولة الجوهر يلزم ان يكون مندرجة تحت مقولة اخرى من المقولات
العرضية فيكون حقيقة واحدة جوهرا وعرضا في وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله قلت لا يلزم من عدم
اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها
مفهوم العرض لكونه عرضا عاما لا جنسا للمقولات العرضية اذ لا مانع بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقايق
البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات اصلا كما نص عليه الشيخ في كتاب قاطيغورياس
من الشفا قال بعض اهل الكلام في دفع الاشكال المذكور وهو كون شيء واحد جوهرا وعرضا كليا وجزئيا
علما ومعلوما انا اذا تصورنا الاشياء يحصل عندنا امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وهو غير
حال في الذهن ولا قائم به بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم
وهو جزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فيرتفع الاشكال اذ انما الاشكال من جهة كون شيء واحد
جوهرا وعرضا او علما ومعلوما او كليا وجزئيا فنقول ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار موافقا
لما ذهب اليه الحكماء والمحققون فلا يجدي الا دفع اشكال كون شيء واحد علما ومعلوما وكونه كليا وجزئيا
واما اشكال كونه جوهرا وعرضا فبمجرد ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات
فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان انه قد تقرر
عندهم وسنتلو عليك ان شاء الله ان كل صورة مجردة قائمة بذاتها فانها علم وعالم بذاتها ومعلومة لذاتها
وبنوا على ذلك اثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه ان يكون النفس الانسانية
عند تصورها المعقولات محصلة باختيارها لذوات مجردة عقلية علامة فعالة بناء على ما اعترف بانه يحصل عند
تصورنا الاشياء امر معقول غير قائم بالذهن ولا بامر اخر غير الذهن كما هو الظاهر وكون النفس فعالة للجوهر العقلي
المستقل الوجود وان كان بمعنى الاعداد من المستبين فساده واستحالته كيف والنفس قابلة للمعقولات بالقوة
وانما يخرجها من القوة الى الفعل ما هو عقل بالفعل فاذا افادت النفس العقل فكانت اما فاعلة مفيضة لها فكان
ما بالقوة بحسب الذات مخرجا ومحصلا لما بالفعل بالذات من القوة وهذا محال فاحش واما قابلة لها فهو
ينافي ما ذهب اليه لان قابل الشيء يجب ان يكون محلا له وان لم يكن شيئا منهما وليست بغاية ايضا وهو ظاهر ولا هي
صورة لها بل العكس اولى فلا علاقة لها مع المعقولات فكيف يكون منشأ لوجودها على ان الحدوث والتجدد

كون عقلا بالفعل كما تقرر عندهم واما ثانيا فلانه يلزم على هذا كون المعلوم كليا وجزئيا باعتبار واحد اما كونه كليا فلكونه
معقولا مجردا من المشخصات الخارجية واما كونه جزئيا فلضرورة كون الموجود اذا كان حاصلا عند النفس حصولا
استقلاليا من غير قيام بها يكون متشخصا بنفسه اذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخص كذلك والتحقيق
المقام ان تشخص الماهية المتكثرة الافراد انما يكون بهيئات ولواحق خارجية فما لم يحصل المهية حصولا عينيا ما هو
بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معراة مقشرة من تلك الغواشي والملبوسات بتعرية معر وتقشير مقشر لا يوصف
بالكلية والاشتراك بين كثيرين فلا بد ان يكون للمهية حصول للشيء المعري لها من المقارنات المانعة لها من العموم
والاشتراك اذ تعرية الشيء للشيء لا ينفك عن وجود ذلك الشيء له ولا بد ايضا ان يكون وجودها المعرى عين
وجودها الحاصل لذلك الشيء اي الذي عراها عن الغواشي واذا كان الوجود التجردي لمهية ما عين وجودها
الارتباطي للذي من شانه انتزاع الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية فلا محالة يكون وجودها
له على نعت الحلول والقيام لا غير اذ معنى حلول الشيء في الشيء ان يكون وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل
فعلم مما ذكر ان الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها بالنفس جزئية ومحسوسة لا كلية ومعقولة
لعدم استخلاصها بعد من الغواشي والملبوسات المادية التي يمنع المدرك ان يصير معقولا للنفس وقد فرضنا
انها معقولة للنفس موجودة بوجود اخر غير وجودها الخارجي الذي يحجبها الاغشية والاغطية الجسمانية
المادية فتدبر ثم ليت شعري اذا كان المعلوم موجودا مجردا من المادة قائما بذاته والنفس ايضا كذلك فما معنى كون
فيهما وما المرجح في كون احدهما ظرفا والاخر مظروفا والظرفية بين شيئين مع مباينة احدهما عن الاخر في الوجود انما
يتصور في المقادير والاجرام نعم من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئا من علوم الملكوتيين مما يمكنه ان يذهب الى
ما ذهبنا اليه حسبما لوحنا اليه في صدر البحث ان النفس بالقياس الى مدركاتها الخيالية والحسية اشبه بالفاعل
المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الوجود الذهني التي مبناها على ان النفس محل
للمدركات وان القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه منها كون النفس هيولى للصور الجوهرية ومنها صيرورة
الجوهر عرضا وكيفا ومنها اتصاف النفس بما هو متصف منها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون والزوجية
والفردية والجرمية الى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام فانه اذا ثبت وتحقق ان قيام تلك الصور
الادراكية بالنفس ليس بالحلول بل بنحو اخر غيره لم يلزم محذور اصلا ولا حاجة الى القول بان ما هو قائم بالنفس
غير ما هو حاصل لها هذا في المحسوسات ظاهرية كانت او باطنية واما حال النفس بالقياس الى الصور العقلية من
الانواع المتأصلة فمجرد اضافة اشراقية يحصل لها الى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الابداع نسبتها الى اصنام
انواعها الكثيفة الجسمية كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن من المواد الشخصية على ما هو المشهور الى تلك
الاشخاص بناء على قاعدة المثل الافلاطونية وتلك الذوات العقلية وان كانت قائمة بذواتها متشخصة بانفسها
لكن النفس لضعف ادراكها وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهدتها
تامة تاما وتلقى كاملا بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة كابصارنا في هواء مغبر من بعد او كابصار
انسان ضعيف الباصرة شخصا فيحتمل عنده ان يكون زيدا او عمرا او بكرا او خالدا او يشك في كونه انسانا
او شجرا او حجرا فكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقلية عند النفس وبالقياس اليه انها الكلية والابهام

والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود ووهن المعقولية اعم من ان يكون ناشيا من قصور المدرك
او من قوة الادراك فان ضعف الادراك للعقليات كما يكون تارة من جانب المدرك بان يكون من جهة قوته الدراكة
في نفسها ضعيفة كعقول الاطفال او معوقة من الادراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للابدان المتعلقة
بعالم الظلمات فكذلك قد يكون ايضا من جانب المدرك وذلك يكون بين جهتين اما من جهة قصوره ونقصه وخفائه
في نفسه واما من جهة كماله وعلاه وغاية ظهوره وجلائه فالاول كما في الامور الضعيفة كالزمان والعدد والهيولى
ونظائرها فلاجله يكون تعقلها ضعيفا لاتحاد العقل والمعقول بحسب الحقيقة والثاني في الاشياء التي يكون رفيع السمك
بعيد الادراك فلا يحتملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس كالعقول الفعالة وربما يغلب فرط جماله وجلاله على
القوة المدركة ويجعلها مقهورة مبهورة من شدة نوريته وفرط قوته واستيلائه وقهره بحيث لا يمكنها ادراكه على
التمام كما في ادراك العقل لواجب الوجود جل كبرياؤه والحاصل ان النفس عند ادراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتا
عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها وانتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس
الى المتخيل ثم الى المعقول وارتحال من الدنيا الى الاخرة ثم الى ما وراءهما وسفر من عالم الاجرام الى عالم المثال ثم الى عالم
العقول وفي قوله تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون اشارة الى هذا المعنى فان معرفة امور الاخرة على حقيقة
فرع معرفة امور الدنيا لانها من جنس المضاف واحد المتضايفين يعرف بالاخر وكانا قد كدنا ان نخرج من اسلوب المباحثة
فلنعد الى ما كنا فيه فنقول العلم لما كان مرجعه الى نحو من الوجود هو المجرد الحاصل للجوهر الدراك وعنده كما سنحقق في
موضعه وكل وجود جوهري او عرضي يصحبه ماهية كلية يقال لها عند اهل الله العين الثابت وهي عندنا لا موجودة ولا
معدومة فذاتها ولا متصفة بشيء من صفات الوجود من العلية والمعلولية والتقدم والتاخر وغيرها كما مر بيانه فكان الموجود
في نفسه من المحسوسات او المعقولات انما هي وجودات مادية او مجردة ولها ماهيات متحدة معها موجودة بوجودها
بالعرض فكذا الموجود الذي ابطاء اي المعلوم للقوى الادراكية والمشهود لها والحاضر لديها انما هي الوجودات الحسية
او العقلية اما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الانسانية ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة
مظاهرها كالجليدية والمرآة والخيال وغيرها من غير حلولها فيه واما التعقليات فبارتقاء النفس اليها واتصالها
بها من غير حلولها في النفس وتلك العقليات في ذاتها شخصية وباعتبار ماهياتها كلية صادقة على كثيرين من تمام
اصنامها النوعية وحصول الماهيات والمفهومات العقلية ووقوعها مع الوجودات حصول تبعي ووقوع
عكسي كوقوع ما يتراءى من الامثلة في الاشياء الصقيلة الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف
من غير ان يحكم على تلك الاشباح بانها في ذاتها جواهر او اعراض فكما ان ما يتخيل من صورة الانسان في المرآة ليس
انسانا موجودا بالحقيقة بل وجوده شبح لوجود الانسان متحقق بتحققه بالعرض فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم
الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الاشياء ومعانيها لا ذواتها وحقائقها ومفهوم كل
شيء لا يلزم ان يكون فردا له وبالجملة يحصل للنفس الانسانية حين موافاتها الموجودات الخارجية لاجل صفائها
وتجردها عن المواد صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المرآة اشباح الاشياء وخيالاتها والفرق بين الحصول
ان الحصول في المرآة بضرب شبيه بالقبول وفي النفس بضرب من الفعل ولا تظنن ان ما ذكرناه هو بعينه مذهب
القائلين بالشبح والمثال اذ الفرق بين الطريقين انهم زعموا ان الموجود من الانسان مثلا في الخارج ماهيته وذاته وفي

الذهن

بيان تفصيل الحملين

في الذهن شبحه ومثاله دون ماهيته ونحن نرى ان الماهية الانسانية وعينه الثابت محفوظ في كلا الموطنين لا
لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين على ما قررناه الا ان لها نحوا من الاتحاد مع نحو من الوجود والخاء
كالانسان مثلا فان مفهومه يتحد اما في الخارج فبنحو من الوجود يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك
للمعقولات وبنحو آخر يصدق عليه انه جوهر مفارق عقلي مسمى بروح القدس على راي افلاطن ومن سبقه واما في الذهن
فبنحو آخر يصدق عليه انه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حال او ملكة تحقيق وتفصيل اعلم ان حمل شيء على شيء
واتحاده معه يتصور على وجهين احدهما الشايع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع
والمحمول وجودا ويرجع الى كون الموضوع من افراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية
الطبيعية او على افراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات وغيرها سواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه ويقال
له الحمل بالذات او عرضيا له ويقال له الحمل بالعرض والجميع يسمى حملا عرضيا وثانيهما ان يعني به ان الموضوع هو بعينه
نفس ماهية المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ نحو من التغاير اي هذا بعينه عنوان ماهية ذاك مثلا لان يقتصر على مجرد الاتحاد
في الذات والوجود ويسمى حملا ذاتيا اوليا اما ذاتيا لكونه لا يجري ولا يصدق الا في الذاتيات واما اوليا لكونه اولي
الصدق او الكذب فكثيرا ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين
الحملين كالجزئي واللامفهوم واللاممكن بالامكان العام واللاموجود بالوجود المطلق وعدم العدم المطلق والحرف
وشريك الباري والنقيضين ولهذا اعتبرت في التناقض وحدة اخرى سوى المشروطات الثمانية المشهورة وتلك
هي وحدة الحمل فالجزئي مثلا جزئي بالحمل الذاتي ليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف ومفهوم الحرف حرف بالاول اسم بالثاني فاذا
تمهدت هذه المقدمة فنقول ان الطبائع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا يدخل تحت مقولة من المقولات
ومن حيث وجودها في النفس اي وجوده حالة او ملكة في النفس يصير مظهرا او مصداقا لها تحت مقولة الكيف فان سئلت
عنا ليس الجوهر ماخوذا في طبايع انواعه واجناسه وكذا الكم والنسبة في طبايع افرادها كما يقال الانسان جوهر قابل للابعاد
حساس ناطق والزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط يجيبك يا اخا الحقيقة بان مجرد
كون الجوهر ماخوذا في حد الانسان لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذي هو حد الانسان فردا للجوهر مندرجا تحته كما
ان كون مفهوم الجزئي وحدة وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه جزئيا وكون حد عين محدوده
وان كان صحيحا لكن لا يستدعي كون الحد فردا للمحدود وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر وانواعه
وكذا باقي المقولات وانما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكلية اذا وجد
في الخارج كان لا في موضوع وهذا المفهوم بشرط الكلية يمتنع وجوده في الخارج اذ كل موجود خارجي متشخص وكذا نقول
في الكل الحدود والمفهومات فان حد الحيوان وهو مفهوم الجوهر النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم
بالحمل الشايع وان حمل عليه حملا اوليا فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في
اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها وصادقة عليها على اي وجه اخذت ولم يكن الانحصار ابها منحصرة
تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة الشيء ليست الا الماهية النوعية له قلت كون موجود مندرجا تحت
مقولة تستتبع امرين احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في حقيقته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم
في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في المحدود وثانيهما ان يترتب عليها اثره بان يكون بما

كمية قابلة للانقسام والمساواة وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة
في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتخصصت بالتشخصات الخارجية يترتب عليها
اثارها ذاتياتها لكون شرط ترتب الاثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتخصصت بالتشخصات
الظلية يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير ان يترتب عليها اثارها اذ الاثار للوجود لا للمفهوم مثلا
الحاصل من المسطح في الذهن متضمن لمعنى الكم لكن ليس بحيث يترتب فيه اثار الكمية اي ليس الحاصل في الذهن من حيث انه
موجود ذهني وقائم به قابلا للانقسام الى الاجزاء لذاته بل هو معنى مجرد بسيط بحيث اذا وجد في الخارج يترتب عليه اثار
الكمية لذاته ومثل ذلك الحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه اثار الحيوان
من الابعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان المجرد عن العلل المعزول عن الاثار والافعال
وكذا حال الناطق فان قلت ما حسبته من اثار الذاتيات منفكة من الانواع في الذهن هي نفس الذاتيات فان معنى الكم ليس
الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن كما ولا يكون قابلا للانقسام لانه معنى عقلي مجرد بسيط وانما كان منقسما
بالذات فلا يكون كما قلت بل هو باعتبار اخذ مفهوم الكم فيه وادلة الوجود الذهني بعد تمامها لا تدل الا على حصول
نفس مهيات الاشياء في الذهن لا افرادها وانحاء وجوداتها وقد اقمنا البرهان على امتناع انتقال الموجودات و
المتشخصات من موطن الى موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء وبالجملة حمل مفهوم الكم على هذه
الانواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه ماخوذا في حدها كاخذ الشيء فيما هو ذاتيه او ذاته فكما ان مفهوم الكم باستقلاله
لا يصير فردا للمقسم ولا يصير فردا لنفسه ولا يصير منقسما بذاته كذلك الانواع الحاصلة منه في العقل فمحصل ما قررنا ظهر
لك ان شيئا من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها افرادا لتلك
المقولات اما عينها او ماخوذ فيها واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها من مقولة الكيف بالعرض
لا ان الكيف ذاتي لها واصل الاشكال مبني على ان جميع المقولات ذاتيات لجميع الافراد بجميع الاعتبارات وهو مما
لم يقم عليه برهان وما حكم بعمومه وجدان وهو الذي جعل الاذهان صرعى وعصبة الاعلام حيارى حيث انكر قوم الوجود
الذهني وجوز بعضهم انقلاب الماهية وزعم بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة واختار
كل مذهبا وطريقة ولم يهتدوا الى الحق سبيلا ولم ياتوا بشيء يسمن ويغني الا قليلا الاشكال الثاني انا نتصور جبالا
شاهقة وصحاري واسعة مع اشجارها وانهارها وتلالها ووهادها ونتصور الفلك والكواكب العظيمة المقدار
على الوجه الجزئي المانع من الاشتراك فوجب على ما ذهبوا اليه ان يحصل تلك الامور في القوة الخيالية التي ليست
جسما ولا مستقرة بل كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل في حشو الراس وكذا انا نتصور زيدا مثلا مع اشخاص آخر
انسانية يحصل في تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية اناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون بصفات
الادميين مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنايعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الا
الروح التي في مقدم الدماغ فانها شيء قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي
الاعتذار بان كليهما يقبلان التقسيم الى غير النهاية فان الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما يقبل التقسيم لا الى النهاية
والجواب ان هذا انما يرد به نقضا على القائلين بوجود الاشباح الجسمية والامثلة الجرمانية في القوى الخيالية
او الحسية ولم يبرهنوا على ذلك بدليل شاف وبرهان واف كما لا يذهب على متتبع اقوالهم وليس لهذه القوى الا

كون

كونها مظاهر بمعنى مشاهدة النفس تلك الصور والاشباح في عالم المثال الاعظم كما هو راي شيخ الاشراق تبعا للاقدمين
من حكماء الفرس والرواقيين او اسبابا وآلات للنفس بها يفعل تلك الاثار والافعال في عالم مثالها الاصغر كما ذهبنا
اليه والحاصل انه لا يرد بذلك نقضا على من اثبت وجودا آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني في عالم
المواد الجسماني وبالجملة فانما يثبت بادلة الوجود العلمي للاشياء الصورية وجود عالم اخر وان لهذه الصور والاشباح
وجودا آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ينكشف ويظهر هذه القوى الباطنية بل يشاهدها
النفس المجردة المترفعة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين المستعلية عن مخالطة هذين العالمين بمعونة القوى
الظاهرة وبالجملة يستدل النفس المجردة بادراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم وبادراك القوى الظاهرة على
وجود هذا العالم وبادراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري كما يستدل بادراك ذاتها والحقائق الكلية
العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين عال على الاقليمين لانا ندرك ما شاهدناه مرة من اشخاص هذا العالم
بعد انعدامه على الوجه الذي شاهدناه اولا من المقدار والشكل والوضع به ينتصب عند المدرك ويتمثل بين يديه
بخصوصه وله وجود البتة وليس في هذا العالم بالفرض فوجوده في عالم اخر فذهب افلاطون والاقدمون من الحكماء
الكبار واهل الذوق والكشف من المتالهين ان موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة بل هو واسطة
بين عالم العقل وعالم الحس اذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين والتشكل والكم واللون والضوء
وامثالها بالكلية والموجودات الحسية مغمورة في تلك الاعراض واما الاشباح المثالية الثابتة في هذا العالم العام
فلها نحو تجرد حيث لا يدخل في جهة ولا يحويها مكان ونحو تجسم حيث لها مقادير واشكال وخلاصة ما ذكره الشيخ
المتاله شهاب الدين سهروردي في حكمة الاشراق لاثبات هذا المطلب ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي
في العين على ما هو راي المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما هو مذهب الرياضيين فليس الابصار
الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ بها يحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي فيراه وكذا الصورة
المراة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورتك او صورة ما رايته بعينها كما ظن
لانه بطل كون الابصار بالشعاع فضلا عن كونه بانعكاسه واذ تبين ان الصورة ليست في المراة ولا في جسم من الاجسام
ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المراة الى الصور الظاهرة منها فكما ان صورة المراة ليست فيها كذلك الصورة
التي يدرك النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق
حضوري على ذلك الشيء المستنير فان كان له هوية في الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة
فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صور الاشياء المقابلة وقع من النفس ايضا اشراق حضوري
على تلك الاشياء بواسطة مرآة الجليدية ومرآة الخارجة لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع ويمتنع ما
به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا تكون موجودة في الاذهان
لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحس وليست عدما والا لما كانت متصورة
ولا متميزة ولا محكوما عليها بالاحكام المختلفة الثبوتية واذ هي موجودة وليست
في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال
المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمون

كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من المتالهين وجميع السلاك من الامم المختلفة فانهم قالوا
العالم عالمان عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول والنفوس وعالم الصور المنقسم الى الصور
الحسية والى الصور الشبحية ومن هيهنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطون لان هؤلاء العظماء من اكابر
الحكماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهي نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية ومع
مثل معلقة في عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هي جهنم عذاب الاشقياء وبعضها مستنيرة هي جنان يتنعم
بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا ويتنعمون
في رياض القدس عند الانوار الالهية والمثل النورانية فقد عرفت انا انا ممن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير
المادي كما ذهب اليه اساطين الحكمة وائمة الكشف حسبما حرره وقرره صاحب الاشراق اتم تقرير وتحرير الا
انا نخالفه في شيئين احدهما ان الصور المتخيلة عندنا موجودة كما اومانا اليه موجودة في صقع من النفس بها
وتصويرها باستخدام الخيال لا في عالم خارج عنها بناء على ما يفهم من كلامه الظاهر ان تصرفات المتخيلة
ودعاباتها الجزافية وما يعبث به من الصور والاشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس الا في العالم الصغير
النفساني لاجل شيطنة القوة المتخيلة ولان هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس والتفاتها اليها و
استخدامها المتخيلة في تصويرها وتثبيتها فاذا اعرض عنها النفس انعدمت وزالت لا انها مستمرة الوجود باقية
لا ببقاء النفس وحفظها اياها كما زعمه والفرق بين الذهول والنسيان ان للنفس في الاول ملكة الاقتدار على تصوير
الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد او غيره بخلاف الثاني فانه فيه يحتاج الى ذلك او ما هو
بمنزلته كالعلامات الدالة والثاني ان الصور المرآتية عنده موجودة في عالم المثال وعندنا ظلال للصور المحسوسة
بمعنى انها ثابتة في هذا العالم ثبوتا ظليا اي ثبوتا بالعرض لا بالذات وكذا ثانية ما يراه الاحول من الصور وثانية
الصوت التي يقال لها الصدا كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعا للصور المحسوسة الخارجية كما ان ما سوى
الله الموجودات اعيان ثابتة بالعرض تبعا للوجودات وظلال وعكوس حاكية لها وحكاية الشيء ليست حقيقة
ذلك الشيء كما في النظم الفارسي لبعض العرفا همه عالم صداي نغمه اوست كه شنيد اينچنين صداي دراز
الاشكال الثالث انه لو كان للاشياء وجود في الذهن على ما قرر ثم يلزم ان يكون لكل نوع من الانواع الجوهرية
والانواع العرضية فرد متشخص مجرد عن المادة ولواحقها من المقدار والاين والوضع واشباهها يكون ذلك
الامر المتشخص كليا ونوعا بيان ذلك ان كل مفهوم كلي بما تعقلناه على ما قرر ثم يوجد ذلك المفهوم في الذهن
فاما ان يوجد فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة ابهامه او يصير متشخصا لا سبيل الى الاول لان الوجود لا ينفك
عن التشخص ووجود المبهم مبهما غير معقول وعلى الثاني يلزم ان يحصل في ذهننا عند تعقل الانسان انسان متشخص
مجرد عن الكم والكيف وساير العوارض المادية اذ لو قارنها لم يجز ان يحصل في العقل المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع
حصول الجسماني في المجرد لكن الثاني باطل بديهة واتفاقا فالمقدم كذلك والجواب عنه ان المتصورات الموجودة في
الذهن وان كان امرا متشخصا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك الجوهر الماخوذ
منه هذا الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ومتضمن معناه وكذا القياس في تعقل الاعراض الجسمانية وقد
علمت مما طرحنا هيهنا في دفع الاشكال الاول ان الماخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن معناها ومفهومها

دون

دون ذواتها واشخاصها وانما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين انما باعتبار اخذه مجردة عن التشخصات
الذهنية والخارجية جميعا ولا حجر في كون شيء كليا باعتبار ومتشخصا باعتبار سيما بالقياس الى الوجودين
الخارجي والعقلي وان الحق ملخص ما ركب من تكثر ان الانسانية التي في الذهن يشارك الانسان في الحقيقة وهي جوهر
ايضا وحالة في الذهن ومحلها مستغن عنها فقد وقع فيما لا مهرب عنه على ما علمت آنفا والعجب ان المولى
الدواني مصر على جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية قائلا ان الجوهر ماهية من شانها ان يكون في الخارج لا في موضوع
وشنع على القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف انه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفا ولم يعلم ان لزوم
انقلاب الحقيقة على ما صوره وتوهمه الصق به والزم كما يظهر عند التعمق والتدبر التام الا ان يلتزم في جميع
الحدود التي للانواع الجوهرية التقييد بكونها اذا وجدت في الخارج كذا وكذا اذ كما ان جوهرية الانسان الذهني
كذلك قابليته للابعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه وجميع لوازم هذه المعاني وح لا فرق بين القول بكون
الصورة الذهنية كيفا بالحقيقة وبين كونها نوعا من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية فالحق ان مفهوم الانسانية
وغيرها من صور الانواع الجوهرية كيفيات ذهنية يصدق عليها معانيها بالحمل الاولي ويكذب عنها بالحمل
المتعارف ودلائل الوجود الذهني لا يعطي اكثر من هذا في العقليات فالمثل لا بد من وجود عالم عقلي فيه
صور الانواع الجوهرية كالمعلم الاول واتباعه كما هو المشهور واما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ
الالهي فله ان يقول او كون بعض من افراد الماهية النوعية مجردا وبعضها ماديا مما لم يحكم بفساده بديهة
ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب المعلم افلاطون واشياخه العظام الى ان لكل نوع من الانواع
الجسمانية فردا في عالم العقل وتلك الافراد ارباب فعالة لساير الافراد الجسمانية لتلك الانواع وهي ذوات
عناية بها والدليل الدال على ان افراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت في وجودها بحسب التمامية
والنقص والتقدم والتاخر على تقدير تماميته انما يتم بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب
الوجودين وباعتبار الموطنين والحق ان مذهب افلاطون ومن سبقه من اساطين الحكمة في وجود المثل العقلية
للطبايع النوعية الجرمانية في غاية المتانة والاستحكام لا يرد عليه شيء من نقوض المتاخرين وقد حققنا قول هذا
العظيم واشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والايرادات التي منشاؤها عدم الوصول الى مقاصدهم
وفقد الاطلاع على مرامهم كما سنذكره لمن وفق له ان شاء الله على ان بناء مقاصدهم ومعتمد اقوالهم على
السوانح النورية واللوامع القدسية التي لا يعتريها وصمة شك وريب ولا شائبة نقص وعيب لا على مجرد
الانظار البحثية التي سيغلب بالمعولين عليها والمعتقدين بها الشكوك وطعن اللاحق منهم فيها
للسابق ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت امة لعنت اختها ثم ان اولئك العظماء من كبار
الحكماء والاولياء وان لم يذكروا حجة على اثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصحيحة
المتكررة التي وقعت لهم وحكوها عن غيرهم لكن يحصل للانسان الاعتقاد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه
ثم ذكروه وليس لاحد ان يناظرهم فيه كيف واذا اعتبروا ارصاد الكواكب واعداد الافلاك بناء على رصد
شخص كابرخس او اشخاص كهو ومع غيره بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان فبان يعتبروا اقوال فحول الفلسفة
المبتنية على ارصادهم العقلية المتكررة التي لا يحتمل الخطاء كان احرى الاشكال الرابع انه يلزم على القول بالوجود

بالذهن فى ان يصير الذهن حارا عند تصور الحرارة باردا عند تصور البرودة معوجا مستقيما كرويا مثلثا مربعا كافرا
مؤمنا متحيزا لان الحار ما حصل فيه الحرارة والبارد ما حصل فيه البرودة وكذا سائر المشتقات فيلزم اتصاف النفس
بصفات الاجسام وبالامور المتضادة وبطلانه غنى عن البيان اللزوم انه يلزم على التقدير المذكور انا اذا تصورنا
الاشياء تحصل فى اذهاننا حقائق تلك الاشياء وتحل فيها والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب ان يكون حقائق تلك
المعلومات اوصافا ونعوتا للذهن والجواب عنه بوجوه الاول وهو من جملة العرشيات ان صور هذه الاشياء عند تصور
النفس اياها فى صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما ان الجوهر النورانى اى النفس الناطقة عند اشراق نورها
على القوة الباصرة يدرك بعلم حضورى اشراقى ما يقابل العضو الجليدى من المبصرات من غير انطباع كما هو راى شيعة
الاقدمين فكذا النفس عند اشراقه على القوة المتخيلة تدرك بعلم حضورى اشراقى الصور المتخيلة الخارجية المباينة للنفس
من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يرى بحض صور الاشياء الخارجية بالباصرة وغيرها كذا ينظر الى صورها
الباطنية ويشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلول لها فى ذات النفس والوجدان لا يحكم بالتفرقة بين المشاهدة فى اليقظة والمنام
فى النوم ثم على تقدير ان يكون للصور الخيالية قيام حلولى بالنفس نقول ان شرط الاتصاف بشىء الانفعال والتاثر منه
دون مجرد القيام فان المبادى الفعالة ملحوظ لوجود الحوادث الكونية مع ان لها الاحاطة العلمية على نحو ارتسام صور تلك
الاشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات واعراضها الجسمية لان قيام الصور الكونية بمباديها العالية
من جهة الفعل والتاثير فى تلك الصور دون الانفعال والتاثر عنها ولا نم ان مجرد قيام الشىء بالشىء يوجب اتصافه
بذلك الشىء من غير تاثر وتغير ولست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح ام يصح لان ذلك امر آخر لا يتعلق بغرضنا
فى هذا المقام اصلا الوجه الثانى وهو ايضا مما يستفاد من الرجوع الى ما سبق من التحقيق فى اختلاف نحوى الحمل فان
مفهوم الكفر ليس كفرا بالحمل الشايع فلا يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم ان من تصور الكفر كان كافرا
وكذا الحكم فى انحاء هذا المثال فليحمل المسترشد اعمال رويته فى ذلك التحقيق لينحل منه الايراد بنظائره
النقوض الوجه الثالث من الجواب وهو المذكور فى الكتب بان مبنى الايراد على عدم التفرقة بين الوجود المتاصل
الذى به الهوية العينية وغير المتاصل الذى به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية
لا صورتها الذهنية والتضاد انما هو بين هوية الحرارة والبرودة واشباههما لا بين صورتى المتضادين
بالجملة هذه الصفات يعتبر فى حقايقها انها حيث اذا وجدت فى المواد الجسمية يجعلها بحالة مخصوصة يوثق
فيها بما يدركه الحواس مثلا الحرارة يقتضى تفريق المختلفات من الاجسام وجمع المتشابهات منها والاستقامة
حالة قائمة بالخط بها يكون اجزاؤه على سمت واحد وقس عليه الانحناء والتشكلات فاذا عقلناها ووجدت فى النفس
المجردة حالة فيها لم يلزم الاتصاف بها من شانه ان يصير به الاجسام حارة او باردة او متشكلة او غير ذلك ان يصير
النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادية ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يجرى فى النقض بلوازم بعض المقابلات
والاوصاف الانتزاعية والاضافيات كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والابوة وامثالها مما ليست
من الامور الخارجية وكذا لا يجرى فى صفات المعدومات كالامتناع والعدم وامثالها اذ لا يتيسر لاحد ان يقول ان
ان اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع من احكامها المتعلقة بوجودها العينى ذى الوجود لامثالها لانها
انما امور اعتبارية عقلية من لوازم الماهيات او معدومة من صفات المعدومات ويمكن دفع هذا الايراد بما حققناه

فى هذا الكتاب

فى هذا الكتاب ان لكل معنى من المعانى حظا من الوجود فالزوجية مثلا لها وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك
العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو الوجود الاصيل والخارجى لها فاما اذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس
هذا نحو وجوده الاصيل اذ لا يصير النفس بسبب ادراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا
الحكم فى نظائرها واما العدم وامثاله فلا صورة لها فى العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنوانا
لامور باطلة ويجعلها وسيلة لتعرف احكامها الاشكال الخامس ان الذهن موجود فى الخارج والامور الذهنية موجودة
فيه على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها فى العقل الموجود فى الخارج والموجود فى الموجود فى الشىء موجود فى ذلك
الشىء كالماء الموجود فى الكوز الموجود فى البيت والجواب ان الموجود فى الموجود فى الشىء انما يكون موجودا فى ذلك الشىء
اذا كان الوجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء فى الكوز والكوز فى البيت بخلاف الموجود فى الذهن الموجود
فى الخارج فان الحاصل من المعلوم فى الذهن صورة لا هوية والوجود ظلى لا اصل متاصل ومن الذهن فى الخارج هوية والوجود
متاصل ومعنى فى فى الموضعين مختلف وكذا استعمالها فيهما وفى المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز لان
كون الشىء فى الخارج ليس من قبيل كون الماء فى الكوز بل معنى كون الشىء فى الخارج هو ان يترتب الاثار المطلوبة منه وكونه فى
الذهن هو ان لا يكون كذلك الاشكال السادس انه يلزم ان يوجد فى اذهاننا من المتنعات الكلية اشخاص حقيقية يكون
بالحقيقة اشخاصا لها لاجب فرضنا لانا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين وحصل
فى ذهننا هذا المعنى متشخصا متعينا فالموجود فى ذهننا فرد متشخص من اجتماع النقيضين مع ان بديهة العقل يجزم بامتناع
اجتماع النقيضين فى الذهن والخارج وكذا يلزم وجود فرد حقيقى للمعدوم المطلق وكذا لشريك البارى تعالى فيلزم
وجود ذلك الفرد فى الخارج ايضا لانه اذا وجد فى الذهن فرد متشخص لشريك البارى تعالى يجب بالنظر الى ذاته الوجود
العينى والا لم يكن شريكا للبارى والجواب ان القضايا التى حكم فيها على الاشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية وهى
التى حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين
وشريك البارى والجوهر الفرد وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم ومفهوم
الممتنع لا على ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع اذ كل ما يتصور ويوجد فى الذهن يحمل عليه انه ممكن من الممكنات بل
ذلك المتصور هو عنوان تلك الحقيقة الباطلة ومناط صحة كون مفهوم عنوانا لمهية من الماهيات ان يحمل عليه المفهوم
منها حملا اوليا وان لم يحمل عليه حملا شايعا صناعيا فالعقل يقدر ان يتصور مفهوما ويجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعته
باطلة الذات مجهولة التصور ويحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به فباعتبار وجود هذا المفهوم فى الذهن وكونه عنوانا
لمهية باطلة يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وجواز الاخبار عنه بامتناع الاخبار عنه فصحة الحكم يتوجه
اليه من حيث كونه فردا للمفهوم ممكن وموجود والامتناع يتوجه اليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملا اوليا
وباعتبار كونه عنوانا لطبيعة مستحيلة من هذه الجهة ومن هذا القبيل الاحكام الجارية على مفهوم واجب الوجود بالذات
كقولنا واجب الوجود تشخصه عين ذاته ووحدته مغايرة لما نفهم من الوحدة فان الحكم بعينية التشخص من حيث كونه
حكما من الاحكام متوجه الى مفهوم واجب الوجود لكن عينية التشخص غير متوجهة اليه بل الى ما يؤدى اليه البرهان انه
بازائه وهو الحق القيوم جل ذكره وان تقدس عن ان يتمثل فى ذهن من الاذهان فعلم ان هذه القضايا ونظائرها حمليات
غير بتية وهى وان كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة اليها كما يظن فان الحكم فيها على الماخوذ بتقدير ما بازائه

التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة متحصلة اصلا او في الذهن لا بان يكون الموضوع بما قد فرض وتم فرضه في نفسه
ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة المؤقتة او المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة في
المعنى فزيادة توضيح لافادة تنقيح اعلم ان قوما من المتاخرين لما ورد عليهم الاشكالات المذكورة في الوجود
الذهني وتعسر عليهم التفصي عن الجميع اختاروا ان الموجود في الذهن ليس حقايق المعلومات بل اشباحها واظلالها الها
عنها بوجه وبيان ذلك انه لما تعاضد البرهان والوجدان على انه يوجد في ذهننا عند تصور الحقايق امر يحاكيها
النفس بما يجري عليها الاحكام ويخبر عنها ولا يسوغ لنا ان نقول تلك الحقايق بعينها موجودة في الذهن لورود هذه الا
فالمذهب الجامع بين الدليلين هو ان يقال الحاصل بعينها موجودة في الذهن ظل من المعلوم وانموذج له له نوع محاكاة عنها
اللفظ والكتابة الا ان محاكيهما للمعاني بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة ويرد عليهم انه لو تمت
دلايل الوجود الذهني لدلت على ان للمعلومات بانفسها وجودا في الذهن لا لامر آخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية
والهيات الصوتية اذ لا يقول احد ان كتابة زيد واللفظ الدال عليه هما زيد بعينه بخلاف ادراكه وتصوره فانه يجري عليه
احكامه ويحمل عليه ذاتياته وعرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل ابطالهما واحداث مذهب ثالث وسلك
بعض الاماجد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا باس بذكره ولا يرد عليه تشحيذا للافهام وتوضيحا للمقام وبيانه يتوقف
على تمهيد مقدمة هي ان ماهية الشيء متاخرة عن موجوديتها بمعنى انه ما لم يصر موجودا لم يكن ماهية من الماهيات وان
فاتصير موجودا ثم تصير ماهية اما من الماهية فتصير هذه الماهية فتصير هذه الماهية موجودة ثم تصير هذه الماهية هو
ظاهر البطلان او ماهية اخرى وهو الحق مثل ان بين وجد الفرس فصار انسانا فلت لا حصر بل بتصور شق ثالث اما اولا
فلان هذا التقدم رتبي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز كاسبق مرارا واما ثانيا فلان معنى قولنا وجد انسان
انسانا انه وجد شيء معين فصار انسانا حتى يتاتي الترديد بان هذا الشيء اما الانسان او غيره بل هناك امر واحد
هو انسان وموجود وتحققه وحصوله من حيث هو موجود اولى بالحصول من حيث هو ماهية الانسان وايضا لو تم ما ذكر
لزم ان لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالاربعة على الزوج مثلا بان يقال لو وجدت الاربعة اولا فصارت زوجا
فما وجد اولا اما زوج فالزوج يصير زوجا وليس بزوج فيكون الاربعة ليست بزوج ثم تصير زوجا وبطلانها ظاهر اذا
تمهد هذا فنقول لما كانت موجودية الماهية متقدمة على نفسها مع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية اصلا
والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن
لا استبعاد ان يتبدل الماهية ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج كان له ماهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واما
تبدل الوجود فوجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار
الجميع على ان الموجود الذهني باق على حقيقتها الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه
على هذا لا يكون الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن بل امر آخر مباين لها بالحقيقة قلت ليس للشيء بالنظر الى ذاته بذاته
مع قطع النظر عن الوجود حقيقة معينة يمكن ان يبقى هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي
بحيث انما وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فان
كان المراد بوجود الاشياء انفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت حقيقتها الى حقيقة اخرى فذلك حاصل
وان اريد انها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يتم دليل عليه اذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده

عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الامر فيجب ان يوجد
في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته وماهيته بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور
هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض وبين الكيفيات الذهنية اي الصور العلمية
مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الظلي كيفا وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما في الامر في الهيولى
المبهمة فانها على ما حقق الامام تصير باقتران الصور تارة ماء وتارة هواء وتارة نارا والظاهر انه ليس هناك مادة
مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب امر في صفته كانقلاب الاسود ابيض
والحار باردا او صورته كانقلاب النطفة جنينا والماء هواء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى
فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما ثم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب امرا مبهما عاما هذا خلاصة
ما ذكره هذا الحبر العلامة في تعاليقه واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على من له ادنى تمييز
ان انقلاب الحقايق غير معقولة بل المعقول ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى
او الموضوع من صفة الى اخرى وليس لكل امر يوجد في الذهن محل وموضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه
ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التي هي عنده كيف الى الامر الخارجي الذي هو جوهر مثلا وليت شعري ما
هذا الامر الواحد الذي نعلم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان ماهية واذا وجد في الذهن كان ماهية اخرى وكيف
الوحدة مع تعدد الماهية ثم تقدم الموجودية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض
متقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض
يكون الحاصل في الذهن مغايرا بالماهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما
ذكره من ان حصول الماهية في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى ماهية اخرى من قبيل ان يقال حصول
في الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى عمرو مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك
يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر واخرى امرا آخر
والفطرة السليمة تكفي مؤنة هذا البحث وانت تعلم ان القائل بالشبح لا يجوز ان يقول وجود الامر الخارجي في الذهن
لا يمكن الا بحصول شبحه فيه وان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الامر الخارجي بل قائل بذلك وانه على ما ذهب
اليه يتوجه ان يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو
فرض وجود الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قائما بالنفس بل نقول ان الكيف النفساني
القائم بالنفس موجود في الخارج كساير الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر
فلا يصدق انه لو وجد في الخارج لكان عينه فانه حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا فان اراد انه
على تقدير وجوده خارج النفس اي قائما بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم
بالنفس فلا يكون جوهرا كيف والكيف النفساني القائم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود
وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الحقيقة الجوهرية يكون جوهرا فذلك على تقدير
صدقه جار في الشبح ايضا انتهى وغاية ما يمكن لاحد ان يقول من قبل القائل بانقلاب الحقايق الخارجية من الجوهر
والكم وغيرهما الى الكيف في الذهن ان لكل من الحقايق العينية ارتباطا خاصا بصورة ذهنية به يقال انها صورته

الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجد في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود كل شيء وجود كل شيء آخر لانه فرق بين ان يقال لو وجد آ في الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كان عين ب او قولنا اذا وجد الكيف النفساني في الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه كيفية نفسانية فان وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه كيفية نفسانية فان وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي وبالجملة فوجود الامر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته الى الحقيقة الخارجية او مستلزم لهذا الانقلاب فليتأمل فيه ما فيه ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر اقرب من الحق وابعد من المفاسد المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان للحقائق العينية ذاتيات لها بعيدة عن اثارها اللازمة التي هي مبادي ترتب الذاتيات وامتيازها عن العرضيات كالجسمية المعتبرة في مفهوم الشجر المقتضية للتحيز وقبول الابعاد والصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية واذا حصلت تلك الحقائق في الذهن كانت صورا علمية ناعتة للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه ما وصارت لها حقائق عرضيات من الكيفيات النفسانية فعلم ان الحقائق الكلية من حيث هي ومثالها الهيولى التي اثبتها المعلم الاول واتباعه من حيث انها ليست متعينة اصلا وليست لها حقائق متحصلة بها تدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات بل هي مبهمة غاية الابهام انما تتحصل وتتعين لها ماهيات بالقياس الى احد الوجودين فالحقيقة المائية اذا لوحظت من حيث وجودها العيني الاصيل كانت جسما سيالا رطبا ثقيلا واذا وجدت في الذهن وقام به صارت عرضا من الكيفيات النفسانية في نفسها لا تتحصل بشيء منها ولا تندرج تحت واحد من المقولتين بالنظر الى حقيقته المبهمة الماخوذة مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالخارج او العلم فان قلت ما ذكرته لا يطابق قواعد القوم ولا يظهر صحته ايضا لان الشيء لا ينفك عن ذاتيه بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتي وايضا على هذا التقدير لا يكون لشيء واحد وجودان ذهني وعيني قلت لما تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على الماهية وهو الذي ساقنا اليه البرهان فالشيء انما يتعين بوجوده الخارجي والذهني ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية ولا مبهمة ولا معينة فاذا وجد فان كان من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا يقوم به كان جوهرا والا لكان عرضا فكذا بالنظر الى وجوده الذاتي ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا وقس عليه الحساس والمتحرك والناطق والضاحك فظهر ان انتزاع هذه الذاتيات من الذات انما يمكن بشرط وجود تلك الذات في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم يلاحظ وجودها الخارجي بل لو لوحظت بشرط الوجود الذهني صارت لا ينتزع منها الذاتيات العرضية من العلم والكيف وامثالهما وان لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص احد الوجودين لم يصلح ان ينتزع لها ويتعين لها حقيقة من الحقائق ولا يحيط بها تعبير الالفاظ وتادية العبارات وتحديد الاشارات بل يكون لها الاطلاق الصرف واللاتعين البحت فاذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين هو ان الذهن عند تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية العرضية لا من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي الذي به يصير مقولية من حيث انه جوهر مثلا او جسم

ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية مثلا ما وجد في الذهن عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو كيفية نفسانية لكن الذهن لما اخذ في اشخاص المياه الموجودة متشخصا لها وعوارضها اللاحقة لوجوده حصلت له قوة وبصيرة روحانية ينظر الى حقيقة واحدة هي مبدا المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة لتعرف احوالها واحكامها الخارجية وكذا يستنبط ذاتياتها طبق ما لوحنا اليه سابقا وعلى هذا ينزل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور وليعلم ان كلام المتاخرين لكونه غير مبني على اصول صحيحة كشفية ومبادئ قويمة الهامية بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية وعلى الذاتيات المقبولة دون المقدمات البرهانية ولذا لم يحصل لمن رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بالحاق منع ونقض فاصبحت مولفاتهم بتراكم المناقضات مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها الا الاقلون وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون فصل في بيان مخلص عرشي في هذا المقام وههنا مسلك آخر في حل بعض الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني من غير لزوم ما يلتزمه القائل بانقلاب الحقائق وارتكاب ما ارتكبه معاصره الجليل من ان اطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه بل مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات وكون الصورة العلمية كيفيات حقيقية وهو انا نقول ان للنفس الانسانية قوة بها ينتزع المعقولات الكلية عن الاعيان الخارجية وعن الصور الخيالية والاشباح المثالية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع تتكيف بكيفية نفسانية هي علمها به فيعلم ان للنفس هناك كيفية حادثة عند انكشاف هذا المعنى والحكماء قالوا انا اذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد الا هذه الصورة فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية في قائمة بها ناعتة لها فلهذا فسر العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلا ويوجد معه صفاته وعوارضه وذاتياته كالابيض والضاحك والماشي والجالس والنامي والحيوان والناطق فهي موجودات يوجد بوجود زيد بل عين زيد ذاتا ووجودا فان في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكونه الجوهر ذاتيا له ان يكون الجوهر ذاتيا للكاتب والضاحك والناطق فكذلك الموجود الذهني فانه من جملة الحقائق الكلية العلم واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين بذلك الفرد منه بان يتحد بحقيقة المعلوم كان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه متكمما متشكلا متحيزا ناميا او جامدا جمادا او عنصرا او فلكا ولما يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يتعين ويتحصل انا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسا قريبا والكيف المطلق جنسا بعيدا فتحصل العلم وتعينه انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه متحدة معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه وتعينه ويكون اتحاد

المعلوم معها اتحاد العرض بالمعروض فصح ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث ان حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا ووجودا في الذهن فمن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه اب وابن من مقولة المضاف وقد ذهب ذلك التحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضي مطلقا متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض والبياض عنده امر واحد بالذات يختلف بالذات من حيث اخذه لا بشرط شيء او بشرط لا شيء كما ان الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور كما سيقرع سمعك اشباع القول في ذلك وعلى هذا الاتحاد على ما ذكرنا ولا يتوحش الا افهام وساوس الاوهام

المرحلة الثانية في تتمة احكام الوجود وما يليق بان يذكر من احكام العدم

فصل في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط

ربما يتشكك بانه اذا كان الوجود رابطا في الهليات المركبة فيلزم للمحمول وجود اذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود في نفسه ثم ان ثبوته للموضوع ثابت ايضا للموضوع فيكون له ايضا ثبوت ثابت هو ايضا للموضوع وهكذا الى غير النهاية فينحل عقدة التشكيك بما سبق من ان اطلاق الوجود على الرابطة في القضايا الحملية بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود او منه اذا كان محمولا او رابطيا اي ثابتا لغيره وكثيرا ما يقع الغلط في اطلاق الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم الادوات الغير المستقلة الملحوظة بالذات وتارة بمعنى احد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذا حقيقة سواء كانت لنفسه او لغيره وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط كما مر سابقا فكون آ ب ليس مفهومه ولا مفاده وهو وجود ب في نفسه ولكن للموضوع كوجود الاعراض والصور لموضوعاتها ومحالها حتى يستلزم وجوده في نفسه بل انما هو اتصاف آ ب اي الربط بينهما فيجوز ان يتصف الموضوع بامر عدمي مما له ثبوت ما بنحو من الانحاء وان لم يكن في الخارج بل في الذهن وقد علم ان اللانهاية الحاصلة من تضاعيف لحظات الافهام وخطرات الاوهام غير ممتنعة لانبتاته بانبتات الملاحظة اذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما الحكم بثبوته للموضوع او المحمول فاذا قلنا آ ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لآ على انها مرآة لتعرف حال آ و ب لا على انه ملتفت اليه بالقصد فلا يمكن لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت بكونه ثابتا لا ام لا منسوبا اليه بالثبوت ام باللاثبوت فانا في حكمنا بان آ ب نسبة محضة والنسبة بما هي نسبة لا يكون منسوبة نعم اذا قلنا ثبوت ب لآ كذا فقد جعلناه منظورا اليه بالقصد وقد انسلخ عن كونه بحيث لا يقع الا بين الحاشيتين واستصلح ان يصير احدهما فيصير له ثبوت ورابط آخر وحينئذ يرجع الامر الى ان يكون ذلك الثبوت الآخر مرآة لتعرف حال الثبوت الاول من دون الالتفات اليه الا بانتزاع ثم اذا التفتنا اليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين الا بالعرض واستقللنا اليه ونسبناه الى موضوع فحصل ههنا ثبوت ثالث غير ملتفت اليه وهكذا اذا توجهنا اليه بتصييره احد طرفي الحكم حصل رابع وهكذا يوجد خامس وسادس الى ان يقف عن هذه الالتفاتات والملاحظات الحاصلة منا بالارادة والاختيار فينقطع بانقطاعها السلسلة وما حكم به السلف الصالح من اولياء الحكمة ان المحمول بما هو محمول ليس وجوده في نفسه الا وجوده لموضوعه ليسوا اعنوا بذلك ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه كما في الاعراض والصور اذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل عنوا انه لا يوجد نفسه وانما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه ووجوده في نفسه هو مجرد انه ثابت للموضوع وفرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض وبين قولنا وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه فان الاول يستلزم الوجود دون الثاني هذا اذا كان الكلام في مجرد مفهوم الهلية المركبة واما ان حاشيتي الحكم هل هما بحسب الواقع مما يليق ان يكون لها وجود بنحو من الانحاء فذلك كلام آخر ثم لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني في ما نحن بصدده ان شاء الله ان وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع في كلام بعض ائمة الحكمة الدينية واكابر الفلسفة الالهية ان وجود الطبايع المادية في نفسها هو بعينه وجودها لموادها وان وجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته وان وجود السافل مطلقا هو وجوده لدى العالي المحيط بجملة السافل فقالوا ان الممكنات طرا ماديا كان او مفارقا انما هو موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذي هو فوق الجميع وورآء الجملة وهو الواجب جل مجده ولا يسع لاولئك الاكابر ولم يتيسر لهم الا هذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطيا لا رابطا لانهم لما قالوا بالثاني في الوجود اثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق لكن على وجه يكون مرتبطا الى الحق ومنسوبا اليه بحيث لا يمكن ان ينسلخ منه الانتساب الى المعبود الحق جل كبرياؤه واما نحن فبفضل الله ورحمته اقمنا البرهان الموعود بيانه في مستقبل القول ومستقبل الكلام ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده الى وجود ونسبة الى الباري بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زايدة مرتبط بذاته لا بربط زايد فيكون وجود الممكن رابطيا عندهم ورابطا عندنا وقد مرت الاشارة سابقا الى الفرق بينهما معنى وبعد الاصطلاح المتفاوت عليهما لفظا لئلا يقع الغلط من اشتباه احد المعنيين بالآخر بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض

وهم وتنبيه

ان بعضا من اجلة العلماء المتأخرين اراد ان يصل الى مقام الواصلين من اصحاب المعارج واولياء الحكمة المتعالية فقال في رسالته المسماة بالزوراء المعقود لبيان توحيد الوجود السواد ان اعتبر على النحو الذي هو في الجسم اعني انه هيئة الجسم كان موجودا وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما والثبوت ان اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الجهة فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقايق تعرف معنى قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم يظهر فلا يظهر ابدا وانما يظهر رسمها انتهت الفاظه وقد ذكر فصولا اخرى ليست معانيها في القوة والمتانة اقوى من معنى هذا الكلام في هذا المقام واني لقضيت العجب من ادعائه الطيران الى السماء بهذه الاجنحة الواهية فان الخبط والخلط في هذا القول اوضح من ان يخفى على المتدرب في الصناعات العلمية اولم يقع فيه وضع احد معنى الوجود الرابطي موضع الآخر فان الاسود في قولنا الجسم اسود من حيث كونه وقع محمولا في الهلية المركبة لا وجود له الا بمعنى كونه ثبوتا للجسم وهذا لا يابى ان يكون للاسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولا في الهلية المركبة وجود وان كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم وقوله وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما ان اراد بالذات المستقلة الحقيقة الجوهرية فكلام حق لا ريب فيه لان الحقيقة الجوهرية ممتنعة الثبوت للاعراض لكن الترديد غير حاصر لجواز ان يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء بل باعتبارها في نفسها اذ لا شبهة في ان الاضافة الى الموضوع خارجة عن نفس مهيتها الماخوذة بما هي هي وان اراد بها اعتبار الاسود بحسب مهيتها الماخوذة بنفسها فالحكم بكونه معدوما غير مسلم اذ كما ان للجوهر وجودا في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه الا ان وجود الاعراض في انفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها فالجوهر موجود في نفسه لنفسه والعرض موجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره اذ قد مر ان المراد من الوجود لنفسه

ان لا يكون فانما بغيره **فصل** في ان الوجود على اى وجه يقال انه من المعقولات الثانية وبأى معنى يوصف بذلك

ان كثيرا ما يطلق المعقول الثانى على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبايع المصدرية

ولوازم المهيات والنسب والاضافات وقد يطلق على المعانى المنطقية والمفهومات الميزانية التى هى فى الدرجة الثانية

وما بعدها من المعقولية وهى المحمولات والعوارض العقلية التى يكون مطابق الحكم والمحكى عنه فى حملها على المفهومات وانتزاعها

من الموصافات هو نحو وجودها الذهنى على ان يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات وهذه هى موضوعات حكمة الميزان

بخلاف الاولى فالوجود بالمعنى المصدرى لا ما هو حقيقته وذاته وكذا الشيئية والامكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة

منها من المعقولات الثانية بالمعنى الاول المستعمل فى حكمة ما بعد الطبيعة لا بالمعنى الاخير المستعمل فى الميزان اذ قد تحقق

لك ان المعقولات الثانية هى ما طابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الاولى والوجود كذا الشيئية ونظايرها ليس

من هذا القبيل واعلم ان النظر فى اثبات نحو وجود ذلك الثانى وان وجوده حاصل فى النفس او فى الاعيان وانها اصلا

الايصال والنفع فى الايصال من وظايف العلم الكلى ايضا فان المعنى الكلى قد يكون نوعا وقد يكون جنسا او فصلا او

عرضا عاما فالكلى بشرط كونه هذه الامور مع صلاحية كونه هذه الامور مع صلاحية كونه موصلا او نافعا فى الايصال

يصير موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم والاعراض الذاتية يثبت فى المنطق والجهات ايضا كالوجوب

والامتناع والامكان شرايط يكون بها الكليات المعقولات الثانية او الثالثة موضوعة لعلم المنطق فانه اذا علم فى العلم

الاعلى ان الكلى قد يكون واجبا وقد يكون ممكنا وقد يكون ممتنعا صار الكلى بهذه الشرايط موضوعا للمنطق وقس عليه ساير

الموضاعات فى ان اثباتها مع حيثية كونها موضوعات للعلوم موكول الى علم هو اعلى منها واما تحديدها وتحقيق

ماهيتها فيكون فى العلم الاسفل لا فى العلم الاعلى وهذا ايضا مما يشعر لنا بان الوجود للشئ متقدم على مهيته وان الفاعل

الفاعل بالذات هو الوجود لا المهية على ما نحن بصدده ان شاء الله ثم تصور ان من الصفات ما لها وجود فى العين والذهن

جميعا سواء كان وجوده انضماميا كالبياض وهو ما يكون لها صورة فى الاعيان او انتزاعيا كالعمى بمعنى ان يكون

وجود الموصوف فى الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة وصورة كل شئ عند نا نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا

من نفى وقوع المهيات فى الاعيان ونفى مجعوليتها بل الواقع فى الاعيان بالذات منحصر فى الوجود ولاحظ لغير حقيقة

الوجود من الكون فى الاعيان وكون الماهيات فى الاعيان وكون المهيات فى الاعيان عبارة

عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود لا على الوجه الذى ذهب اليه النافون للكلى الطبيعى ومن الصفات ما ليس لها

وجود عينى باحد من الوجهين المذكورين اصلا انما وجودها العينى هو انها حال ذهنى لموجود ذهنى كالنوعية

للانسان والجزئية للاشخاص وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئى فى الواقع ان الجزئية لها صورة خارجية قائمة

بزيد فكذا ليس معناه ان زيدا فى الخارج بما هو فى الخارج جزئى فى ملاحظة العقل والمعقولات الثانية بالوجه

الاعم لا يلزمها ان لا يقع الا فى العقود الذهنية اذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكى عنه بها نفس الحقيقة بما هى لا بما

هى معقولة فى الذهن ولا بما هى واقعة فى العين كلوازم المهيات وان كان ظرف العروض هو الذهن فتصدق العقود

حقيقية كقولنا المهية ممكنة والاربعة زوج والمعقولات الثانية فى لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية

بهذا المعنى لكن المعقودات بها لا يكون الا قضايا ذهنية كما علمت بخلاف ما هى بالمعنى الاعم الدائر بين الفلاسفة

فان المنعقد بها من القضايا يسمى حقيقية وذهنية صرفة ذكره بعض المحققين وتعقيب تحصيلى ان رهطا من القوم قد

حوتوا

جوزوا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها فى نفس الامر او فى الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده

فى احدهما بحيث يكون مطابقا لحمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضى وجود ذلك الموصوف

فى ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضى وجود الصفة فيه بل يكفى

كون الموصوف فى ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس على ما ذكرنا الحال فى الاتصاف

الذهنى فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده فى الذهن على وجه خاص يصير مبدأ لانتزاع العقل الكلية منه ثم

حمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف فى احدهما منشأ لصحة انتزاع

العقل ذلك الاتصاف منه انتهى كلامه وفيه محل انظار كما لا يخفى والحق ان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين

بحسب الوجود فى ظرف الاتصاف فالحكم بوجود احد الطرفين دون الآخر فى الظرف الذى يكون الاتصاف فيه تحكم نعم

الاشياء متفاوتة فى الموجودية ولكل منها حظ خاص من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الاضافات واعدام

الملكات والقوى والاستعدادات فان لها ايضا حظوظا ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها الا عند

وجودها للموصوفات فلا فرق فى ذلك بين صفة وصفة فكما ان البياض اذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا به يكون نحو

نحو حصوله الخارجى لا يمكن وصف ذلك الجسم بانه ابيض وصفا مطابقا لما فى نفس الامر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه

اعمى واتصاف السماء بكونه فوق الارض وغيرهما انما وقع فى كتب اهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل للبهمنيار تلميذه من ان

الصفة ان كانت معدومة فكيف يكون المعدوم فى نفسه موجودا لشئ فان المعدوم فى نفسه مستحيل الوجود لشئ

آخر معناه ما ذكرنا فلا يوجب نقضا عليه اتصاف الاشياء بالاضافات والاعدام والقوى لما دريت ان لها حظا

من الوجود ضعيفا هو شرط اتصاف موصوفاتها بها وبان امر بالجملة وجودها سلب ورفع لها يمنع من الاتصاف

لجاز بما كان حظ الصفة من الوجود اقوى وآكد من حظ الموصوف بها منه وذلك كما فى اتصاف الهيولى الاولى

بالصورتين الجسمية والطبيعية بل اتصاف كل مادة بالصورة كما ستقف عليه فى بابه ان شاء الله تعالى فباعتبار

الوجود فى جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له وجه بل لاحد ان يعكس الامر فى تعميمه حسب

ما لم يشترط وجود احد الطرفين فى الاتصاف بان يقول معنى الاتصاف فى كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون

نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانضمامها به او بانتزاعه منها ثم يدعى بعد هذا

التعميم والتعريف انه لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة فى ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان

الذى ذكره فقد تحقق ان ما ذكره من الفرق بين طرفى الاتصاف فى الثبوت وعدمه سخف من القول لا يرتضيه

ذو تدبر وتنبيه ولعلك على هدى من فضل ربك فى تعرف حال مراتب الاكوان فى الكمال والنقص وتفاوت

الاشياء فى القوة والضعف والمتانة والقصور فعليك ان تدفع بهذا عارا عظيما يتوهم القاصرون عن غايات

الانظار ورده على اولياء الحكمة وائمة العلم ويميط به الاذى عن طريق السلاك الناهجين طريق الحق وهو

انهم عرفوا الحكمة بانها علم باحوال الموجودات الخارجية على ما هى عليها فى الواقع وعدوا من اجزاء الحكمة معرفة احوال

المعقولات الثانية واحوال انواع المقولات السبعة النسبية بان نذكر ما اصلناه من ان الوجود لكل شئ من

الاشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول وغاية المجد والعلو ان يكون شيئا ما

غنيا واجبا بالذات غير متعلق القوام بغيره اصلا فيكون بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع شوائب القوة

والامكان والنقص والقصور وما سواه محجوب بالقصور والامكان الذاتيين على تفاوت مراتبها وتباين طبقاتها فيها فكلما ابعد من بعد منبع الوجود والوجوب كان قصوره اشد وامكانه اكثر الى ان ينتهى الوجود الى غاية من التنزل والخسة يكون وجودها الجوهرى عين قوتها بالصورة الحالة به وفعليتها محض القوة والاستعداد ووحدتها الاتصالية اخرى واذا علمت هذا النحو من القصور فى الجواهر بحسب التنزل فاطلك بالاعراض الى ما ينتهى نحوه فى الوهن والخسة الى عرض نحو حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك الى عرض اخر كيفى او اينى او كمى او وضعى على سبيل التجزى والتدريج والمهلة فهنا ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العينى فاذا اثبت للحركة وجود فى الفلسفة الاولى اثبت لها هذا النحو من الوجود اللايق بها بحسب الاعيان لا بحسب الاوهام كيف واثبات نحو اخر من الوجود وهو القار لها هو الجهل المضاد للحكمة فصل فى ان الوجود خير محض هذه المسئلة انما يتضح حق الاتضاح بعد ما ثبت ان لمفهوم الوجود المعقول الذى من اجلى البديهيات الاولية مصداقا فى الخارج وحقيقة وذاتا فى الاعيان وان حقيقتها نفس الفعلية والحصول والوقوع لا بالمعنى المصدرى كما ظنه المتاخرون كلهم بل بمعنى انها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه اى نفس الوجود او وقوع شيء آخر هو المهية واما من لم يضع للمفهوم من الوجود عند العقل حقيقة وذاتا سوى هذا المفهوم الانتزاعى البديهى التصور فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيرا محضا لان معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء ويشتاق اليه الاشياء ويطلبه الموجودات وتدور عليه طبعا وارادة وجبلة وبين ان الاشياء ليست طالبة للمعنى المصدرى ولا يكون مبتغاها ومقصودها مفهوما ذهنيا ومعقولا ثانويا وهذا فى غاية الظهور ولولا الجبلة لا يليق ان يخفى بطلانه على اوايل العقول الانسانية من غير رجوعها الى استعمال الفكر والروية فاذا تحقق ان وجود كل شيء هو نحو ظهوره بافاضة نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات منور المهيات ومخرجها من ظلمات العدم الى نور الوجود فمعنى الخير بالحقيقة يرجع الى حقيقة الوجود سواء كان مجردا عن شوب الشرية التى هى عبارة اما عن قصور الوجود ونقصانه فى شيء من الاشياء او فقده وامتناعه راسا اولا يكون فالشر مطلقا عدمى اما عدم ذات ما او عدم كمال وتمام فى ذات ما او فى صفة من صفاته الكمالية الوجودية فالشر لا ذات له اصلا واما المهيات الامكانية والاعيان الثابتة فى العقول فهى فى حدود انفسها لا يوصف بخيرية ولا شرية لانها لا موجودة ولا معدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب اليها على النحو الذى قررناه مرارا خيريتها وعدمها شريتها فالوجود خير محض والعدم شر محض فكلما وجوده اتم واكمل فخيريته اشد واعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجوده بلا عدم وفعل بلا قوة وحقيقة بلا بطلان ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد ثم الوجود الذى هو اقرب الوجودات اليه خير الخيرات الاضافية وهكذا الاقرب فالاقرب الى الابعد فالابعد والاتم فالاتم الى الانقص فالانقص الى ان ينتهى اقصى مرتبة التنزل وهى الهيولى الاولى التى حظها من الوجود صورها فى ذاتها عين الوجود وفعليتها هى كونها قوة وجودات الاشياء وتمامها نقصانها وشرفها خستها وفعلها قبولها وتحصلها ابهامها وفصلها جنسها كما سيرد عليك برهانه فى موضعه فهى منبع الشرور والاعدام ومعدن النقايص والآلام على انها شبكة بها يصطاد النفوس الناطقة التى هى طيور سماوية لها انها عنصرية ثم اعلم ان الوجودات باقية على خيريتها الاصلية والعرضية ايضا ما دامت هى غير نازلة الى عالم التصادم

ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية ١٢ منه

والتضاد

والتضاد ولم ينته سلسلتها الى حيز المكان والزمان واما اذا انجرت سلسلة الوجود الى عالم الاجسام والظلمات ومضايق الاكوان والاندحامات فبعض الوجودات مع انه خير بالذات فربما العرض بحسب ذاته وبالقياس الا ما لا يستضر به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلايمه لكنه بالقياس الى ما يستضر به ~~منه وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلايمه لكنه بالقياس~~ او يتاذى منه او ينعدم به يوصف بالشرية لا يؤدى الى عدم ذات او عدم كمال لذات فيكون الشر بالذات احد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لانه خير محض كما علمت فالشر الحقيقى غير مقتضى لذاته والشر الغير الحقيقى مقتضى بالعرض اللازم لما هو خير حقيقى ومقتضى بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته وقد مر ان لوازم المهيات غير مستندة الى الجاعل والتزوير ومنبعها نقصانات الاشياء ونقصانات الوجود عن الكمال الاتم والجمال الاعظم فصل فى ان الوجود لا ضد له ولا مثل له تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد قريب كما سيأتى فى مباحث التقابل والوجود من حيث هو وجود قد مر انه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد وايضا من شرط التضاد بما هما متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين وجود ووجود بما هما وجودان كذلك ولا ايضا بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات القابلة للوجود كذلك واذ لا طبيعة اعم من الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفى لوازمها ولا يتقوم لطبيعة الوجود مثل ايضا نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعانى والمفهومات التى هى غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل كيف والضدان والمتماثلان فالوجود ~~بما هو وجود~~ موجودان معا لقارن او متساويان وموجودية الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه فخالف جميع الحقائق لوجود اضدادها وتحقق امثالها فضد قد فيه ليس كمثله شيء وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذى يظهر بصورة الضدين ويتجلى فى هوية المثلين وغيرهما وهذه الحيثيات انما هى باعتبار التعينات والتنزلات واما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها ويتحد معه الجهات جميعها فان جميع الصفات الوجودية المتقابلة او المتشابهة مستهلكة فى عين الوجود فلا مغايرة الا فى اعتبار العقل واما ما يتمسك فى ذلك بان اشتراك طبيعة الوجود بين الاشياء يوجب عروضها للمفروض ضدا او مثلا لها فيلزم اجتماع الضدين او المثلين بالفعل او بالامكان وعروض احد الضدين او المثلين للآخر فليس بشيء لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات لعدم عروضه للمعدوم بما هو معدوم لا بما هو احد المعقولات فلو التزم ان يكون لها ضدا ومثلا لا يمكن يتحقق فى وجود او وهم بما هو كذلك لا بما هو احد المفهومات لم يكن القاعدة شاملة ففات ما ادعى اثباته ثم عروض الشيء لضده غير واضح الفساد ثمة فطبيعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه للمفهومات غير منافية لها كيف وما من مفهوم الا وله تحقق فى الخارج او فى العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم راجعة الى الوجود من وجه فكل من الجهات المتغايرة والحيثيات المتنافية لها رجوع الى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها فى الوجود الخاص الذى هو مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من نشآته لا ينافى اجتماعها فى الوجود من حيث هو وجود واما كونه منافيا للعدم فليس باعتبار كونه مفهوما من المفهومات فانه بهذا الاعتبار مما لا يأبى اتصافه بالوجود مطلقا بل هو بهذا الاعتبار كساير المعانى العقلية والمفهومات الكلية فى امكان تلبسها بالوجود

فصل

بوجه ما بل المتأبي لشمول الوجود ما فرضنا العقل مصداقا لهذا المفهوم بعقد غير بتي وطبيعة العدم او المعدوم
بما هي معروضة لمفهومهما مما لا خبر عنها اصلا وليس هي شيئا من الاشياء ولا مفهوما من المفهومات بل الوهم
يخترع لمفهوم العدم موصوفا ويحكم عليه بالبطلان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم لكونه حينئذ متحصلا متمثلا
في الذهن هذا في العدم المطلق وكذا الحال في العدمات الخاصة الاضافية الا ان نظرا آخر حيث ان العدم الخاص
كان مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلي له حصة من الوجود المطلق كذلك موصوفه بخصوصه له حظ
ما من الوجود ولهذا حكم بافتقاره الى موضوع كما يفتقر الملكة اليه ثم مطلق الوجود للشيء المتحقق باي نحو من الانحاء
وطور من الاطوار يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل كما في تصور
مفهوم المعدوم المطلق والمتعري من الوجود مطلقا اذ قد انسلب عنه جميع الوجودات في هذا الاعتبار مع ان
هذا الاعتبار بعينه نحو وجود وهذا الانسلاب بذاته نحو انتساب وهذا التعري في نفسه نحو خلط لعدم
عن نفس ما والتصور وجود عقلي فهو فرد من افراد مطلق الوجود فانظر الى شموله نور الوجود وعموم فيضه
كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني حتى على مفهوم اللاشيء والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هي مفهومات
متمثلات ذهنية لا بما هي سلوب واعدام وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء على شيء بالذاتي الاولي والعرضي الصناعي
وبه يندفع اشكال المجهول المطلق وما شاكله في هذا الموضع فنقول للعقل ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم
نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن وجميع الممتنعات وله ان يعتبر المجهول المطلق ومفهوم
النقيضين ومفهوم الحرف ويحكم عليها باحكامها كعدم الاخبار عن المجهول المطلق ونفي الاجتماع في النقيضين
وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف لا على ان يكون ما يتصوره من ذات المجهول المطلق وحقيقة النقيضين
وفرد الحرف وشخص العدم المطلق وشريك الباري اذ كل ما يتصوره في عقل او وهم فهو من الموجودات الامكانية
والمعاني الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشائع ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الاولي فقط فلم يحمل على شيء منها
انه اجتماع النقيضين او المعدوم المطلق وشريك الباري مثلا بالحمل الشائع العرفي لان هذه المفهومات ليست
عنوانا لشيء من الطبائع الثابتة في عقل او خارج بل العقل بتعمله الذي له يقدر ويفرض ان شيئا ما من هذه المفهو[مات]
عنوان لفرضها بالحمل الذاتي ممتنع التحقق اصلا فيحكم عليه لاجل تمثل هذا المفهوم الذي هذه كونه معنونا بها
بامتناع الحكم عليه اصلا او الاخبار عنه رأسا او الوجود له مطلقا او الاستقلال في مفهومه بوجه كل ذلك
على سبيل ايجاب قضية حملية غير بتية في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم المجهول
المطلق من حيث تمثله في نفسه يتوجه اليه صحة الاخبار عنه وان كان بعدم الاخبار وان امتناع الاخبار انما
يتوجه اليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل انه فرد له تقديرا وعلى هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم
المطلق في كونه لا يحكم عليه بل في كل مفهوم لا يرتسم ذاته في العقل سواء كان عدم حصوله في الذهن
لغاية الفساد والبطلان او لفرط التحصل والحقية مثلا اذا علمنا علم الواجب بعين ذاته كان الحكم بالعينية
على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه في العقل وكذا المرتسم من صفاته الحقيقية ليس الا مفهوما عاما
لكن عينية العلم وغيره من الصفات القدسية غير متوجهة الى المفهوم منها بل الى ما يرشدنا البرهان الى
ان بازائه اعني الحقيقة المتعالية من الحصر والضبط في عقل او وهم وسبيل ما اشرنا اليه سابقا في هذا الباب

مفهوم

مفهوم المجهول المطلق لما كان باعتبار الكون الشيء منسلخا عن جميع انحاء المعلومية ففي هذه الملاحظة معرى عن كافة
اقسام المعلومية حتى عن المعلومية بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الاخبار عنه وحيث ان هذه الملاحظة
نحو من انحاء معلومية هذا الشيء فكان هو مشوبا بالمعلومية في ضمن سلب المعلومية وهذا هو مناط صحة الاخبار
عنه بعدم الاخبار عنه وكذا نقول ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشيء عن كافة الوجودات
الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقا وحيث ان مطلق اعتبار الشيء وتصوره وان كان في ضمن
عدم الاعتبار وعدم التصور نحو من انحاء وجود ذلك الشيء فكان هو متصفا بالوجود في هذا الاعتبار وبحسبه وهذا
منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم او بايجاب سلبه فاذن فيه جهتان مصححتان لصحة مطلق الحكم وسلبه واليه اشار
المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني يتصور بما ليس بثابت ولا متصور
اصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون تناقضا لاختلاف الموضوعين
ولا مانع من ان يكون شيء قسيما لشيء باعتبار وقسما منه باعتبار آخر مثلا اذا قلنا الموجود اما ثابت في الذهن واما غير
ثابت في الذهن فاللاموجود في الذهن قسيم للموجود من حيث انه مفهوم اضيف فيه كلمة لا الى الموجود ومن حيث انه
مفهوم قسم من الثابت في الذهن

فصل

فصل في ان العدم مفهوم واحد ان من الامور المعلومة باوايل العقول ان العدم في
نفسه ليس الا امرا بسيطا ساذجا بهذا المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز وتحصل الا من جهة ما يضاف اليه وليس في الواقع
او في الاوهام اعدام متمايزة فذواتها المعدومات متغايرة في معدوميتها ولا خصص من السلوب متكثرة المسلوبات
متعددة بل كل ما يقع في بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات وكان المعدوم
في طرف ما ليس شيئا منه لكن العدم وانما التمايز في الاعدام باعتبار الملكات فالعقل يتصور اشياء متمايزة في ذواتها او
في عوارضها كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والضد ويضيف نقيضا اليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة
متميزا عن عدم المعلول ومختصا من جملة الاعدام بالعلية له ويتميز عدم الشرط من عدم المشروط وعن ساير الاعدام
ويختص بانه ينافي وجود المشروط وكذلك عدم الضد يتميز عنها ويختص بانه يصحح وجود الضد الآخر واما مع قطع
عن ذلك فلا يتميز عدم من عدم بل ليس عدم وعدم ومعدوم ومعدوم والوهم حيث يجد اليد ممتازة من الرجل
فيغلط ويقول عدم احدهما غير عدم الآخر ولو كان الامر كما يحسبه لكان في كل شيء اعدام متضاعفة غير متناهية مرات
لا متناهية واما عن توهم التسلسل في العدمات كاعدام الحوادث الغير المتناهية فهو انما وقع لان مرجعه الى اللايقفي
وغير المتناهي فيه بالقوة ابدا وما يخرج الى الفعل متناه البتة بلا نهاية مرتبة من التناهي بخصوصها بل العقل يفصل العدم
بعد ان يضيفه الى المتعدد الى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلا يشبه تفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء وذلك الجزء وكذلك
يصح الحكم على اجزاء المتصل الواحد فبعد توهم الانفصال بينهما بتقدم بعضها على بعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع فكذا
يصح الحكم بالتقدم والتأخر بين تلك العدمات بالعلية والمعلولية وكما ان اللانهاية في اجزاء المتصل بحسب القوة بمعنى
عدم تعين الانتهاء في القسمة الاجزائية بالوصول الى جزء لا يمكن فرض جزء آخر فيه فكذلك التسلسل في الاعدام بمعنى عدم
تعين الانتهاء في القسمة الاجزائية بالوصول الى جزء لا يمكن فرض جزء آخر فيه فكذلك التسلسل في الاعدام بمعنى عدم الا[نتهاء]
الى عدم لا يصح للعقل اعتبار عدم آخر متقدم عليه بالعلية لا بمعنى ترتب امور متناهية فالعدم ليس الا عدم واحد لا تحصل
له اصلا وليس في نفس الامر شيء هو عدم ولذلك لا يجاب عنه بشيء اذا سئل عنه بما هو ولا يجاب به اذا سئل عن شيء

بما هو فاذن مرجع علية العدم الى عدم علية الوجود ومرجع عروض العدم لشيء الى عدم عروض الوجود له وعدم عروض
الوجود لشيء بعينه من فرد او حصة من العدم فصل في كيفية علية كل من عدمي العلة والمعلول للاخر اعلم ان العدم بما هو
عدم لا يكون معقولا كما لا يكون موجودا لكن العقل الانساني من شانه ان يتصور لكل امر مفهوما ويجعل ذلك المفهوم عنوانا
وكما يضع لانحاء الوجودات الخارجية معاني ذاتية هي ماهيات تلك الوجودات كذلك يضع للامور الباطلة الذوات
مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقديرية لذواتها كما سبق ثم اعلم ان الاشياء العدمية والامور الذهنية الفرقة
التي ليست لها ذوات خارجية ليس لها تحصل وتنوع الا بما يضاف هي اليه فالعدم المقيد بشيء ما انما يعقل ويتحصل
في العقل بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت في العقل فيصح ان يحكم عليه
بالعلية والمعلولية وغيرهما من الاحكام والاحوال فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول علة لعدم العلة
وان علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال وتحقيق ذلك ان عدم العلة اذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعلية
من جهتين من جهة انه وجود عدم العلة في الذهن ومثوله بين يدي العقل فيصح ان يكون محكوما عليه بالعلية وان لم يكن
نفسه مطابقا للحكم فان مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذي اومانا اليه والمحكي عنه بها هو ما يطابقه اعني رفع العلة لها
هو ما يطابقه اعني رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقلية ومفهوم عقلي فالمحكي عنه بالعلية على الوجه الذي
مر ذكره هو الرفع للعلة وان كانت الحكاية عنه ما وقعت الا حين حضور مفهومه وصورته عند العقل ومن جهة ان
نفس حصول عدم العلة في العقل يوجب نفس حصول عدم المعلول فيه واما علية عدم المعلول لعدم العلة فليست
الا من الجهة الاخيرة فعلية احد العدمين للاخر يكون في كلا الطرفين العلم بالعين وعليه الاخر له في احدهما وهو العلم
دون العلم فالعدمان بما هما عدمان احدهما بخصوصه علة والاخر بخصوصه معلول وان كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية
على الوجه المذكور في مرآة العقل واما صورتاهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت اليه في الارتسام صارت سببا
لارتسام الاخر فلا دور فكما ان اثبات العلة سبب لاثبات المعلول واثباته دليل على اثبات العلة فكذلك
عدم العلة سبب لعدم المع وعدم المع دليل كاشف عن عدم العلة فاذا رفعت العلة وجب رفع المعلول واذا رفع المع
لا يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول معدوم مع عدم العلة وبه والعلة عدمها
مع عدم المعلول لا به فصل في ان العدم كيف يعرض لنفسه العدم كما يعرض لغيره ويصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه
فيحكم عليه بانه معدوم في الخارج فان اشتبه عليك ان العدم المضاف الى اي شيء كان يكون نوعا من العدم ومقابلا
لمعروضه وما يضاف اليه فاذا اضيف الى نفسه وصار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل وهما متنافيان
اذ النوعية يوجب الحمل هو هو والتقابل يوجب نفيه فتذكر ان العارضية والمعروضية بين العدم ومعروضه في
الحقيقة ليست الا بحسب وجودهما في العقل لكن العروض العقلي الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه فاذا
اليها العدم ومعروضه بما له صورة عقلية قيد لمفهوم العدم محصل له مقوم لثبوته في الذهن ثابت معه فيه فيكون العدم
المقيد به نوعا من العدم وبما هو عنوان لامر عرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون مقابلا له
النوعية والتقابل مختلف كيف والنوعية من احوال المعقول بما هو معقول لانه كسائر المعاني المنطقية من ثواني المعقولات
والتقابل مختلف كيف والنوعية من احوال المعقول بما هو معقول لانه كسائر المعاني المنطقية من الاحوال الخارجية
للاشياء لان المتقابلين مما يجتمعان معا في الذهن وما ذكرناه اليق باحلال هذه العقدة مما هو المسطور في اقلام

اهل

اهل التدقيق من الاخرين فصل في ان المعدوم لا يعاد العدم ليس له مهية الا رفع الوجود وحيث علمت ان الوجود للشيء
نفس هويته فكما لا يكون لشيء واحد الا هوية واحدة فكذلك لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان
لذات بعينها ولا فقدان لشخص بعينه فهذا ما رامه العرفاء بقولهم ان الله لا يتجلى في صورة مرتين فاذن المعدوم لا يعاد بعينه
كيف واذا كان الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتداة على ما هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة
الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما متنافيين
متقابلتين ثم انه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف لم يتعين الاستيناف الاول من الاستيناف الثاني والثالث من
الرابع وهكذا فيلزم جواز تحقق اعادات غير متناهية لعدم تعين مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عندها
في الاستيناف دون غيرها بعد تسويغ ذلك اولا وهو مستبين الفساد وقس عليه حال تكرر عدم شيء واحد بعينه فان قلت
كثير من الحوادث الزمانية كان معدوما ثم وجد ثم ينعدم فيكون عدمان لذات واحدة فاذا جاز ذلك في العدم جاز في الوجود
ايضا كما اعترفت به قلت قد مر ان معنى عروض العدم لشيء ليس الا بطلان صرف الذات وليسية محضة لها وليس في الواقع
معروض يضم اليه او ينتزع منه العدم بل العقل يعين ذاتا ويضيف اليه مفهوم العدم فلا يتعدد عند العقل الا بتكثر
الملكات فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انها واحدة او متعددة متماثلة وانما يضيف العقل نسبة العدم
الى ذات يختص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده وحاصل كون الشيء كان معدوما قبل وجوده وسيكون
معدوما بعد وجوده انحصار وعاء الوجودي وضيق استعداده عن الاستمرار والانبساط سابقا ولاحقا فالعدم ليس
الا عدما واحدا لا يتصف بالذات بالسبق واللحوق بل انما يتصور العقل بقوته الوهمية للحادث الزماني عدما ازليا ثم وجودا
ثم عدما طاريا بكلا طرفي وسط حتى ان الاوهام العامية تتخيل ان العدم يطرء على شيء ويرفع وجوده الخاص عن متن
الواقع ويبطل هويته عن صفحة الاعيان ولذلك لا تتوهم ان وجودات الاشياء انما هي عبارة عن تجليات المبدع
الحق واشعة نور المبدأ الاول وشئونه الذاتية لا تتبدل كل منها عما هو له الى غيره لكن المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة
بالجميع يتوهم ان كل واحد منها بطل عن صقع الوجود وجاء غيره في مقامه وهكذا ولم يتفطن بان طريان العدم على
الشيء الثابت في الواقع لا يخ اما ان يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحققه المختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضين
في مرتبة واحدة او في زمان واحد بعينه واما ان يكون في غير مرتبة وجوده ووعاء تحققه فالشيء يستحيل ان يكون
له وجود الا في مرتبة وجوده وظرف فعليته وظهوره فان لكل شيء نحوا خاصا من الوجود ومرتبة متعينة من
الكون مع توابعه ولوازمه من الصفات والازمنة والامكنة اللائقة به الغير المتعدي عنها الى غيرها فاذا
استحال ان يكون لكل شيء الا نحو واحد من الوجود يقتضيه لاسبابه السابقة وشرائطه المتقدمة المنبعثة
عن الجود المبدأ الاول جل كبرياؤه فلم يتصور لطرو اخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرء عليه العدم ويقع
عن ساحة الاعيان او يقع العدم بدلا عنه في مقامه المفروض له واما ما يقال ان ذوات الممكنات لا يابى عن العدم
ولو حين الوجود فمعناه ان مع قطع النظر عن الامور الخارجية وانحاء تجليات الحق الاول وكون انحاء
الوجودية من مظاهر اسمائه الحسنى ورشحات صفاته العليا انما نظر الى نفس مهية كل من الطبائع الامكانية
والمفهومات العقلية لا يابى معناها ومفهومها عن لحوق شيء اليها ونفي ما له عنها مما هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود
والعدم وغيرهما وذلك لعدم قيام الوجود بذواتها لا انها في الواقع فلا يابى العدم ولو في زمان انصباغها

يصبغ الوجود وظهوره بها بنوره واما بالنظر الى افاضة الحق وتجليه في صور الاسماء والصفات وابقائه للحقائق الى آخره
معلوم عند علم المحيط بكل شيء على ما هي عليها فهي ممتنعة العدم مستحيلة الفساد فتجويز العدم على شيء باعتبار مرتبته
من التحقق ودرجة من الوجود من اغاليط الوهم واكاذيب المتخيلة هذا تحقيق الكلام في هذا المرام على ذوق ارباب
العرفان ووجدان اهل الايقان وههنا استبصارات تنبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامية ورؤساؤها
في زبرهم يناسب اهل البحث ويكفي لصاحب الطبع المستقيم اذا لم يعرضه آفة من العصبية واللجاج بل الحكم بامتناع اعادة
المعدوم بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع الى فطرته السليمة
ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع الاول منها لو اعيد المعدوم بعينه
لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك محال والدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه
بالذات واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم ورد بمنع ذلك بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين
زماني وجوده واتصاف وجود ذلك الشيء بالسابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافي اتحاده بالتشخص وانت تعلم
سخافة هذا الكلام بتذكر ما اصلناه من ان وجود الشيء بعينه هويته الشخصية فوحدة الذات مع تعدد الوجود
غير صحيح واما توهم الانتقاض بالبقاء فهو ساقط لان الذات المستمرة وحدتها باقية والتكثر بحسب تحليل الذهن
ليس في الحقيقة الا للزمان لهويته الاتصالية الكمية فيتحلل في الوهم الى الاجزاء وتكثر اجزاء الزمان مستتبع لتكثر نسبة
الذات الواحدة فيها المنحفظة وحدتها الذاتية في كل الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل بين بقائه الا
وبقائه الثاني مع انحفاظ وحدته المستمرة في جميع اضافاته المتجددة الزمانية الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه
اي بجميع لوازمه الشخصية وتوابع هويته العينية لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم
يجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغيره في تجويز الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الرأي لكن
اللازم باطل لاقتضائه الى كون الشيء مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته وفيه مفاسد
ثلثة جمع بين المتقابلين ورفع لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الاول ورفع
والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدا والامتياز بينهما ضروري وهذا الوجه
لا يبتني على كون الزمان من المشخصات فانه غير صحيح بل يكفي كونه من الامور التي هي امارات التشخص ولوازم
الهوية العينية التي لها امثال من نوعها واقعة في الاحيان والاوضاع والازمنة فان قيل لا نسلم كون الوقت
من المشخصات باي معنى كان فانه قد يتبدل مع بقاء التشخص بعينه في الوقتين حتى ان من زعم خلاف ذلك ذهب
الى السفسطة قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من العوارض المشخصة ان كل واحد منها مع سعة
ما يعرض من لوازم التشخص وعلامات تشخصه حتى لو فرض خروج الشخص عن حدي امتداد شيء من تلك العوارض
لكان هالكا كما في العرض الشخصي الذي يكون للكيفيات المزاجية وهذا لا ينافي قولهم ان اجتماع المعاني الكلية
التشخصية لا يفيد التشخص لان ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذي
ليس مناطه الا نحو من انحاء الوجود وكلامنا في التشخص بمعنى الامتياز عن الغير الذي يجعل المادة مستعدة
لفيضان الهوية الشخصية ذات التشخص بالمعنى الاول والتشخص بهذا المعنى يكون لازما اياها علامة لها وهي
حصوله من اجتماع امور مرتبة عدة من جملتها الوقت واعترض على هذا الدليل بانا لا نسلم ان ما وجد في الوقت الاول

يكون مبتدا البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت معادا ايضا ثم هذا الكلام اورد على ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم
التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدا والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة بعينه بل
بالسابقية واللاحقية بان هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم في زمان فيتسلسل
دفع تحصيلي اقول لا يخفى على فطانتك ان السبق والابتداء واللحوق والانتهائية من المعاني الذاتية لاجزاء الزمان
كما سنطلع عليه حيث يجيء وقته وبالجملة فرع كل جزء من اجزاء الزمان حيث يقع من المرتبات الذاتية له لا يتعقل
مثلا كون امس متقدما على غد ذاتي للامس كما ان التأخر عنه جوهري لغد وهكذا نسبة كل جزء من اجزاء الزمان الى
غيره من بواقي الاجزاء فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس ايضا لانه
مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه فنقول الزمان المبتدا كونه مبتدا عين هويته وذاته فاذا فرض كونه معادا لا ينسلخ
عن هويته وذاته فيكون مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدا بحسب الحقيقة لانه من تمام نفسه فلو لم يكن مبتدا لم يكن
المفروض هو هو بل غيره كما في عدم الاساس وانفسخ الجواب الثالث لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد
ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجود فرد من هذه الصفات
من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التمييز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض
واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل
غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز دفع تحصيل
متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم اقول حل الجواب اما عن
الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف في العوارض الشخصية فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميزا
لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة للشيء وفرض مثله معه لم يكونا
اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والآخر مبتدا واما عن الثاني فبان فرض المثلين من جميع الوجوه حينما
كان وان كان رفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة لا يقال
الامتياز بينهما ليس مرفوعا بالكلية لاتصاف احدهما بكونه كان حاصلا قبل دون الآخر لانا نقول هذا الامتياز
هو الذي يوجب وضعه رفعه اذ بعد ما تبين ان العدم هو بطلان الذات وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات
ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات ينكشف انه لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا العدم
انحفاظ وحدة الذات في العدم بل ليس الا اثنينية صرفة فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض معه او بدله
واختصاصه بانه معاد ان كان من جهة الذات حال العدم وكونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق فلا
لا ذات وان كان لانه كان موجودا اولا دون المستأنف فهذا عين النسبة التي يقع النظر في امكانها وكونها
منشأ الامتياز بينهما وهما متساويان في استحقاق ذلك والكلام في انه مع تعدد الاستمرار الموقع للاثنينية
الصرفة كيف يتصور اختصاص احدهما بالارتباط الى الموجود السابق وليس لاحد ان يقول ان الوجود الذهني
للشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الاحكام الثابتة للاشياء المعدومة
فليكن هذا المقام من جملتها فالذات وان عدمت في الخارج لكن يتحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود
الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير لانا نقول قد مر ان انحفاظ الوجود والوحدة الشخصية

غير متصور مع تبدل الظرف والاوقية انما ذلك شان مهيات كلية يكون انحاء الوجودات والعوارض المتحد
من لواحقها الخارجة عن معناها وحقيقتها فالموجود في الذهن هوية مكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها
مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخصه بل معناه ذلك ان بعد تجريد المقيد المقرون بالتشخص ولوازمه
اذا جردت عنها يكون عين ما يقترن بتشخص آخر منها الرابع ان اعادة كل ذات شخصية انما يتصور لو اعيدت بجميع
اجزاء عللها التامة المقتضية لها واستعداد المادة لها بخصوصه وغير ذلك من متممات العلة ومصححات المعلول
ونقل الكلام الى اجزاء اجزاء عللها واستعداد استعداد موادها فيحكم الى المبادي القصوى والعلل العليا و
سينكشف لك ان شاء الله تعالى بطلان اللازم فالملزوم باطل مثله وبيان الملازمة معلوم بادنى التفات من
العقل كيف ولو لم يكن الاستعداد والعلة هما بعينها لم يكن المعاد المفروض اعاديا بل انما يكون استينافيا
مماثلا للابتدائي السابق ويتوهم انه اعادي فانه انما يمكن اعادة الهوية الوجودية لو عادت الاستعدادات بجملتها
والادوار الفلكية والاوضاع الكوكبية برمتها وجملة ما سبقت في النظام الكلي بجميع لوازمها وتوابعها
حتى في كونها ابتدائية والفطرة الصحيحة غير متوقفة في تكذيب هذا الوهم اما انه القائلون بجواز اعادة المعدوم
جمهور اهل الكلام المخالفين لكافة الحكماء في ذلك الا ظنا منهم ان القول بجواز الاعادة في الاشياء بعد بطلانها
يصحح الحشر الجسماني الناطق بوقوعه السنة الشرايع والكتب الالهية النازلة على اهل السفارة واصحاب الناموس
صلوات الله عليهم اجمعين ولم يعلموا ان اسرار الشريعة الالهية لا يمكن ان يستفاد من الابحاث الكلامية والاراء
الجدلية بل الطريق الى معرفة تلك الاسرار منحصر في سبيلين اما سبيل الابرار من اقامة جوامع العبادة وادامة
مراسم العدالة وازالة وساوس العادة واما سبيل المقربين من الرياضات العلمية وتوجيه القوى الادراكية الى
جانب القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة وتسويتها لئلا يتدنس بالاخلاق الرديئة ولم ينصبغ بما يورده
الحواس اليها من اوصاف الاجسام ولم تتعوج بالاراء الفاسدة فانها حينئذ تتراءى صور الحقايق الايمانية وتنبه
الامور الغائبة عن حواسها وتعقلها لصفاء جوهرها فاما اذا كانت النفس مما قد تدنست بالاعمال السيئة
او صدئت بالاخلاق الردية او اعوجت بالاراء الفاسدة واستمرت على تلك الحال كانت كارباب الجدال بقيت
محجوبة عن ادراك حقايق الاشياء الايمانية عاجزة عن الوصول الى الله تعالى ويفوتها نعيم الآخرة كما قال الله تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فمن اراد ان يصل الى معرفة الله وصفاته وافعاله ومعرفة ارسال رسله وانزال كتبه
وكيفية النشأة الآخرة واحوال الانسان بعد الموت وساير اسرار المبدأ والمعاد بعلم الكلام وطريق المناظرة
فقد استسمن ذا ورم و اذا جاء حين ان نبسط القول في معاد النفوس وكيفية رجوعها الى بارئها في العالم
ووصولها الى قيومها في الاقليمين تبين لك كيفية حشر الجسماني وانبعاث النفوس كلا باجساد باذن ولي
الابداع والانشاء في المبدأ والمعاد على ما وردت به السنة الشريفة ونطقت به السنة الشرعية ثم ان
هؤلاء القوم بعد اتفاقهم في اعادة الجواهر اختلفوا في الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد
انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحاب الاشعرية وقال الاكثرون منهم بامتناع
اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون
مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها لا للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا

اعادتها

اعادتها وذكروا في بيان كل واحد منها ادلة واهية تحتوا بها وسودوا بها الكتب والدفاتر واكثرها من الفاسدة
في الفضيحة والشناعة من هذا القبيل كتعدد القدماء واثبات الارادة التجددية في ذاته تعالى ونفي الداعي في فعله وابطال الحكمة في
خلقه وكونه تعالى محل الكلام النفسي والحديث الخيالي وثبوت المعدوم والجوهر الفرد مع ما يستلزمه من سكون
المتحرك وتفكك الرحى والطفرة الى غير ذلك من الموهومات والمزخرفات كل ذلك لبغض الحكمة ومعاداة الحكماء وهم بالحقيقة
اهل البدع والضلال وقدوة الجهلة والارذال شرهم كلهم على اهل الدين والورع وضررهم على العلماء واشدهم
عداوة للذين آمنوا من الحكماء والربانيين هذه الطائفة المجادلة المخاصمة الذين يخوضون في المعقولات ولا يعرفون
المحسوسات ويتعاطون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات ويتكلمون في الالهيات وهم يجهلون
الطبيعيات واكثر ما يجادلون به من المسائل الموهمة والمزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجود الا في الاوهام الكاذبة
لا ينتج الا المدعي فيها حجة ولا لمسائل منها برهان واذا سئلوا عن حقيقة اشياء هم مقرون بها عند اكثر الناس لا يحسنون
ان يجيبوا عنها فاذا استقصى عليهم البحث انكروها وجحدوها ويأبون ان يقولوا لا ندري ان الله اعلم ورسوله ثم
عباراتهم في غاية الفصاحة والفاظهم في غاية الجودة والملاحة فيورد تلك الهوسات الفاسدة والعقائد
الردية بافصح العبارات ويكتبونها باوضح الخطوط في انقى الاوراق ويسمعون الاحداث والعوام ويصورونها في
قلوبهم ويمكنونها في نفوسهم بحيث لن ينمحي اصلا ومع هذه الدواهي والمحن كلها والمصيبة على اهل الدين يدعون
انهم بهذه العقول الناقصة والافهام القاصرة ينصرون الاسلام ويقوون الدين والحال ومنا هذا ما سمعنا يهوديا تاب
على يد واحد منهم ولا نصرانيا اسلم ولا مجوسيا آمن بل نراهم بادبارهم اذا نظروا الى الآراء هؤلاء المجادلة اغلق واوثق
نعوذ بالله من شرورهم على الدين وافسادهم على المؤمنين ومن عجيب الامر ايضا ان بعضا من هؤلاء استدل على امكان
الاعادة بما قد سمع في كلام الحكماء الكرام انهم يقولون كل ما قرع سمعك من غرايب عالم الطبيعة فذره في بقعة الامكان
ما لم يذدك عنه قائم البرهان ولعدم تعوده الاجتهاد في العقليات لم يميز الامكان بمعنى الجواز العقلي الذي
مرجعه الى عدم وضوح الضرورة لاحد الطرفين عند العقل عن الامكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن
المعنى بحسب ذاته فحكم بان الاصل فيما لم يبرهن وجوبه وامتناعه هو الامكان فاثبت بظنه المسهوم ان اعادة
المعدوم ممكن ذاتي وتشبث بهذا الظن الضعيف الذي نسجه عنكبوت وهمه كيف من تاخر عنه فقال لهم
تبعا لهم ان اردتم بالاصل في هذا القول ما هو بمعنى الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على امتناعه ووجوبه
ممكنا غير ظاهر وبعد فرضه مبنيا نفعه لجواز كون هذا من جملة الاقل وان اريد به معنى ما لا يعدل عنه الا لدليل على ما
هو المستعمل في صناعتي الفقه واصوله فهو فاسد ههنا اذ شيء من قواعد العقول ليس اصلا بهذا المعنى بل كل
منها مقتضى ماهية الموضوع فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله وما قال الشيخ الرئيس معناه ان ما لا برهان على
وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر وجوده ويعتقد امتناعه بل نترك في بقعة الامكان اي الاحتمال العقلي
لا انه يعتقد امكانه الذاتي وكيف ومن اتى الداء من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية

فصل في ان العدم ليس رابطا الفلاسفة المتقدمون على ان النسبة الحكمية في كل قضية موجبة كانت او سالبة
ثبوتية ولا نسلم في السوالب وراء النسبة الايجابية التي هي في الموجبات وان مدلول القضية السالبة ومفاده
ليس الا رفع تلك النسبة الايجابية وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط وانما يقال لها الحملية على المجاز

والتشبيه وان لا مادة في السوالب بحسب السلب بل بحسب الايجاب فلذلك لا يختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب
النسبة الايجابية والسلبية خلافا لما شاع بين المتاخرين المتفلسفين من ان في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة
الايجابية وان المادة كما تكون بحسب النسبة الايجابية كذلك تكون بحسب النسبة السلبية وان مادة النسبة السلبية
مخالفة لمادة النسبة الايجابية ولا يخفى شيء منهما من المواد الثلث الا ان المشهور دعاينها في الثوابت لفضلها
وشرفها ولا اعتداد بما يعتبر في السوالب بينها فان واجب العدم ممتنع الوجود وممتنع العدم واجب الوجود وممكن
العدم ممكن الوجود فيجب عليك ان تعلم ان المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق او استلزام
او امكانه وهي في مطلق الهليات البسيطة ترجع الى حال الموضوع في وجوده بحسب قوة الوجود ومتانة التجوهر
او ضعف الذات وسخافة الحقيقة او بطلان التحقق وفساد الماهية لا حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته
له كما نعم بعض علماء ذكره وفي الهليات المركبة هي حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له باعتبار متانة النسبة
او ضعفها او فسادها وليس في السالبة الا انتفاء الموضوع في نفسه او انتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شيء
او ليس شيء شيئا الا ان هناك شيء هو الانتفاء او له شيء هو الانتفاء فليس فيه شيء يكون مكيفا باحدى الكيفيات
الثلث فالمادة التي تسمى عند الاوائل بالعنصر هي حال الموضوع في نفسه بالايجاب في التجوهر من استحقاق دوام
الوجود او دوام اللاوجود او لا استحقاق دوام الوجود واللاوجود او حال المحمول في نفسه بالقياس الايجابي
الى الموضوع وكون نسبة الامكان الى الوجوب او الامتناع نسبة نقص الى تمام ونسبة ضعف الى قوة وفتور الى متانة
انما يتبين حق التبين في هذا الكتاب وعلى فلسفتنا كما يقع اليه الاشارة في عدة مواضع ولو دل على العنصر بلفظ
لكان يدل بالجهة وقد يكون العقد ذا جهة مخالفا لعنصره اذ العنصر يكون بحسب نفس الامر والجهة بحسب البيان
والتصريح به بالفعل فقد بان ان السالبة توجد لمحمولها الحال التي له عند الموضوع بالنسبة الايجابية بعينها فان
محموله عند الايجاب يكون له استحقاقية احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجبت وما يتوهم ان العنصر الثابت على تقدير
جعل العدم محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا فكذا الثابت على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابت
على رابطة يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة منفسخ بان هذا الوهم ناش عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلا
قضية موجبة وعن الغفلة من انه ينقلب بذلك عن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود ويرجع الحكم الى ايجاب سلب
الوجود والقضية الى موجبة سالبة المحمول فلاجل ذلك يختلف القضيتان بحسب العنصر اي مفهوم اخذ من المفهومات
كان له بما هو محمول حال عند الموضوع المعين بالنسبة الايجابية لا يتغير ذلك الحال عند سلب تلك النسبة ولا ينبغي ان يؤخذ
زيد معدوم حين ما يرام سلب وجوده في نفسه حكما ايجابيا بل يجب ان يعني به انتفاؤه في نفسه وسلب ذاته
في وجوده ليكون القضية من سوالب الهليات البسيطة لا ثبوت سلب الوجود له حتى يصير من الهليات المركبة
الايجابية ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الهليات المركبة ومن لم يفرق بين مفاد الهليتين وظن ان
طبيعة العقد مطلقا تستدعي ثبوت شيء لشيء او سلب شيء عن شيء لم يمكنه ان يصدق بان قولنا الانسان موجود
او وجد الانسان مثلا يفيد تحقق ذات الانسان لا تحقق امر له هو وجوده وكذا قولنا عدم الانسان يعطي بطلانه
فانه لا انسلاب صفة عنه هي الوجود واما قولنا الانسان كاتب او كتب الانسان يعطي ثبوت صفة له هي الكتابة وكذا
قولنا الانسان ساكن الاصابع يفيد انسلاب صفة عنه هي الكتابة وعدم الفرق بين الهليتين من علل الطبيعة

الانسانية

الانسانية وامراضها التي يجب ازالتها والتدبير في خلاصها لئلا يضطر الى استثناء المقدمة الكلية القائلة
بفرعية وجود الثابت لوجود المثبت له في جملة الهليات البسيطة كما سبق ذكره في اوائل الكتاب تتمة تفصيلية
وانه قد تحقق لديك ان السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له او به او يرفع منه او به او يرجع معنى على سبيل
الوجوب والامتناع والامكان فقد دريت انه لا يكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة او دوام او فعلية او امكان
او غير ذلك بل انما تاول معنى ضرورة النسبة السلبية الى امتناع النسبة الايجابية التي هي نقيضها ومعنى دوام
النسبة السلبية سلب تلك النسبة الايجابية التي هي نقيضها في كل وقت وقت على ان يعتبر ذلك في الايجاب ويجعل
السلب قطعا له بذلك الاعتبار فيوقع بحسب اي جزء فرض من اجزاء الاوقات فاذن ليس الفرق بين السالبة الضرورية
والسالبة الضرورية بتاتا وبين السالبة الدائمة والسالبة الدائمة مثلا على ما اشتهر في الحكمة العامة بل على طريق الحكمة النقية
الممحصة وكذا القياس سائر الموجهات وقياس المطلقة التي هي مقابلة لها لان الاطلاق عدم التوجيه والتقابل بينهما
تقابل العدم والملكة فان السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة ولا سبيل لصاحب التأييد العلمي الى فصل الاطلاق
السلب عن سلب الاطلاق واطالة الكلام في بيانه خارج عن طور هذا الكتاب اذ غرضنا فيه بيان طريق الوصول
الى الحق وكيفية السبيل الى الله وانما كفالته الى صناعة البرهان والميزان فصل في ان الحكم السلبي لا ينفك عن نحو
وجود طرفيه ان محمولات العقود الحملية سواء كانت موجبة او سالبة قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا في الخارج
واما في الذهن فلابد وان يكون حاضرا موجودا لاستحالة الحكم بمجهول مطلقا لا يكون كذلك واما في الخارج فكذلك اذا كان
الحكم بالايجاب بحسب ظرف الخارج لاستدعاء الحكم بحسب اي ظرف وجود الموضوع فيه لان ثبوت شيء لشيء في اي موطن
كان يتفرع على ثبوته في نفسه اللهم اذا كان المحمول في معنى السلب كالمطلق نحو زيد معدوم في الخارج او شريك الباري
ممتنع فانه وان نسب الى الخارج لكنه يتصل بالسلب عن مكانه قبل زيد المتصور في الذهن ليس في الخارج واذا كان
الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضي نفس الحكم وجود الموضوع فيه لجواز سلب المعدوم والسلب عن المعدوم هذا
بحسب خصوصه من طبيعة السلب بما هو سلب لا بما هو حكم من الاحكام الواقعة عن النفس الانسانية فقولهم ان موضوع
السالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة او السالبة المحمول ليس معناه ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في
الخارج دون موضوع الموجبة اذ موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا شريك الباري ممتنع واجتماع
النقيضين محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتحقق او يتمثل في وجود او ذهن دون موضوع السالبة اذ موضوع السالبة
ايضا كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت اصلا على ان للعقل ان يعتبر هذا الاعتبار
في السلب ويأخذ موضوع السالبة على هذا الوجه بخلاف الايجاب والموجبة فان الايجاب وان صح على الموضوع غير
الثابت لكن لا يقع عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما فان الايجاب يقتضي وجود شيء حتى يوجد
له شيء آخر ولهذا يجوز ان ينفي المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشيء ولا له من هذه الحيثية شيء بل من حيث له وجود
وتحقق في ظرف ما وايضا يجوز نفي كل ما هو غير الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل ما يقع
عليه من تلك الحيثية بل اثبات شيء مما يقع عليه من تلك الحيثية اللهم
اذا كان امرا عدميا او محالا فانه اذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول ايضا مستدعيا لوجود الموضوع
كما انه يستدعيه من حيث النسبة الايجابية فكذا ذلك اشتهر ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة وهو غير صحيح

حاصلا عند النفس وانا نضربها سواء كانت موجبة او سالبة فلابد ان يكون
له وجود في النفس لان الحكم على ما لا يكون صح

الآن بصار الى ما قدمنا ويراد بالعموم ما سيجيئ ذكره وليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور ان العموم انما هو
لجواز كون موضوع السالبة معدوما فى الخارج دون الموجبة واما ما قيل ان موضوع السالبة ان كان اعم من موضوع
الموجبة المعدولة او السالبة المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت افرادهما وان لم يكن اعم زال الفرق فنقول هو اعم
بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تغاير الافراد اذ العموم بمعنيين والاعمية بحسب الاعتبار المذكور لا توجب بطلان
التناقض ونفى الاعمية بحسب الافراد لا يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع فى السالبة اعم اعتبارا وان لم يكن اكثر شمولا وتناولا
كما ذكرنا فالموجبة بحسب الموضوع اخص من السالبة مع مساواتها الاتفاقية لتحقق جميع المفهومات والاعيان الثابتة
فى المبادى العالية ولاستدعاء مطلق الحكم الوجود الادراكى اذ المجهول مطلقا لا حكم عليه بنفى واثبات والشبهة به عليه
مندفعة باستعانة ما ذكرناه من الفرق بين الحملين اذ الشيئ قد يكذب عن نفسه باحدهما ويصدق عليه بالآخر على
ان الفرق لا يجرى الا فى الشخصيات والطبيعيات لاشتمال المحصورات على عقد وضع ايجابى هو اتصاف ذات الموضوع
بالعنوان بالفعل فان قولنا كل ج ب ليس معناه الجيم الكلى والا لكانت طبيعية او كلية او كلا وهو ظاهر بل معناه
كل ما يوصف بج ذهنا او عينا دائما او غير دائم محيثا به او لا فهو ب اعضالات والانحلالات ومن التشكيكات الواقعة
فى هذا الموضع التى يتحير فيها احلام السائرين الى الله تعالى فى سيره وتعوقه عن السلوك اليه تعالى ان السالبة المعدولة المحمول
اعم من الموجبة المحصلة لصدقها بانتفاء الموضوع بخلاف الموجبة وقد يكون نقيض المفهوم مما لا يصدق على شيئ
ما بحسب الواقع كاللاشيئ واللامعلوم واللاممكن العام وساير نقايض المفهومات الشاملة فلا ينتظم الاحكام
الميزانية لصدق سلب نقيض الاخص عما يفرض صدق نقيض الاعم عليه اذا كان معدوما فيلزم صدق قولنا ليس
بعض اللاجوهر باللاحيوان بانتفاء ذلك البعض وكذلك الحال فى نقيضى المتساويين فيصدق بعض اللاجسم
ليس باللامتحيز لانتفائه فى نفسه ويتزلزل بذلك قاعدة تعاكس الاعمية والاخصية فى نقيضى الاعم والاخص
وينثلم الحكم بتساوى نقيضى المتساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسه بعكس النقيض وغير ذلك مما فى
القاعدة بنقايض المعانى الشاملة واجابوا عنه فى المشهور بان اخذوا الربط فى السوالب على انه ايجاب السلب
المحمول وفصلوا الموجبة السالبة المحمول عن الموجبات فى استدعاء وجود الموضوع والحقوها بالسوالب فى عدم
الاستدعاء له وخصصوا الاحكام بما عدا نقايض الطبايع العامة جميع هذه الآراء من مجازفات المتأخرين
المتشبهين بالحكماء من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ فى العلم والعرفان وسبيل الحكمة فى نقد العقد ما اشرنا
اليه سابقا ان اعمية السالبة عن الموجبة فى باب استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست بحسب تناول الافراد
بل بحسب تناول الاعتبارات اى لا بمعنى انهما بحيث يكون احدهما يصدق على فرد من الموضوع حيث يكذب عنه الآخر
بل بمعنى ان احدهما يصدق على فرد من الموضوع حيث يكذب عنه الآخر بمعنى ان احدهما يصدق على شيئ
باعتبار لا يصدق عليه الاخرى بذلك الاعتبار وان كان الموضوع فيهما جميعا مما يلزم ان يكون موجودا بنحو
من الانحاء وان الايجاب سواء كان عدوليا او تحصيليا يقتضى ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل فى موضعه
فى مطلق العقود لا بد من مطلق الثبوت عينيا كان او عقليا او تقديريا وما يصدق الحكم معه فى السوالب
هو ما يقابله وبذلك تنحسم مادة الشبهة فيصدق تلك الاحكام حقيقية واللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض
والتقدير ومطابق الحكم ومصداق العقد فيها انما هو كون عنوان الموضوع بحيث لو تحقق فى شيئ او صدق

عليه

عليه تحقق فيه او صدق عليه المحمول وانما يلزم الوجود الخارجى او الذهنى لو حكم فى تلك القضايا بثبوت المحمول
للموضوع فى العين او فى العقل على البت وليس هكذا والعمومية بين المفهومين ليس معناها ومقتضاها الا كون
احدهما بحيث لو وجد فى مادة وجد الآخر فيها كليا دون العكس والمساواة كونهما كذلك من الجانبين كليا وليس
فى ذلك لزوم الاجتماع فى مادة ما بحسب الواقع بالفعل ولا شبهة لرجل منطقى ان الامر فى تلك الطبايع الشاملة
على هذه الشاكلة كيف والكلى الذى يجرى عليه هذه الاحكام ليس مفهومه مما يحتاج الى وجود فرد له فى العين
او فى النفس وكذا حاله مع عروض تلك النسب واحكامها له بالقياس الى كلى آخر فى عدم توقفها على وجود
موضوعات الاحكام فى شيئ من الاوعية والمواطن ومنها انه صدق قولنا كل ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن
بالامكان العام وهذا ظاهر وصدق ايضا قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لانه اما واجب
بالذات او ممتنع بالذات وكل منهما ممكن عام فلو وجب ان يكون نقيض العام مطلقا اخص من نقيض الخاص كذلك يلزم
المقدمة الاولى كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وصار صغرى للمقدمة الثانية وانتج كل ما ليس بممكن عام
خاص وصار صغرى للمقدمة الثانية فهو ممكن عام وانه تناقض مستحيل وكذلك يلزم الثانية كل ما ليس بممكن عام فهو
ممكن خاص وصار صغرى للاولى وانتج ايضا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض واجاب عنه الحكيم الطوسى
بان الممكن العام ينقسم الى قسمين هما مانعا الخلو ما لم يجمع والخلو واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا عن النقيضين
واذا تقرر ذلك فنقول القياس الاول من القياسين المذكورين وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص
ممكن عام ليس فيه الحد الاوسط مكررا لان المراد بما ليس بممكن خاص فى الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا وفى الكبرى
ما هو داخل فى احدهما واما القياس الثانى وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو
ممكن فصغراه كاذبة لان عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس هو هذه الصغرى بل عكس نقيضه ان
كل ما ليس بممكن عام فهو ليس ليس بممكن خاص والمراد منه ما هو خارج عن النقيضين لا الممكن الخاص الذى هو
داخل فى احدهما اعيد القول فى السؤال بان الخارج من النقيضين الذى يعبر عنه ليس بشيئ اصلا فلا يمكن ان يحمل
عليه شيئ حتى يكون اخص من شيئ فاذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص اعم منه فافاد الجواب مبنى بان ما ليس
بممكن خاص يصدق مع الذى ليس بشيئ اصلا الذى يعبر عنه بانه ليس ومع الداخل فى طرفى النقيض اى الواجب
بذاته والممتنع بذاته ولا يراد بكونه اعم الا هذا وبعض سادة اعاظم الحكماء ادام الله علوه فصل الكلام فى هذا
قائلا بان الامكان العام هو ما يلازم سلب ضرورة عدم الشيئ فانه سلب لضرورة عن الجانب المخالف والجانب
المخالف اما عدم ما يتصف بذلك الامكان اعنى النسبة ان كان الامكان جهة او عدم ذات الموضوع اعنى انتفائه
فى نفسه ان كان الممكن هو المحمول وضرورة عدم كل مفهوم هى امتناع ذلك المفهوم فالامكان العام سلب امتناع
ذات الموضوع او سلب امتناع الوصف العارض له وهو النسبة وعلى التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع
وجمهور الناس يصفون ان الجانب المخالف هو ما يخالف الواقع من طرفى الوجود والعدم فالمخالف فى الواجب هو
وفى الممتنع هو الوجود والممكن يقع عليهما فان اريد بالممكن العام المعنى الاول لم يصدق قول المشكك الممتنع بالذات
ممكن عام وان اريد ما وضع عنه الاكثرون فيقال اما ان يعتبر فى كل من الواجب والممتنع ضرورة احد الطرفين فيكون
ما ليس بممكن خاص منقسما الى ثلثة اقسام واجب وممتنع وضرورى الطرفين فلا يصح ان ما هو ضرورى الطرفين

سلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه واما ان يعتبر في كل منهما ضرورة احد الطرفين بلا شرط آخر من اعتبار ضرورة الطرف الآخر او عدمها فلا يصح ان كل ما هو ممتنع مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه اذ ضرورة الطرفين ممتنع وليس يصح فيه ذلك وصاحب درة التاج اراد مناقضة قولهم كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على الماهية من حيث هي هي الممكن بالامكان الخاص ولا يصدق عليها من تلك الحيثية الممكن بالامكان العام ايضا وهذه المناقضة غير مرضية اذ المراد التصادق بحسب نفس الامر وان لم يكن بحسب بعض مراتب الماهية في نفس الامر من الاعتبارات العقلية

فصل في ان العدم الخاص بنحو هل يجوز اتصاف الواجب بالذات به المشهور من اقوال الحكماء ان بعض انحاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر الى الحقيقة الواجبية وذلك مما لا ينافي كونه واجب الوجود بالذات كما ان امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرجه من حد الامكان الذاتي ولا ينافيه بل يؤكده ويقرر امكانه وكذلك امتناع نحو من العدم بخصوصه بالقياس الى ذات الممكن مما لا يابى عنه طبيعة الممكن ومفهوم الامكان وكذا امتناع بعض انحاء العدم بالقياس الى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود او لا يرى ان انحاء الوجودات الامكانية مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وكذا الوجود الحادث والوجود الزايل والوجود الجسماني والوجود الحلولي والعرضي وبالجملة الوجود اللاحق واما ذاك للخصوصيات القيود النقصانية والاوصاف العدمية وان بعض انحاء الوجود يمتنع على بعض الممكنات وبعضها على الجميع اما الثاني فكالوجود الواجبي على الجميع واما الاول فكالوجود الجوهري على الاعراض والوجود المفارق على المادي والوجود القار على غير القار وكذا يمتنع على غير القار بالذات بحسب الماهية ان يكون له عدم سابق على وجوده او وجود بعد عدمه او عدم بعد وجوده قبلية وبعدية متقدرة زمانية لا اجتماع بحسبهما بين القبل والبعد وان لم يمتنع الوجود ولا العدم مطلقين عليه وكذا العدم الذي هو رفع الوجود المتحقق في وعاء الواقع بعد اعتبار وقوعه وتحققه عن موضوعه بحسب ما هو فيه من الجهات والاعتبارات الزمانية والمكانية والوضعية ممتنع على كافة الممكنات امتناعا وصفيا لا ذاتيا نعم وتلويح اما ان بعض انحاء الوجود يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه محدودا بالقصور والنقص فمما لا شبهة فيه واما امتناع اتصاف الواجب تعالى من حيث كونه وجودا ما مطلقا فمنظور فيه كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا من جهة التمام والنقص والقوة والضعف والنقص والضعف مرجعهما الى العدم فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية ففيها اعتباران اعتبار الوجود بما هو وجود واعتبار عدم بلوغه الى الكمال ونزوله عن الغاية فباحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وبالآخر يجب اما الاول فظ واما الثاني فلان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات كما مر وايضا نقول لو امتنع طور من اطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصية قيده العدمي لزم ان يتحقق في ذاته تعالى جهة امتناعية بالقياس الى طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجوبية التي كانت له فيلزم تركيب الجهات والاعتبارات في ذاته بذاته تعالى عنه علوا كبيرا لا يقال هذا النحو من التكثر والاختلاف في الاعتبار محال عليه تعالى من اجل كونه مستلزما للتركيب في ذاته على ما قررت للزوم مثل هذا التركيب فيه ايضا من اعتبار جهتي وجوب الوجود وامتناع العدم لانا نقول هذان الاعتباران غير مستلزمان للتركيب بوجه لعدم تخالف الجهتين فيهما بخلاف ما نحن

بصدده

بصدده والفرق بين القبيلين متحقق لان حيثية وجوب الوجود ههنا هي بعينها حيثية امتناع العدم بلا تغاير واختلاف لا في الذات ولا في الاعتبار لان ذاتا واحدة بحسب مرتبة وحدتها وبساطتها مصداق لصدق هذين المفهومين بخلاف ما نحن فيه فان ذاتا واحدة بالقياس الى معنى واحد لا يكون لها امكانان متخالفان متنافيان بضرورة من الفطرة الانسانية وهذا الاصل من جملة الاصول التي تقررت لنا نحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب موجوديتها رشحات وفيوض ورقايق للوجود الالهي وتجليات وشئونات للحق الصمدي واما كون بعض انحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات او الممتنع بالذات فهو ايضا محل بحث فان العدم مما لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون آخر كما مر بل ربما كان هذه الاوصاف العدمية مما يستتبعها بعض الاوصاف الوجودية على سبيل الاستتباع والاستجرار فالحق ان امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع الى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فانه اذا امتنع السابق على شيء امتنع اللاحق ايضا باعتبار كونه لاحقا به اذ اللاحقية لا تنفك عن السابقية وانما اتصف اللاحق بالشيء بالامتناع لا بالذات بل باعتبار اللحوق كان امتناعه تابعا لامتناع الملحوق به فيكون امتناع العدم اي عدم كان للممتنع بالذات امتناعا بالعرض وههنا شك مشهور استصعبوه وقد سهل بما حققناه من ان الواجب بالذات ما يجب له طبيعة الوجود مطلقا والممتنع بالذات ما يمتنع عليه طبيعة الوجود كذلك على الوجه الذي بيناه وذلك الشك هو ان الزمان اذا امتنع عليه لذاته العدم السابق واللاحق لزم ان يكون الزمان واجب الوجود لذاته تعالى القيوم الواجب بالذات من التغير علوا كبيرا واجابوا عنه بان الواجب بالذات هو الذي يمتنع عليه جميع انحاء العدم والزمان ليس كذلك اذ لا استحالة في ان يكون معدوما ما لا كلية ازلا وابدا وهذا مع انه لا يوافق اصولهم حيث تقرر عندهم وصرحوا بان الوجود الامكاني يمتنع عليه نحو يرد عليه ايضا ان الوجود الذي يكون للزمان في مقابلة العدم السابق واللاحق يلزم ان يكون واجبا له فيلزم استغناؤه عن العلة في استمرار وجوده ومن اصولهم ان الممكن كما يحتاج الى العلة في وجوده الحدوثي يحتاج اليه في وجوده البقائي ثم تكلفوا في الجواب عنه بان مقابل العدم المتقدم او المتأخر لشيء هو رفع العدم المتقدم او رفع العدم المتأخر وهذا المعنى اعم من الوجود الاستمراري لامكان صدقه على زواله وعلى عدمه راسا ازلا وابدا فصدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدمه المطلق ونحن بعون الله تعالى مستغنيون عن هذه التجشمات فان مناط الوجوب الذاتي في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وملاك الامتناع الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود مطلقا وتحقق طبيعة كلية من الطبايع العامة المتواطية وان كان بتحقق فرد من افراده وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد لها لكن الوجود ليس شموله وانبساطه من حيث عروض الكلية والعموم له بل له اطلاق وشمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون في العلم فوجوب حقيقته الكاملة يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه وامتناع هذه الحقيقة يستلزم امتناع جميع مراتبه وانحائه وتجلياته فالزمان لهويته الاتصالية التي هي افق التجدد والتقضي ومرتع الحوادث والتغاير شان واحد من شئون العلة الاولى ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود فيكون اضعف الممكنات وجودا واخس المجعولات رتبة ويمكن ان يجاب عن الاخير بان الامر الذي يجب له الوجود بالذات كالزمان المتصل وما يتكمم به كالحركة القطعية ليس بقاؤه الحق محتاج في بقائه الى سبب بل زمان تحققه بعينه ليس الا زمان حدوثه وهو ما سيحدث بذاته

وهوية الاتصالية شيئا فشيئا سواء كانت متناهية الاتصال كالحركات المستقيمة العنصرية او غير متناهية
كالدورات الاكرية العرشية فاذا كانت اوقات بقاء شيء بعينها اوقات حدوثه بعينها لا بقاء له في الحقيقة
الا التدرج والحصول والانقضاء في اصل الكون فلا يسع لقائل ان يقول ان الزمان في بقائه امر محتاج الى العلة
ام مستغن عنها ولنا ايضا وجه آخر في هدم اساس الشبهة المذكورة وهو ان وجود الزمان والحركة المكممة
ليس كوجود غيرهما من الاعراض التي لها ماهية متحصلة اذ الحركة بما هي حركة ليس حقيقتها ومعناها الا طلب
شيء من الكمالات والاشتياق اليه وليست هي شيئا يحبها انما الشيء ما يطلب ويشتاق اليه او يصلح لان يطلب
ويشتاق اليه لا ما يكون هويتها نفس الطلب للشيء والاشتياق اليه والزمان ليس الا مقدار الطلب والاشتياق
وعددهما فهاتان الهويتان ما دامتا اخذتا على هذا الوجه الذي هو مقتضى ذاتيهما فلا يمكن الحكم عليهما بان
شيئا منها كيف نسبة الوجود اليه من الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام والانقطاع واللاانقطاع بل في الاتصاف
بهذه الامور انما يكون على سبيل الاستتباع والعرض وان لم يكن ماخوذتين على هذا الوجه فقد انسلختا عن ذاتيهما وصارت
كل واحدة منهما شيئا آخر له حكم آخر بعد ان استونف النظر في ذاته يظهر حكمه وكونه من اي طبيعة من الطبائع فصل
في ان المتوقف على الممتنع بالذات لا يلزم ان يكون ممتنعا بالذات ان توقف الشيء على شيء بالذات لا يقتضي استحالة
المتوقف استحالة ذاتية بل انما بالغير فقط لاستحالة الموقوف عليه بالذات واما ~~ان الموقوف عليه بالذات~~ اما
ان الموقوف عليه ان كان موصوفا كالممتنع بالذات والموقوف صفة كالامتناع بالذات كان استحالته بالذات بلزوم
استحالة الموقوف عليه بالذات فذلك لخصوص الموصوف بما هو موصوف والصفة بما هي صفة كما قيل واقول منشأ ذلك
ان اتصاف الشيء بالوجود ومقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول او بعدمه ولا كاتصاف عدم القابل بعدم المقبول
حيث يجب ان يتأخر الصفة عن الموصوف وجودا كان او عدما وذلك كاتصاف الجسم بالبياض واللابياض بان
يكون للموصوف ثبوت وللصفة ثبوت آخر يتفرع عليه ثم يتصف الموصوف بتلك الصفة بعد تحقق ذاته بذاته وكما
في اتصاف عدم الجسم بعدم البياض فان ثبوت الوجود لشيء موضوع وحمله اياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع بنفسه
فلا اتصاف ولا اثنينية ههنا الا بحسب التحليل العقلي كما مر تحقيقه وكذا عدمه عنه هو عبارة عن عدمه في
لا عدم شيء آخر عنه فاذن كما ان اتصاف الوجود بالوجوب هو بعينه اتصاف الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجوب
من غير تابعية ومتبوعية هناك في نفس الامر الا بحسب نحو من الملاحظة فكذا اتصاف العدم للشيء بالامتناع هو بعينه
اتصاف ذلك المعدوم بالامتناع وكذا حال اتصاف ذلك الوجوب بوجوب آخر وحال اتصاف ذلك الامتناع بضرورة
ثبوت الامتناع وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي في جميع هذه الاوصاف اتصاف الموضوع بصفة منها هو
اتصافه بصفة بتلك الصفة او ما يلزمه من غير توقف وتابعية ومتبوعية ولاحقية وملحوقية فالحق عندنا
ان المتوقف على المستحيل بالذات من حيث انه متوقف عليه لا من حيث انه عينه يكون دائما مستحيلا بالغير لا
بالذات كما ان الواجب بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات لا واجبا بذاته ولا ممتنعا بذاته كما مر وستعلم في مستانف القول
ان ما اشتهر بين الجدليين ان المحال قد يستلزم محالا ليس بصحيح كليا بل انما يصح جزئيا اذا تحقق بين المحالين علاقة
عقلية كما بين المحال بالذات والمحال بالغير اي الموقوف على امر ممتنع بالذات فلا استلزام بين محالين كلاهما مستحيل
بالذات كما لا استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات لان الاستلزام بين شيئين لا يتحقق الا بعلاقة علية احدهما

للآخر اذ لا بد منه في التلازم اما كون احد المتلازمين علة والآخر معلولا او كونهما معلولي علة واحدة فاحد المتلازمين
لا بد وان يكون معلولا لموجب والمعلول لا يكون الا ممكنا بالذات لما تحقق ان علة الاحتياج الى الغير والتوقف عليه
هي الامكان لا غير فالممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات فلا تلازم بين المحالين الذاتيين وكما لا استلزام بين محالين
ذاتيين فلا استلزام بين الشيء وما ينافيه وهم وازاحة ولك ان تقول اذا بطل ان يستلزم مفهوم ما ممكن او محال
ما ينافيه فاذن ما شان القياسات الخلفية حيث يثبت بها الشيء على فرض عدمه ويلزم فيها الشيء من فرض نقيضه
كما يقال في اثبات عدم تناهي الكمية الغير القارة بالذات اعني الزمان ان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية لا يجتمع المتقدم
فيها مع المتاخر وكذا وجوده بعد وجوده هذه البعدية يستلزم وجوده وكما يقال في اثبات تناهي الكميات القارة في
المقادير المتعلمية باسرها ان لاتناهيها يستلزم لتناهيها فيقال لك ان اردت انه يتبين هناك ان الممتنع المفروض
الوقوع لو كان حاصلا في نفس الامر كان عدمه واقعا فيها ولو كان المحقق فيها هو نقيض الشيء كان الشيء متحققا في
نفس الامر وان الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده او بعد وجوده لم يكن معدوما قبل الوجود او بعده فذلك
من الاكاذيب والمفتريات فان تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعية للوازمها مقتضية
لاحكامها وآثارها المختصة لا مناقضة لها منافية لاحكامها وآثارها وان اردت انه يتبين بالبيانات الخلفية
انه لو فرض شيء من تلك الامور مع بقاء ساير الاوضاع الممكنة والواقعة بحالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء
مع اجتماع اوضاع اخرى ممكنة ما يسوق الى ان هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث انه فرض لامر ونقيضه في
لعدم الشيء ووجوده معا فذلك ما راموه في تلك المواضع وليس فيها استيجاب استلزام الشيء ما ينافيه بل
استيجاب امتناع الشيء لكونه فرضه وضعا او فعامودا الى ما يقتضي الوجوب بحسب ساير الاوضاع الواقعة
او الممكنة نقيضه ففرضه بالحقيقة مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش وبالجملة الفرض الذي في البيانات
الخلفية عبارة عن علي انه مفروض لا على انه محقق لانه قد فرض نفسه وان كان مع الامور التي يستلزم نقيضه ولو
فرضه ذلك الشيء على وجه انه فرض امر واقعي لوجب ان يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه وملزوماته ورفع جميع
مناقضاته ومنافياته ومنافيات لوازمه وملزوماته حتى يكون فرضه فرض امر واقعي وليس ها هنا
كذلك بل يقال في بيان الخلف انا لو فرضنا ذلك الشيء وتصورناه لعلمنا تحقق نقيضه لا انه لو تحقق هذا الشيء في الواقع
لكان عدمه متحققا في الواقع فاذن المستحيل المفروض في العقل بحسب تمثل مفهومه في الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو
مفهوم لاجتماع المتنافيين ومفهوم اجتماع المتنافيين بما هما متمثلان في لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل
من الممكنات كما وقعت الاشارة اليه ثم يبين ان المفهوم الملزوم ليس هو نفس الشيء من الاشياء الواقعة في عالم الامكان
فيرجع ذلك الى الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فيجعل الشرطية بحسب الوضع الفرضي وهي لا تنتج الا جميعا
موجبا لبطلان الفرض فيكون مجموع العقد الشرطي والعقد الاستثنائي ملزوما للحكم باستحالة المفروض لا فرض المفروض
فقط تبصيل انك قد سمعت سابقا وتحققت بان الواجب بذاته لا يكون واجبا بغيره فاعمل رويتك واستعمل
مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات واحكم ان ما يمتنع بذاته يستحيل ان يمتنع بغيره والا لبطل امتناعه ببطلان
ذلك الغير وايضا لا يتصور لذات واحدة عدمان ولا امتناعان ولا يتصور انهما عدم واحد وامتناع واحد
لذاتين كما لا يتصور لذات واحدة وجودان ولا وجوبان ولا وجود واحد بضرورة واحدة لذاتين فقد ظهر ان

كلا من الوجوب والبطلان وصورة الوجود وصورة العدم لا يتكثر الا بتكثر الموضاعات ولا يتحد الا مع اتحاد الموضوع
فلذلك يستحيل ان يكون امتناع ماهية مفروضة بحسب الذات وبحسب الغير معا او على التبادل فالمستحيل بالذات يكون عدمه
بحسب نفس ذاته فقط بتة فقد تبين ان كلا من الوجوب والبطلان بالغير موضوعها الممكن بالذات وقد علمت ان
معنى الامكان الذاتي يجب ان يتصور على وجه نسبته الى كل من الوجوب بالغير والامتناع بالغير نسبة النقص الى
التمام حتى يستوضح اتصاف الممكن باى منهما وليعلم ويتذكر ان العقل كما لا يستطيع ان يطيق اشراق نور الاول تعالى ويتعقل
كنه مجده وجلاله لغاية سطوع شمس كبريائه وفرط ظهوره وفعليته كذلك لا يقدر ان يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه
وبلوغه اقصى غاية النقصان الى حيث تجاوز الشيئية فان الشيء لا ينفك عن الوجود فلا وجود له لا شيئية له
والعقل الانساني يقدر على ادراك ماهيات الاشياء وشيئياتها ولا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذي لا شيئية
له كالواجب جل اسمه ولا على تعقل العدم الصرف الذي لا شيئية له اصلا بوجه من الوجوه لكن هناك لفرط الكمال
والفعلية وهيهنا لفرط النقصان والبطلان وكلما تقرب من الاول تعالى كان يقرب في ذلك الحكم كالعقل الاول
وما يتلوه وكلما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم كالهيولى الاولى والحركة وما يقربهما وملخص القول ان من
المعلومات ما وجودها في غاية القوة مثل الواجب الوجود ويتلوه العقول المفارقة والجواهر النورية العقلية ومنها ما هو
في غاية الضعف شبيه العدم لكونه مخالطا للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها ما يكون متوسطا بين الامرين
وذلك مثل الاجسام المادية عند القوم ومثل الاجسام التي في خيالنا عندنا اذ الجسم ما لم ينتزع صورته عن المادة
نوعا ما لا يمكن العلم به كما سنحققه في مباحث الحواس والمحسوسات والعقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الابدان
العنصرية تعجز عن ادراك القسم الاول كما يعجز ابصار الخفافيش عن ادراك نور الشمس لانه بعيد ابصارها وتعجز
ايضا عن ادراك القسم الثاني لضعف وجود تلك الامور ونقصانها كما يعجز البصر عن ادراك المدركات البعيدة
والصغيرة في الغاية فاما القسم الثالث فهو الذي يقوى القوة البشرية على ادراكه والاحاطة به لمعرفة الابعاد
والاشكال والطعوم والالوان وسبب ذلك ان اكثر النفوس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال
والحس والمدرك لا بد ان يكون من جنس المدرك كما ان الغذاء لا بد وان يكون من جنس المتغذي فلذلك سهل
عليها معرفة هذه الامور فصل في ان حقايق الاشياء اي الامور الغير الممتنعة بالذات يمكن ان يكون
معلومة للبشر ربما وجد في بعض الكتب ان الحقايق المركبة يمكن معرفتها وذلك لاجل امكان تعريفها باجزائها
المقومة لها فاما البسايط فلا انها لا تعقل حقايقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها وآثارها مثل
ان يقال ان النفس شيء محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فاما حقيقة النفس وماهيتها فهي غير معلومة
ويحتج على ذلك بان الاختلاف في ماهيات الاشياء انما وقع لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر
فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فاما لو عرفنا حقايق الاشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من ان
العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ثم لو كان الامر كذلك لما كان شيء من صفات الحقايق مطلوبة بالبرهان هذا
ولعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه فان الاول يصلح موضوعا للقضية
الطبيعية ولا يسري الحكم عليه الى افراده فضلا عن لوازمه القريبة والبعيدة والثاني يصلح موضوعا للقضية
المتعارفة لكن يسري الحكم عليه بشيء الى افراده الحقيقية بالذات دون افراده العرضية ولوازمه او ملزومها

الا بالعرض وسراية الحكم على الشيء بالذات الى شيء آخر بالعرض لا يوجب ان يتعدى منه الى ثالث فكيف الى رابع
ثم يجب لك ان تعلم ان العلاقة اللزومية بين الاشياء انما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها اللهم الا
في لوازم الماهيات من حيث هي هي والمتمثل في الذهن من الموجودات الخارجية هي ماهياتها ومفهوماتها لا انحاء
الوجودية واشخاصها العينية كما سبق فالمعلوم للعقل ماهية الشيء والمستتبع للوازمه العينية هو وجوده العيني
فلا يلزم من تعقل شيء من الاشياء الواقعة في العين تعقل لوازمه قريبة كانت او بعيدة وبهذا يدفع تلك الشبهة
وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية ان الحقايق البسيطة يمكن ان يكون معقولة وبرهانه ان المركبات لا بد
وان يكون تركيبها من البسايط لان كل كثرة فالواحد فيها موجود فتلك البسايط ان استحال ان تكون معقولة
كانت المركبات غير معقولة بالحد ولا يمكن ايضا ان يكون معقولة بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف الشيء
باللوازم وتلك اللوازم ان كانت بسيطة فهي غير معقولة وان كانت مركبة وبسايطها غير معقولة وهي ايضا غير
معقولة وبالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فاذن القول بان البسايط لا يصح ان تعقل يوجب القول بان
لا يعقل الانسان شيئا اصلا لا بالحد ولا بالرسم لكن التالي باطل ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه وفيه بحث
اذ لقائل ان يقول من اعترف بان الماهيات المركبة معلومة لا يلزمه تسليم ان يكون معرفتها حاصلة من معرفة
بسايطها الحقيقية اذ لا نسلم ان معرفة الشيء المركب بحقيقته عبارة عن معرفة اجزائه ولاجزاء اجزائه حتى ينتهي الى
معرفة البسيط بل حد الشيء المركب لعله يكفي فيه معرفة اجزائه القريبة ولو بالرسم وايضا لاحد ان يقول لا نسلم ان
معرفة الاشياء المركبة لا بد ان يحصل من معرفة اجزائها سواء كانت قريبة او بعيدة بل ربما يعرف بوجه آخر
لا بكنهها ولا بالحد بل بالمشاهدة الحضورية او بالرسم من جهة آثارها ولوازمها فاذا نقل الكلام الى كيفية معرفة تلك
اللوازم والرسوم يقال تلك اللوازم سواء كانت بسايط او مركبات انما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها وحقايقها
ومن قال ان البسايط غير معقولة اراد انها غير معقولة بحقايقها وبحسب كنهها لا انها لا يعرف بوجه من الوجوه
ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية والممكنية وغيرها بل الحق في هذا المقام ان يستفسر من القائل بعدم كون البسايط
غير معلومة ان كان المراد من البسيط مفهوما بسيطا او موجودا بسيطا فان اراد بها ان العقل لا يعرف الوجود الخارجي
لهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له فذلك مما له وجه كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود وان اراد به
ان العقل لا يعرف مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان فان العقل يدرك مفهوم الكون المصدري
والشيئية ومفهوم الذي وما غير ذلك فاما ان يكون المعقول له من كل شيء مفهوما مركبا او بسيطا فان كان
مفهوما بسيطا فهو اما كنه شيء بسيط او وجه وجهه فعلى الاول عقل كنه ذلك الشيء البسيط وعلى الثاني ايضا
عقل كنه ذلك الوجه بعينه وان لم يعقل كنه ذي الوجه فلو كان تعقل كل وجه بوجه آخر وذلك الوجه بوجه آخر وهكذا
فيتسلسل الوجوه وتعقلها الى غير النهاية او يدور فيلزم ان لا يعقل شيء اصلا وان لم يبطل فكذا اللزوم
وان كان مفهوما مركبا كان المفهوم البسيط جزءا له لا محالة لاستحالة تركيب المفهوم من مفهومات غير
متناهية متداخلة وعلى تقدير عدم التناهي في المفهومات يكون المفهومات الواحد البسيط متحققا في
الكثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من وجود الواحد لا نهباد او ما واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في التعليقات
بهذه العبارة ان الوقوف على حقايق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم

والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض فانا
لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار والهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا حقايق الاعراض
ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصية وهو انه الموجود لا فى موضوع وهذا ليس حقيقته
ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهى الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف
له خاصية الادراك والفعل فان المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصة من خواصه ولازم له والفصل الحقيقى
له لا ندركه ولذلك يقع الخلاف فى ماهيات الاشياء لان كل واحد يدرك غير ما يدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك
اللازم ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا علمنا انه مخصوص من خاصية له او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخرى
بواسطة ما عرفناه اولا ثم توصلنا الى معرفة انيته كالامر فى النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها
بل من نسب لها الى اشياء عرفناها او من عارض لها او لازم ومثاله فى النفس انا راينا جسما يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة
محركا ورايناه حركة مخالفة لحركات ساير الاجسام فعرفنا ان له محركا خاصا او له صفة خاصة ليست لساير المحركات
ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها الى انيتها الى آخر كلامه اقول تاويل كلامه مما ما اومانا اليه
واقمنا البرهان عليه فى مباحث الوجود من ان افراد الوجود لا برهان عليها الا على ضرب من الجملة برهانا شبيها
باللم حيث ذكرنا ان حقيقة كل موجود لا يعرف بخصوصها الا بالمشاهدة الحضورية وفصول الاشياء عندنا عين
صورها الخارجية فحق انها لا تعرف الا بمفهومات وعنوانات صادقة عليها تلك المفهومات وهى وان كانت
داخلة فى المفهوم المركب المسمى بالحد المشتمل على ما يسمى جنسا وما يسمى فصلا الا انها خارجة عن نحو الوجود التصورى
الذى به يكون الشيء حقيقة او ذا حقيقة والشيخ ذكر فى بعض مواضع الشفا ما معناه ان فصل الحيوان ليس
مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التى بها تمام ذاته وهويته وحقيقته وكذا فصول ساير الانواع والاجناس
والاول يسمى فصلا منطقيا والثانى فصلا اشتقاقيا لانه غير محمول على النوع المركب والمحمول عليه هو المفهوم
الماخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضع يعلم ان للوجود اعيانا خارجية وليس عبارة
عن مفهوم عقلى انتزاعى اضافى يتكثر بتكثر ما اضيف اليه كما زعمه المتاخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص
على ما ادعيناه **فصل** فى اقسام الممكن تنقسم الى ما يكون ممكن الوجود فى ذاته والى ما يكون ممكن الوجود
لشيء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود فى ذاته ولا ينعكس فان من الممكنات ما هو ممكن فى نفسه
ولا يكون ممكن الوجود لشيء آخر كالصور للمواد والموضوعات للاعراض او ممتنع الوجود لشيء كالجواهر
القائمة بانفسها ثم ما يكون ممكن الوجود فى ذاته فاما ان يكون امكان وجوده كافيا فى فيضانه عن علته واما
ان لا يكون وتحقيق هذا الكلام يحتاج الى بيان مقدمة وهى ان جميع الممكنات مستندة الى سبب واجب الوجود
لذاته وانه واجب الوجود من جميع الوجوه والحيثيات وقد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال ان يختص
صدور بعض الاشياء منه دون بعض وان يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض بل يجب ان يتساوى
نسبته الى الكل ويكون عام الفيض بلا خلل لكن البرهان قائم بان بعض الممكنات وجد قبل بعض فى سلسلة
العلية قبلية بالذات ونشاهد ايضا تقدم بعض الحوادث على بعض فى سلسلة المتعاقبات تقدما زمانيا
فنقول هذا الاختلاف فى الافاضة والصدور ليس من قبل واجب الوجود بالذات بل لاجل اختلاف

الامكانات

الامكانات الذاتية فى الماهيات والاستعدادية فى القوابل فجميع الممكنات مشتركة فى ان لها امكانا فى انفسها
ومع ذلك فان كان ذلك الامكان كافيا فى فيضان الوجود عليها عن واجب الوجود فوجب ان يكون موجودا
على سبيل الابداع من غير تخصص بزمان دون زمان ومع ذلك يجوز ان يكون امكانا متفاوتة بالاولوية
والاقدمية والاشدية فان امكان العقل الثانى ليس كامكان العقل الاول اذ وجوده يمتنع على العقل الثانى
فبالحقيقة امكانه للوجود مطلقا يحصل فى امكانه للوجود الذى بعد العقل الاول كما ان امكان العقل
الاول انما يكون بالقياس الى الوجود الذى بعد الوجود الواجب وهكذا القياس فى ساير المبدعات و
سيأتى لك ما فى هذا المقام من الكلام وان لم يكن مثل هذه الامكانات كافيا فى الفيضان بل لا بد مع ذلك
من شروط اخرى زائدة على اصل الماهية حتى يصير مستعدا لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الامكان
احدهما ذاتى للماهية وهو كونه بحسب الماهية بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال والآخر استعدادى
وهو ايضا هذا المعنى بالقياس الى نحو خاص من وجوده وذلك لا يحصل الا عند اجتماع الشرائط وارتفاع
الموانع فان قيل ان هذا معنى آخر من الامكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان بالموضوع كما ستعلم فى مباحث القوة
والفعل ثم اعلم ان تلك الشرائط لا بد ان يكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا والا فلا يكون الحادث
حادثا هف ولا بد ان يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لا ينتهى الى حد ولا بد ايضا من امر متجدد
الذات والهوية يكون حدوثه وانقضاؤه من الصفات الذاتية له ثم انه لا بد من محل لتلك الحوادث ليصير
نسبتها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة

المرحلة الث
فص

المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل وما يتصل بذلك فصل في تحرير محل النزاع وتحديد حريم الخلاف
في الجعل وحكاية القول في ذلك الجعل اما بسيط وهو افاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب
واما مؤلف وهو جعل الشيء شيئا وتصييره اياه والاثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية فيستدعي طرفين
مجعولا ومجعولا اليه ومن ظن ان ذلك ايضا يرجع بالاخرة الى جعل بسيط يتعلق بشيء واحد كنفس التلبس او
الصيرورة او الاتصاف او اتصاف الاتصاف او شبه ذلك في بعض المراتب فقد اخطأ فان النسبة كالصيرورة
او الاتصاف او غيرها في النحو الاخير من الجعل انما يتصور بين طرفيها على انها مرآة لملحوظيتهما وآلة للحوق
احدهما بالآخر لا على وجه يصير ملتفتا اليها بالذات فنحوها على الوجه المذكور في متعلق الجعل يكون على التبعية
لا على الاستقلال فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات اليها من حيث انها في حد ذاتها ماهية من الماهيات
ذهنية او خارجية استونف القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقرة الى جاعل ام تستغني عنه من تلك الحيثية
ويفتقر اليه في انضمامها بما لا يدخل في قوامها والحاكم في ذلك هو البرهان الذي يطابق ذلك بحسب الكون
الذهني التصور والتصديق فان التصور والتصديق فان التصور نوع من الادراك لا يتعلق الا بماهية الشيء
اي شيء كان والتصديق نوع آخر منه يستدعي دائما طرفين وهما موضوع ومحمول بان يدخل النسبة بينهما
في متعلقه على التبعية المرآتية فان التصور لحصول نفس الشيء في الذهن وان التصديق في صيرورة الشيء شيئا
ثم ان الجعل جعلا مؤلفا يختص تعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع ولا يتصور تخلله
بين الشيء ونفسه او بين الشيء وذاتياته كقولنا الانسان انسان والانسان حيوان لان كون الشيء اياه او بعض
ذاتياته ضروري والضروري مستغن عن الجاعل لست اقول حصول نفس الشيء او نفس مقوماته مستغن عن
العلة بالضرورة اذ هو محل حريم التنازع بين اصحاب المعلم الاول واتباع الرواقيين مع اتفاقهم على عدم انفكاك
التقوم عن الوجود المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا للطائفة من المتكلمين وقد سبقت حكاية
بعض من هو سالم لجمهور المشائين ذهبوا كما هو المشهور الى ان الاثر الاول للجاعل هو وجود المعلول وفسره
المتأخرون بالموجودية اي اتصاف ماهية المعلول بالوجود بالمعنى الذي ذكرناه لا ان الاثر الاول هو ماهية
الاتصاف او ذات المعلول او نفس الوجود لاستغناء الماهيات بحقايقها التصورية عندهم من الجاعل وذهبت
الطائفة الاخرى من الحكماء المعروفون بالاشراقيين الى ان اثر الجاعل وما يفيض عنه اولا وبالذات هو نفس
المهية ثم تستلزم ذلك الجعل موجودية المهية اي مبدئية من الجاعل لا للوجود ولا للاتصاف لانهما عقليان
مصداقهما نفس المهية الصادرة عنه كما ان مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج
الى امر آخر فانه اذا صدرت ذات المعلول كمهية الانسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدوره الى جاعل يجعل
تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعلها عن جاعل يجعلها اياها ولا يتوهمن ان كون
الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة الى الجاعل فيكون هذه النسبة ايضا
محتاجة الى الجاعل ومجعولة له وكذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج الى الجعل السابق المتعلق بنفس
المهية لانا نقول فرق بين الاحتياج الناشي من الشيء بالذات وبين الاحتياج الناشي عنه بالعرض وعلى
سبيل الاتفاق فان صدق الذاتيات على افراد المهيات لا يحتاج الى جعل جاعل وتأثير مؤثر بل جعلها تابع

لجعل الذات موجودا وعند ما فاته كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعولة بالقاجعل الثابت للذات وكما ان الضرورة الازلية تدفع الحاجة الى العلة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما بعدم الاحتياج الثبوتي في الاول وثبوته في الثاني فالجاعل يفعل مهية الانسان مثلا ثم هو بنفسه انسان وحيوان وقابل للتعلم لا بجعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلك الجعل البسيط كما ظنه المحقق الدواني وتلامذته زاعمين ان هذا مذهب الاشراقيين وقولهم ذاتيات المهيات مجعولة بعين جعلها ليس معناه ان كون الانسان انسانا او حيوانا اى مصداق حملها عليه يتعلق بجعل الجاعل اياه بل انما امر به ان جعل المهية هو بعينه جعلها جعلا بسيطا بل الجعل البسيط يتعلق اولا بالذاتيات والمقومات ثم بالمهية واللوازم مترتبة عليها من غير تعلق الجعل بها بالذات وكذا الحال على مذهب مجعولية الوجود عند المشائيين فصيرورة نفس الماهية وصيرورة نفسها اياها او ذاتياتها وصحة سلب المنفعة عن نفسها ثما ليستدعى استلزام حمل الشئ على نفسه تعلق الجعل به ذاتا او وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج اليه

فصل في الاشارة الى مناقضة ادلة الزاعمين ان الوجود لا يصلح للعلولية ان قدماء الفلاسفة لم يدعوا خلافهم حجة على صحة شئ من المذهبين بل الظاهر ان كلا من الفريقين ادعوا بداهة دعواهم اذ لم نجد في كلام الاوائل برهانا على شئ منها بل اقتصر على مجرد اشارات وتنبيهات وربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للعلولية بوجوه من الدلايل يبتنى على كون الوجود امرا اعتباريا وعارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والظهور بل المهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الانسان موجود وحادث او معدوم وزائل لا الوجود اذ لا يرد عليه القسمة فكيف يمكن ان يجعل الموجود وحده هو المعلول ونحن نحل اشو تا يدع نكثنا هذه العقد وحللنا هذه الاشكالات في مباحث الوجود وبعض المتاخرين من ابطل كون الوجود معلولا بانه لو كان تاثير العلة في الوجود وحده لكان كل معلول لشئ معلولا لغيره من العلل وكل علة لشئ علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علته صالحة لعلية كل وجود فان الماء مثلا اذا سخن بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة مهية من المهيات نفسد من عن المبادى المفارقة الفياضة اما ان يتوقف على شرط حادث او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان المهية اذا كانت قابلة والفاعل فياضا ابدا وجب دوام الفيض واما ان يتوقف على شرط من الشرايط فالمتوقف على تلك الشرايط وجود السخونة او مهيتها فان كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل لان ملاقاة الماء النار كانت شرطا لوجود البرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فما هو شرط لوجود احدهما يجب ان يكون شرطا لوجود الاخرى لان حكم الامثال واحد ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقاة الماء لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقاة فيجب حصول الكل ويلزم من هذا حصول كل شئ عند حصول كل شئ حتى لا يختص شئ من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل بالضرورة والعيان فظهر ان المتوقف على ذلك الشرط هو مهية السخونة فاذا كان المتوقف على الغير هو المهية وكل ما يتوقف على الغير يستدعى سببا فالسبب سبب للمهية لا للوجود فعلة الممكنات ليست علة وجودها فقط بل علة لمهياتها معا انتهى كلام هذا القائل وهو محل البيان حتى لزا البنيان من وجوه الاول ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا

ان حصيلها ورا انها متخالفة بالتقدم والتاخر والحاجة والغنى وقد مر بيان هذا في دلائل هذا الكتاب ولو كان الوجود مهية كلية نوعية يكون لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت ان الوجود ليس له مهية كلية فضلا عن ان يكون نوعا او جنسا او عرضيا ثم ينتزع منه امر مصدري يعرض للماهيات عند اعتبار العقل اياها معه وليس من حقيقة الوجود في شئ كما مر مرارا فوجود كل مهية بنفس ذاته يقتضي التعين بتلك الماهية لا بسبب زايد ومع ذلك معنى الوجود بعين معنى المهية وادراكه يحتاج الى تلطف في تشريف الوجود بما هو موجود وان لم يضف اليه شئ فهو يكون علة ويكون معلولا ويكون شرطا ويكون مشروطا والوجود العلي غير الوجود المعلولي والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي كل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمايم واما ثانيا فلانتقاض ما ذكره بكون الوجود الواجبي علة للمعلول الاول لجريان خلاصة الدليل فيه فانا نقول على قياس ما ذكره ان وجوب الواجب اذا كان علة للمعلول الاول فهو اما ان يكون عليته لاجل وجوده او لاجل مهيته والاول غير جاير لان الوجود حقيقة واحدة في الواجب وغيره من الممكنات فاذا جاز صدور المع الاول من وجود الواجب جاز صدوره من وجود كل من الممكنات كالاعراض والحركات وغيرها والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والثاني ايضا باطل لان الواجب لا مهية له غير الوجود التام الذي لا اشد منه ولا ينفعه القول بان الوجود في الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لنهوض البراهين القائمة على ان الوجود يستحيل ان يكون من لوازم الشيئية بالمعنى الاصطلاحي فقد علم ان حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب ممكن في الممكنات اى غني ومفتقر ومتقدم ومتاخر والغنى والفقر والتقدم والتاخر كالمعاني المقومة له لا كاللواحق العرضية واما ثالثا فلان قوله مهية السخونة اذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها لان الفاعل فياض ابدا والماهية قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير موجه ولا صحيح فان القابل بالذات انما الجاعل هو وجود المهية لا نفسها لم يذهب الى ان المعلول اذا كان نفس الوجود يلزم ذلك ان يكون للمهية قوام وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون الماهية علة قابلية للوجود بل الموجود في الخارج على مذهبه ليس الا الوجود الذاتي واما المسمى بالمهية فانما هي متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى ان للعقل ان يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا منه والوجود ويصفه بذلك المعنى بحسب الحكم فالمحكي هو الوجود والحكاية هي الماهية وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص وليس للظل وجود آخر كما فصنان مرارا

فصل في مناقضة ادلة الزاعمين ان اثر العلة هي صيرورة الماهية موجودة استدل بعض المتاخرين على اثبات مذهب المشائين بان مناط الاحتياج الى الفاعل هو الامكان والامكان ليس الا كيفية نسبة الوجود ونحوه الى المهية فالمحتاج الى الجاعل والاثر التابع له ليس الا النسبة وبان الوجود لما ثبت كونه زائدا على المهيات الممكنة فنفس تلك الماهيات لا يمكن ان يصير مصداق حمل الوجود وهل هذا الا شاكلة المهية بالنسبة الى الذاتيات وبان سبق الماهية ليس من الاقسام الخمسة المشهورة للسبق وقد لزم من مجعولية الماهية في نفسها وبان سلب الشئ عن نفسه اذا كان وجوده بعين نفسه وان كان محالا مطلقا لكن في المهيات الممكنة انما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط اذ يصح سلب المعدوم عن نفسه وربما تصدق السالبة بانتفاء موضوعها وذات الممكن لا تابى عن العدم فهو في حد ذاته ليس هو وفي الاسماء الالهية يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو فما لم يصر موجودا لا يصدق على نفسه فالمحوج الى الجاعل اولا وبالذات هو كونه موجودا لا نفس مهيته

عن الاول بان القول فى الامكان ليس كما تضعه الجمهور بحسب ما هو المشهور بل الارفع من ذلك وقد مر تحقيقه
وعن الثانى بان مصداق الحمل فى الوجود نفس الماهية لكن لا مع قطع النظر عن غيرها كما فى الذاتيات ولا مع انضمام
حيثية اخرى كما فى العوارض غير الوجود بل من حيث انها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل وهذه الحيثية خارجة عن
المحكوم عليه معتبرة على نحو التوقيف لا التقييد والحاصل ان المهية ما لم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شئ من الذاتيات
والعرضيات اصلا فاذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث هى صدرت بل على نحو التوقيت لا التو[قيف]
وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة اى بسببه وحينئذ وعن الثالث بان سبق الماهية على الوجود نوع آخر
من اقسام السبق ساق اليه البرهان ويسمى بالسبق بالمهية وذاتيات الماهيات ايضا لها تقدم بالمهية اليها وتقدم
بالطبع ايضا باعتبارين وعن الرابع بان جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقا عن نفسه وعدم
اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم وصدق الشئ على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود فحمل
الذاتيات على الموضوع ما دامت المجعولية والموجودية وحمل الوجود والذات فى الحقيقة الواجبية بنفس ذاته لا
السرمدية من دون توقيت وتوقيف وتقييد وههنا الاعتبار بحصر الهوية المطلق فيه تعالى ولم يكن هو الا من فعل الوجود
بينا به حمل الذاتيات من وجه ويباينه من وجه واحتج صاحب الاشراق فى المطارحات على مجعولية المهيات بالجعل
البسيط بان الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالمهية فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة
والعلة بجوهريتها اقدم من جوهرية المعلول ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بانا نعلم بالضرورة ان الاثر
الاول للجاعل ليس الا الموجود المعلول ولا شك ان الموجود المعلول ليس الا المهية لان الاتصاف بالوجود ونحوه
من الامور الاعتبارية واجود منه ما قال سيدنا الاستاد ادام الله تعالى علوه ومجده من انه لما كان نفس قوام
المهية مصحح حمل الوجود ومصداقه فاحدس انها اذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث اصل قوامها عن الفاعل
صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود بقعة الامكان وهو باطل فاذن هى فاقرة الى فاعلها من حيث
قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية عليها وهى فى ذاتها بكلا الاعتبارين فى الليس البسيط والسلب الصرف
والقوة المحضة ويخرجها مبدعها الى التقرر والايس بجعل بسيط يتبعه الوجود على اللزوم بلا توسط جعل مؤتنف
هذه عبارته الشريفة نقلناها تبركا بها فى هذا الكتاب بحث ومقاومة مع هؤلاء القوم اعلم ان مدار حججهم
وبناها على ان الوجود امر عقلى اعتبارى معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرها
ونحن قد بينا لك ان وجودات الخاصة امور حقيقية بل هى احق الاشياء بكونها حقايق والوجود العام امر عقلى
مصدرى كالحيوانية المصدرية والفرق بين القبيلين مما اومأنا اليه آنفا وسيتضح لك واذا انهدم المبنى
انهدم البنيان ثم بعد تسليم ان الوجود امر اعتبارى لا عين له ثم ان مصداق حمل الوجود على المهيات انما هو نفس
تلك المهيات كما قالوا وان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى يكون فى موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان
كذلك يلزم الانقلاب عن الامكان الذاتى الى الوجوب الذاتى فان مناط وجوب الواجب بالذات عندهم هو كون
نفس حقيقة الواجب من حيث هى منشأ لانتزاع الموجودية ومصداقا لحملها عليه ومناط الامكان الذاتى هو ان
لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هى كذلك فالممكن بعد صدور مهيته عن الجاعل اذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل
الموجودية بلا ملاحظة شئ آخر معه بل مع قطع النظر عن اى اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتيا له

الفرق

الفرق بين حمل الذاتى وحمل الوجود بان الذاتى للشئ ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية او تقييدية
وحمل الوجود يحتاج الى ملاحظة صدور المهية عن الجاعل لانا نقول كون المهية صادرة او مرتبطة بالعلة
او غير ذلك اما ان يكون ماخوذا مع المهية فى كونها محكيا عنها بالوجود او لا فان لم يكن عاد المحذور وهو
الانقلاب الامكان الذاتى الى الوجوب الذاتى وان كان ماخوذا فيكون داخلا فى المحكى عنه بالوجود ومصداق
حمل الموجود فيكون الصادر عن الجاعل والاثر المترتب عليه المجموع المسمى بالمهية وتلك الحيثية فليكن وجود
المهية تلك الحيثية فاثر الفاعل اذن هو اتصاف الماهية بالوجود كما هو رأى المشائين على المعنى المسلف ذكره
والعجب ان المحقق الدوانى مع شدة تورطه فى كون المهية من حيث هى اثر للجاعل دون الوجود قال فى بعض
تعاليقه ان حقيقة الواجب عنده هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى فى ذاته عن جميع القيود والاعتبارات
فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعنى بذلك انه مصداق الحمل فى جميع صفاته
هويته البسيطة التى لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق
بسبب غيره بمعنى ان الفاعل جعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل لهذه الحيثية لا بذاته
بخلاف الاول ثم قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس مبدأ الشئ
منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر ومصداق حمله على غير ذاته من حيث هو مجعول
الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول فى الممكن ذاته من حيثية
مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته فانه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو فى ذاته بحيث اذا لاحظه
العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى والحاصل ان موجودية الماهيات الامكانية عندهم اما بانضمام
شئ اليه وهو الوجود كما هو المنقول عن المشائين واما بافادة الفاعل نفس المهية كما هو المشهور من الاشراقيين
واما بجعلها مرتبطة ومنتسبة الى نفسه كما هو مذهب طائفة من المتالهين والاول بطل عند هؤلاء والثانى
بما ذكرناه فبقى وتعين لهم الثالث فيكون المجعول كون المهية مرتبطة يعنى الهيئة التركيبية فثبت عليهم تعلق
الجعل المؤلف وتخلله بين المهية والوجود طريق آخر فى نسخ هذا الرأى لو كانت المهية بحسب قوامها مفتقرة
الى الجاعل لزم كون الجاعل متقوما لها فى حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتى على ذى الذاتى اى التقدم بالمهية
كما هم معترفون به فيلزم ان لا يمكن تصور المهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فانا
قد نتصور بعض المهيات بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلا عن الفاعل ونحكم على المهية الماخوذة من حيث
هى هى بانها ليست الا هى فعلم من ذلك ان نفس الماهيات والطبائع الكلية فى ذواتها غير متعلقة بغيرها بل التعلق
مما يعرض لها بحسب حيثية اخرى سواء كانت انتزاعية عقلية او انضمامية عينية ولا يلزم مما ذكرنا جواز
انفكاك المهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمه المعتزلة او بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية فى
الاعيان الثابتة على اصطلاحهم كيف والممكن ما لم يوجد اصلا لم يكن شيئا من الاشياء والشيئية غير منفكة
عن الوجود بالبراهين القطعية بل كان فى طريقة هؤلاء القوم المهية مفتقرة الى الجاعل فى نفس ذاتها لا فى وجودها
الا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والمهية كذلك نقول فى هذه الطريقة المحوج الى السبب هو وجود
المهية اى صيرورتها بحيث يصير منشأ الحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هى هى ولا يلزم الانفكاك

المذكور طريق آخر المهيات الممكنة والطبايع الكلية تخصصها ليس بحسب ذاتها والا لم يكن كلية اي مفروضا لعموم الكلي في العقل فتخصصها انما يكون بامر زايد عليها عارض لها وعند القوم ان الشي ما لم يتشخص لم يوجد والمحققون على ان التشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان امرا حقيقيا خارجيا او انتزاعيا عقليا لان تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها المفروضة الى الجاعل نسبة واحدة فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن الجاعل والمجعول اذن اولا وبالذات ليس نفس المهية الكلية بل هو مع حيثية التعين او الوجود او ما شئت فسمه لا يقال تخصصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر ماخوذ معها على وجه من الوجوه لانا نقول هذا انما يتمشى ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحوا من انحاء حقيقة الوجود لا المهية فان المهية لما كانت مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته ان كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات تعالى عن ذلك وان لم يكن كذلك فمن البين انه اذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا لم يصر متعينا موجودا في الواقع الا بتعين ما انما كان هو اياه في نفسه ضرورة انه لو بقي حين الوجود على ما كان عليه في حد نفسه لا يتعين عما هو هو في نفسه لم يصر متعينا موجودا ولو بالغير وان تغير فاما بانضمام ضميمة كالوجود واما بكونه بحيث يكون مرتبطا بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعدية ذاتية والاول باطل عندهم والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات طريق آخر القائلون بالجاعلية والمجعولية بين المهيات يلزم عليهم كون الممكنات امورا اعتبارية لكون الوجود امرا اعتباريا عندهم فليس الموثر والمتاثر في سلسلة الممكنات الا نفس مهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزمهم كون المجعولات وخصوصا ما سوى المجعول الاول لوازم المهيات ولوازم المهية عندهم اعتباري محض ليس له تحقق اصلا تامل تنبيه عرشي ان صاحب الاشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الاقدمين من الفلاسفة الاساطين كاغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون على ان الواجب تعالى والعقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذاتها فيمكن حمل ما نقلنا عنه في اعتبارية الوجود وسنذكر ما ذكره في هذا الباب على ان مراده باعتبارية الوجود العام البديهي التصور لا الوجودات الخاصة التي بينها مراتب الانوار والاضواء او اراد باول احتجاجاته على عدم اتصاف المهية بالوجود بامتناع عروض الوجود في الخارج لمهيته مثلا على امتناع قيام افراده بذواتها لكن يشكل هذا في باب الانوار العرضية التي هي وجودات عارضة فان النور حقيقة واحدة بسيطة عنده وليس التفاوت بين افراده الا بالشدة والضعف وغاية كمال النوري الغني الواجبي وغاية نقصه كونه عارضا لشيء آخر سواء كان جوهرا نوريا او جوهرا غاسقا او نقول غرضه المباحثة مع المشائين فانه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يشير الى ما هو الحق منه اشارة خفية كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا يرد عليه في باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجعولية بعضها عن بعض جعلا بسيطا ما يرد على المتاخرين في مجعولية المهيات والطبايع الكلية من لزوم كون الممكنات امورا اعتبارية فان تلك الذوات عنده كالوجودات الخاصة عند المشائين في ان حقايقها شخصية لا يمكن تعقلها الا بالحضور الوجودي والشهود الاشراقي وقد اسلفنا لك ان لكل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها فيمتنع نفوذها وملاحظتها الا بعد ملاحظة ما قبلها فان ارتباطها بالوجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن تعقله غير

مرتبطا

مرتبطا الى جاعله ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الاول بلا انفكاك بينهما لا في الواقع ولا في التصور وليست هي كالماهيات التي يمكن تصورها ما استكنهناها سواء ابتنا على انها يكون تارة في الخارج وتارة في الذهن ومعانيها غير معنى شيء من الوجودين وقيل ارتباطها مع الحق الاول ولا مع شيء من الاشياء الا اجزاؤها التي هي ايضا امور كلية والمفهومات الاضافية لها ايضا وان كانت مرتبطة بغيرها بحسب مهيتها لكن المربوطة والمربوط اليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب مهياتها الى جاعلها ولذلك لا يمكن الحكم على شيء من الماهيات بالوجود الا بعد ملاحظة حيثية اخرى غير ذاتها ومعنى امكانها تساوي نسبتي الوجود والعدم او الصدور واللاصدور اليها او سلب ضرورة نسبتها اليها ومعنى امكان الذوات الوجودية النورية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا ولا مهية اصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن نحو ذاتها بخلاف المهيات الكلية فان معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها اصلا ومناط العلية عند القائلين بالجعل البسيط من الاشراقيين هو كون الشيء وجودا امرها كما في اصطلاح الثولوجيات ونورا محضا على ما هو اصطلاح حكمة الاشراق وان كان الموجد الحقيقي عندهم هو الوجوب الواحدي الذي لا اشد منه والنور الغني الذي لا فقر له اصلا والوجود كما علمت لا يعلم الا بالعلم الحضوري الشهودي وكذا النور لا يدرك كنهه الا بالاضافة الاشراقية والحضور العيني اذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري والادراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة كما اوضحناه في بعض رسايلنا فاذن المعلومات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعللها الجاعلة جعلا بسيطا لا لوازم ذهنية ولم يلزم من كونها مجعولة المهيات جاعلها كونها لوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم المهيات مع قطع النظر عن الوجودين فيكون امورا اعتبارية وانما يلزم ذلك لو لم يكن مهيات عللها انيات صرفة لا يمكن حصولها في الذهن وقد قلنا انها كذلك فقد ظهر ان المهيات والحقايق على ضربين مهية هي عين الانية وهي لا يكون كليا ولا جزئيا بمعنى كونها متشخصا بتشخص زايد على ذاتها بل هي عين التشخص فان الوجود والتشخص شيء واحد عند المعلم الاول وجماعة من اهل التحقيق والثاني ومهية هي غير الانية وهي ما تقبل الشركة والكلية فلوازم الضرب الاول لا يكون الا لوازم خارجية وذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني فانها لا يكون الا امورا اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما ثبت في مقامه وحقية ما ذكرناه لا يظهر الا بعد غور تام وتامل كامل في افق الهم مع فطرة سليمة عن الآفات غير سقيمة بذمايم الصفات ومن الغرايب ايضا ان اكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية في المهيات لم يجوزوا التفاوت في افراد حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك وبالغوا في مناقضة هذا الرأي مع حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم صريحا والتزاما بتقدم مهية العلة على مهية المعلول وقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة والمعلول كلاهما من انواع الجوهر كالعقل الفعال والهيولى مثلا يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول وهم يتحاشون عن ذلك وسيجيء تحقيق التشكيك على وجه يندفع عنه وبه الشكوك انشاء الله تعالى حكمة عرشية فالحق في هذه المسئلة على ما ادى اليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس المهيات لعدم ارتباطها في حدود انفسها بالفاعل وقد بينا ان المعلول من حيث كونه معلولا مرتبط بالعلة بنحو من الارتباط مجهول الكنه سواء كان الوجود ذا مهية ينتفي لانها تعلقها بمهية من المهيات من وجوه الاتفاق

المذكور طريق آخر المهيات الممكنة والطبايع الكلية تتخصصها ليس بحسب ذاتها والا لم تكن كلية اى معروضا
لمفهوم الكلى فى العقل فتخصصها انما يكون بامر زايد عليها عارض لها وعند القوم ان الشئ ما لم يتخصص لم يوجد
والمحققون على ان التشخص بنفس الوجود الخاص سوآء كان امرا حقيقيا خارجيا او انتزاعيا عقليا لان
تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها المفروضة الى الجاعل نسبة واحدة فلم يتخصص بواحد منها
لم يصدر عن الجاعل المجعول اذن اولا وبالذات ليس نفس المهية الكلية بل هو مع حيثية التعين او الوجود او
ماشئت فسمه لانها تتخصص كوجودها بفعل الفاعل لا بامر ما يخصصها على وجه من الوجوه لانا نقول هذا انما
يتمشى ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحوا من انحاء حقيقة الوجود لا المهية فان المهية لما كانت مفهوما كليا
يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته ان كان متعينا موجودا لكان
واجبا بالذات لما مر واذا لم يكن كذالك فمن البين انه اذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا لم يصر متعينا
موجودا فى الواقع الا بتغيير ما عما كان هو اياه فى نفسه ضرورة انه لو بقى حين الوجود على ما كان عليه فى حد
ذاته ولا يتغير عما هو هو فى نفسه لم يصر متعينا موجودا ولو بالغير والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود واما بكونه
بحيث يكون مرتبطا بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذالك بعدية ذاتية والاول باطل عندهم والثانى يلزم منه
انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات طريق آخر القائلون بالجاعلية والمجعولية بين المهيات يلزم عليهم كون
الممكنات امورا اعتبارية لكون الوجود امرا اعتباريا عندهم فليس الموثر والمتاثر فى سلسلة الممكنات الا
نفس مهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزمهم كون المجعولات وخصوصا ما سوى المجعول الاول لوازم
المهيات ولازم المهية عندهم اعتبارى محض ليس له تحقق اصلا تامل تنبيه عرشى ان صاحب الاشراق
ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الاقدمين من الفلاسفة الاساطين كاغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس
وسقراط وافلاطون على ان الواجب تعالى والعقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة
على ذاتها فيمكن حمل ما نقلنا عنه فى اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره فى هذا الباب على ان مراده اعتبارية
الوجود العام البديهى التصور لا الوجودات الخاصة التى بينها مراتب الانوار والاضواء او ان يأول
بعض احتجاجاته على عدم اتصاف المهية بالوجود بامتناع عروض الوجود فى الخارج لمهيته ما لا على امتناع قيام
افراده بذواتها لكن يشكل هذا فى باب الانوار العرضية التى هى وجودات عارضة فان النور حقيقة واحدة
بسيطة عنده ولا يجوز التفاوت بين افراده الا بالشدة والضعف وغايته كالنور الغنى الواجبى وغاية نقصه
كونه عارضا لشئ آخر سوآء كان جوهرا نوريا او جوهرا غاسقا او نقول غرضه المباحثة مع المشائين فانه كثيرا
ما يفعل كذالك ثم يشير الى ما هو الحق منده اشارة خفية كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور
لا يرد عليه فى باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجعولية بعضها عن بعض جعلا بسيطا ما يرد على
المتاخرين فى مجعولية المهيات والطبايع الكلية من لزوم كون الممكنات امورا اعتبارية فان تلك الذوات
عندهم كالوجودات الخاصة عند المشائين فان حقايقها شخصية لا يمكن تعقلها الا بالحضور الوجودى و
الشهود الاشراقى وقد اسلفنا لك ان كل مرتبة من مراتب الوجود كونها فى تلك المرتبة من مقوماتها فيمتنع
نقصها وملاحظتها الا بعد ملاحظة ما قبلها فانه مرتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن تعقله غير

مرتبطا

مرتبطا الى جاعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الاول بلا انفكاك بينهما لا فى الواقع ولا فى التصور وليست
هى كالماهيات التى يمكن تصورها ما سنكه فما سواها بناء على انها يكون تارة فى الخارج وتارة فى الذهن ومعانيها
غير معنى شئ من الوجودين وقبول ارتباطها مع الحق الاول ولا مع شئ من الاشياء الا اجزاؤها التى هى ايضا
امور كلية والمفهومات الاضافية لها ايضا ان كانت مرتبطة بغيرها فبحسب مهيتها الكلى المربوطة والمربوط
اليها فحكم واحد فى عدم كونها مرتبطة بحسب مهياتها الى جاعلها ولذالك لا يمكن الحكم على شئ من الماهيات
بالوجود الا بعد ملاحظة حيثية اخرى غير ذاتها ومعنى امكانها تساوى نسبتى الوجود والعدم او الصدور
واللاصدور اليها او سلب ضرورة نسبتها اليها ومعنى امكان الذوات الوجودية النورية تعلقها بغيرها بحيث
لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا ولا مهية اصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن
نجوم ذاتها بخلاف المهيات الكلية فان معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها اصلا ومناط العلية عند
القائلين بالجعل البسيط من الاشراقيين هو كون الشئ وجوديا كما فى اصطلاح التلويحات ونورا محضا على ما
هو اصطلاح حكمة الاشراق وان كان الموجد الحقيقى عندهم هو الوجود الواحد الذى لا اشد منه
والنور الغنى الذى لا فقر له اصلا والوجود كما علمت لا يعلم الا بالعلم الحضورى الشهودى وكذا النور لا
يدرك كنهه الا بالاضافة الاشراقية والحضور العينى اذ لو علم شئ منه بالعلم الصورى والادراك الذهنى
يلزم انقلاب الحقيقة كما اوضحناه فى بعض رسايلنا فاذن المعلومات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية
لعللها الجاعلة جعلا بسيطا لا لوازم ذهنية ولم يلزم من كونها مجعولة المهيات جاعلها كونها لوازم فى كلا
الوجودين حتى يلزم كونها لوازم المهيات مع قطع النظر عن الوجودين فيكون امورا اعتبارية وانما يلزم
ذلك لو لم يكن مهيات عللها انيات صرفة لا يمكن حصولها فى الذهن وقد قلنا انها كذلك فقد ظهر ان المهيات
والحقايق على ضربين مهية هى عين الانية وهى لا يكون كليا ولا جزئيا بمعنى كونها متشخصا بتشخص زايد على
ذاتها بل هى عين التشخص فان الوجود والتشخص شئ واحد عند المعلم الاول وجماعة من اهل التحقيق والعرفان
ومهية هى غير الانية وهى ما تقبل الشركة والكلية فلوازم الضرب الاول لا يكون الا لوازم خارجية وذوات شخصية
بخلاف لوازم الضرب الثانى فانها لا يكون الا امورا اعتبارية كلية لا وجود لها فى الخارج كما ثبت فى مقامه و
حقية ما ذكرناه لا يظهر الا بعد غور تام وتامل كامل فى اقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات غير سقيمة بذمايم
الصفات ومن الغرايب ايضا ان اكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية فى المهيات لم يجوزوا التفاوت فى افراد حقيقة
واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك وبالغوا فى مناقضة هذا الرأى مع حكمهم باعتبارية الوجود
وقولهم صريحا والتزاما بتقدم مهية العلة على مهية المعلول وقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة والمعلول كلاهما
من انواع الجوهر كالعقل الفعال والهيولى مثلا يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة فى باب الجوهرية اقدم من جوهر
المعلول وهم يتحاشون عن ذالك وسيجيئ تحقيق التشكيك على وجه يذهل عنه وبه التشكك ان شاء الله تعالى
حكمة عرشية فالحق فى هذه المسئلة على ما ادى اليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس المهيات
لعدم ارتباطها فى حدود انفسها بالفاعل وقد بينا ان المعلول من حيث كونه معلولا مرتبط بالعلة نحوا من
الارتباط مجهول الكنه سوآء كان الوجود ذا مهية يقتضى لذاتها تعلقا بمهية من المهيات من نحو الاتفاق

واقل ما يعطى المستحق تحببا
الحب فى الاصل قضاء التعلق
ان كان للمتوقع منهما
وامكن لوقوع القدر ولو
تقدّر كما لو اعطى ما فى الا
دل لواحد سقط الا بعضا
فى الثلث اذ المحتمع منه
لفسكينه نلوا الاولا

المذكور طريق آخر المهيات الممكنة والطبايع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها والا لم يكن كلية اى معروضا
لمفهوم الكلى فى العقل فتشخصها انما يكون بامر زايد عليها عارض لها وعند القوم ان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد
والمحققون على ان التشخص بنفس الوجود الخاص سوآء كان امرا حقيقيا خارجيا او انتزاعيا عقليا لان
تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها المفروضة الى الجاعل نسبة واحدة فالم يتخصص بواحد منها
لم يصدر عن الجاعل فالمجعول اذن اولا وبالذات ليس نفس المهية الكلية بل هو مع حيثية التعين او الوجود او
ما شئت فسمه لا يقتضى تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامرها جو معها على وجه من الوجوه لانا نقول هذا انما
يتمشى ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحوا من انحاء حقيقة الوجود لا المهية فان المهية لما كانت مفهوما كليا
يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته ان كان متعينا موجودا لكان
واجبا بالذات لما مر واذا لم يكن كذالك فمن البين انه اذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا لم يصر متعينا
موجودا فى الواقع الا بتغيير ما عما كان هو اياه فى نفسه ضرورة انه لو بقى حين الوجود على ما كان عليه فى حد
ذاته ولا يتغير عما هو هو فى نفسه لم يصر متعينا موجودا ولو بالغير والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود واما بكونه
بحيث يكون مرتبطا بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذالك بعدية ذاتية والاول بط عندهم والثانى يلزم
انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات طريق آخر القائلون بالجاعلية والمجعولية بين المهيات يلزم عليهم كون
الممكنات امورا اعتبارية لكون الوجود امرا اعتباريا عندهم فليس الموثر والمتاثر فى سلسلة الممكنات الا
نفس مهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزمهم كون المجعولات وخصوصا ما سوى المجعول الاول لوازم
المهيات ولازم المهية عندهم اعتبارى محض ليس له تحقق اصم تامل تنبيه عرشى ان صاحب الاشراق
ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الاقدمين من الفلاسفة الاساطين كاغاثاديمون وابنادقلس وفيثاغورس
وسقراط وافلاطون على ان الواجب تعالى والعقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها وجودها زائدة
على ذاتها فيمكن حمل ما نقلنا عنه فى اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره فى هذا الباب على ان مراده اعتبارية
الوجود العام البديهى التصور لا الوجودات الخاصة التى بعينها من مراتب الانوار والاضواء او ان يأول
احتجاجاته على عدم اتصاف المهية بالوجود بامتناع عروض الوجود فى الخارج لمهيته ملا على امتناع قيام بعض
افراده بذواتها لكن يشكل هذا فى باب الانوار العرضية التى هى وجودات عارضة فان النور حقيقة واحدة
بسيطة عنده والجميل التفاوت بين افراده الا بالشدة والضعف وغاية كمال النورى الغنى الواجبى وغاية نقصه
كونه عارضا لشئ آخر سوآء كان جوهرا نوريا او جوهرا غاسقا او نقول غرضه المباحثة مع المشائين فانه كثيرا
ما يفعل كذالك ثم يشير الى ما هو الحق عنده اشارة خفية كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور
لا يرد عليه فى باب صدور الذوات المتشخصة النورية ومجعولية بعضها عن بعض جعلا بسيطا ما يرد على
المتاخرين فى مجعولية المهيات والطبايع الكلية من لزوم كون الممكنات امورا اعتبارية فان تلك الذوات
عنده كالوجودات الخاصة عند المشائين فان حقايقها تشخصية لا يمكن تعقلها الا بالحضور الوجودى و
الشهود الاشراقى وقد اسلفنا لك ان كل مرتبة من مراتب الوجود كونها فى تلك المرتبة من مقوماتها فيمتنع
تصورها وملاحظتها الا بعد ملاحظة ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن تعقله غير

مرتبط

مرتبط الى علة لجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الاول بلا انفكاك بينهما لا فى الواقع ولا فى التصور وليست
هى كالماهيات التى يمكن تصورها ما سكتة عما سواها بناء على انها يكون تارة فى الخارج وتارة فى الذهن ومعانيها
غير معنى شئ من الوجودين وقبل ارتباطها مع الحق الاول ولا مع شئ من الاشياء الا اجزاؤها التى هى ايضا
امور كلية والمفهومات الاضافية ايضا ان كانت مرتبطة بغيرها فبحسب مهيتها لكن المربوطة والمربوط
اليها فى حكم واحد فى عدم كونها مرتبطة بحسب مهياتها الى جاعلها ولذالك لا يمكن الحكم على شئ من الماهيات
بالوجود الا بعد ملاحظة حيثية اخرى غير ذاتها ومعنى امكانها تساوى نسبتى الوجود والعدم او الصدور
واللاصدور اليها او سلب ضرورتهما اليها ومعنى امكان الذوات الوجودية النورية تعلقها بغيرها بحيث
لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا ولا مهية اصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن
نحو وجودها بخلاف المهيات الكلية فان معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها اصلا ومناط العلية عند
القائلين بالجعل البسيط من الاشراقيين هو كون الشئ وجودا محضا فى اصطلاح التلويحات ونورا محضا على ما
هو اصطلاح حكمة الاشراق وان كان الموجد الحقيقى عندهم هو الوجود الواحدى الذى لا اشد منه
والنور الغنى الذى لا فقر له اصلا والوجود كما علمت لا يعلم الا بالعلم الحضورى الشهودى وكذا النور لا
يدرك كنهه الا بالاضافة الاشراقية والحضور العينى اذ لو علم شئ منه بالعلم الصورى والادراك الذهنى
يلزم انقلاب الحقيقة كما اوضحناه فى بعض رسايلنا فاذن المعلومات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية
لعللها الجاعلة جعلا بسيطا لا لوازم ذهنية ولم يلزم من كونها مجعولة للمهيات جاعلها كونها لوازم فى كلا
الوجودين حتى يلزم كونها لوازم المهيات مع قطع النظر عن الوجودين فيكون امورا اعتبارية وانما يلزم
ذلك لو لم يكن مهيات عللها انيات صرفة لا يمكن حصولها فى الذهن وقد قلنا انها كذلك فقد ظهر ان المهيات
والحقايق على ضربين مهية هى عين الانية وهى لا يكون كليا ولا جزئيا بمعنى كونها متشخصا بتشخص يزيد على
ذاتها بل هى عين التشخص فان الوجود والتشخص شئ واحد عند المعلم الاول وجماعة من اهل التحقيق والعرفان
ومهية هى غير الانية وهى مما تقبل الشركة والكلية فلوازم الضرب الاول لا يكون الا لوازم خارجية وذوات تشخصية
بخلاف لوازم الضرب الثانى فانها لا يكون الا امورا اعتبارية كلية لا وجود لها فى الخارج كما ثبت فى مقامه و
حقية ما ذكرناه لا يظهر الا بعد غور تام وتامل كامل فى اقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات غير سقيمة بذمائم
الصفات ومن الغرايب ايضا ان اكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية فى المهيات لم يجوزوا التفاوت فى افراد حقيقة
واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك وبالغوا فى مناقضة هذا الرأى مع حكمهم باعتبارية الوجود
وقولهم صريحا ان اما تقدم مهية العلة على مهية المعلول وقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة والمعلول كلاهما
من انواع الجوهر كالعقل الفعال والهيولى مثلا يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة فى باب الجوهرية اقدم من جوهر
المعلول وهم يتحاشون عن ذالك وسيجيئ تحقيق التشكيك على وجه يذهل عنه وبه الشكوك ان شاء الله تعالى
حكمة عرشية فالحق فى هذه المسئلة على ما ادى اليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس المهيات
لعدم ارتباطها فى حدود انفسها بالفاعل وقد بينا ان المعلول من حيث كونه معلولا مرتبط بالعلة نحوا من
الارتباط مجهول الكنه سوآء كان الوجود ذا مهية يقتضى لنا انها تعلقا بجهة من المهيات من حيث الافتقار

باملا مع الامكا
وجهاد مع تعدد كما
لو جب عليه شاة
واحد الاتلفه
سقط قطعا وقيل
ان ذلك على سبيل

الى تخلل جعل بين المهية وبينها ولم يكن كذلك فان قلت لم لا يكون الاثر الاول للجاعل اتصاف المهية بالوجود كما هو المشهور من المشائين بالمعنى الذى حقق اعنى متعلق الهيئة التركيبية قلت هذا فاسد من وجهين الاول ان الاثر الفاعل الموجود يجب ان يكون امرا موجودا والاتصاف بالمعنى المذكور فهو امر اعتبارى لا يصلح كونه اثر الجاعل والثانى ان اتصاف شئ بصفة ولم يتفرع على ثبوت تلك الصفة لكن يتفرع على ثبوت الموصوف فثبوت المهية قبل اتصافه بالوجود اما بنفس ذلك الوجود فيلزم تقدم الشئ على نفسه وتحصيل الحاصل او بغيره فننقل الكلام الى الوجود السابق والاتصاف به فيتسلسل نعم لو قيل ان الاثر الصادر عن الجاعل اولا وبالذات امر يجعله العقل المهية وموجودا اعنى مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه لكن بعد التحليل يحكم بان الاثر بالذات هو الوجود دون المهية لعدم تعلقها من حيث هى بشئ خارج عنها فقد انكشف ان الصادر بالذات هو الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية ماخوذة من نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها ومن مرتبة قوامها وتلك النعوت هى المسماة بالذاتيات ثم يضيفها الى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية وهذا معنى ما قال المحقق الطوسى فى كتاب مصارع المصارع وهو ان وجود المعلولات فى نفس الامر متقدم على مهياتها وعند العقل متاخر عنها فلا يرد عليه ما اورده بعضهم من ان تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لانك قد علمت ان المحقق فى نفس الامر اولا وبالذات ليس الا الوجود ثم العقل ينتزع منه المهية فى حد نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية الماخوذة من نفس الوجود فما هو صفة الماهية بالحقيقة هى الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقى فحال الوجود والماهية على قاعدة تنافى التاصل والاعتبارية بعكس حالها عند الجمهور وهذا مما يقضى فيه العجب فاحسن تدبرك ويقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من ان تاثير القدرة فى المهية التى هى بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذى هو نفس الموجود لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا الاتصاف لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد مثلا فنقول هو موجود من الفاعل ولا نقول هو سواد منه او عرض منه انتهى وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقى الموجود بنفسه لا بامر عارض كاضافة المضاف بنفس ذاته لا باضافة اخرى عارضة لها وغيرها من الاشياء وهذا القائل غير قايل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلى شامل للجميع بديهى التصور ولا شك ان الموجود بهذا المعنى ليس اثرا للفاعل لكونه اعتباريا محضا قال بهمنيار فى كتاب التحصيل الفاعل اذا افاد الوجود فانه يجب الوجود وافادة الوجود هى افادة حقيقته لا افادة وجوده فان للوجود حقيقة ومهية ولكل مهية مركبة فلها سبب فى ان يتحقق تلك الحقيقة لا فى حمل تلك الحقيقة عليها مثلا الانسان له سبب فى تحققه وتقومه انسانا واما فى حمل الانسان عليه فلا سبب له ويشبه ان يكون الموجود الذى له علة يجب ان يكون مركبا حتى يصح ان يكون معلولا وايضا لان الموجود المعلول فى ذاته ممكن فيحتاج الى ان يخرج الى الفعل ويتقوم بالعلة ان حقيقته بذاته ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكما انك اذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلثة لا محالة فكذلك اذا تصورت الوجود المعلول تصورت معه العلة انتهى قوله وفيه وجوه من التاييد لما نحن بصدده منها ان اثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير وتاثيره فى المهية

بافاضة

بافاضة الوجود عليها ومنها التنصيص على ان حمل الذات على نفسها ليس بعلة اصلا لا بعلة جاعلة ولا بعلة الوجود ومنها ان وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه واعلم ان المراد من المهية المركبة المهية الامكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت فى حد نفسها بسيطة او مركبة شك ودفع ربما يتوهم متوهم ان الوجود وحده لا يمكن ان يكون معلولا لان الوجود حصة طبيعة واحدة فلو كان تاثير العلة فيه وحده لكانت علته صالحة لكل معلول مثلا سخونة الماء يحتاج فى فيضانه من العلة المفارقة الى شرط ولا دائمة بدوام المبدا المفارق فالمتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون مهيتها لزم ان يتحقق وجود السخونة بتحقق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لان وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقاة الماء لان الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب المعلول ومن هذا يلزم حصول كل شئ وهو بديهى البطلان يدفعه الحس والعيان وانت بعد اتقان الاصول التى سبقت منا لا تفتقر الى زيادة تجشم لازالة امثال هذه الشكوك فتذكر تنبيه احذر يا حبيبى من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف فائدتهم واشاراتهم الى المعانى الدقيقة فان كثيرا من الناس لما سمع قولهم ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم المراد ظن انهم يقولون انها مستغنية عن الجعل والتاثير راسا وليس الامر كما توهموه وانما قالت الحكماء هذا القول لانك لما تاملت الوجودات وتصفحت احوالها وجدتها معان الوجودات وموصوفات وملزومات والمعانى الكلية والمفهومات الذهنية كلها صفات ولوازم وعرفت ان علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة ومن اجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التى هى ذاتيات او عرضيات ولما اختلاف تلك الصفات فهى لنفس اختلاف ذواتها ووجوداتها التى هى مختلفة المراتب كمالا ونقصا وشدة وضعفا وسبقا ولحوقا لان البارى تعالى ابدعها مختلفة باعيانها لا لعلة فيها بل لنفسها مثال ذلك ان اختلاف حال الاسود والابيض من اجل اختلاف السواد والبياض واختلاف السواد والبياض لذاتيهما لا بعلة اخرى فمن ظن ان السواد والبياض فى كونهما مختلفين لهما علة اخرى تمادى الى غير النهاية فالسواد والبياض مختلفان بانفسهما لا لصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين هى مبدا وجودهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلا ليس بجعل ولا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتاضوا بالعلوم الفلسفية ومما يزيد ذلك بيانا ويقوى بصيرة توضيحه تلويح المعلول يجب ان يكون مناسبا للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته فالفايض عنه يجب ان يكون وجود الاشياء لا مهيتها الكلية لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى قال الشيخ الرئيس فى بعض رسائله الحق الاول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو كان ذلك فى ذاته تاثير الغير لوجب ان يكون فى ذاته المتعالية قبول تاثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجل ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب فبالحقيقة لا حجاب الا فى المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف والنقص وليس تجليه الا حقيقة ذاته اذ لا معنى له بذاته فى ذاته الا ما هو صريح ذاته كما اوضحه الالهيون فذاته متجل لهم ولذا سماه الفلاسفة صورة فاول قابل لتجليه هو الملك الالهى الموسوم بالعقل الكلى فان جوهره يقبل تجليه نحو قبول الصورة الواقعة فى المرآة لتجلى الشخص الذى هو مثاله ويقرب من هذا المعنى قيل ان العقل الفعال مثاله فان ان يقال مثل وذلك هو اله الواجب الحق فان كل منفعل عن فاعل فانما ينفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك

بين بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل فى جسم من الاجسام بان يضع فيه مثالها وهو التسخن وكذا سائر القوى
من الكيفيات ثم النفس الناطقة انما تفعل فى نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها وهى الصورة العقلية المجردة
والسيف انما يفعل فى الجسم مثاله وهو شكله والمسن انما يمد السكين بان يضع فى جوانب حده مثال ما ماسته وهو
استواء الاجزاء وملاستها انتهى كلامه وقال بعض العرفاء ان كل معلول فهو مركب فى طبعه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل
ويحاكيه وجهة بها يباينه ويناقيه اذ لو كان بكله من نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا ولو كان
بكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال ايضا ان يكون صادرا منه لان نقيض الشيء لا يكون صادرا عنه فكان ظلمة
محضا والجهة الاولى النورانية يسمى وجودا والجهة الاخرى الظلمانية هى المسماة مهية وهى غير صادرة من الفاعل لانها
الجهة التى تثبت بها المباينة مع الفاعل فهى جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ولا ينبعث من الشيء ما ليس عنده ولو كانت
منبعثة عن الفاعل كانت هى جهة الموافقة فاحتاجت الى جهة اخرى للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه
من حيث ما فيه من النورية ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة فكان الجهة الظلمانية فى الظل ليست
فائضة من النور ولا هى من النور لانها نقصان النور ومن اجل ذلك وقع المباينة فكيف يكون فكذلك الجهة المسماة
مهية فى المعلول فثبت صحة قول من قال المهية غير مجعولة ولا فائضة من العلة فان المهية ليست الا به الشيء شيئا
بها هو هو مما ينحى غيره من الفاعل ومن كل شيء وهى الجهة الظلمانية المشار اليها التى تنزل فى البسائط منزلة المادة
فى الاجسام وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب فى البسائط الشيخ الرئيس فى الهيات الشفاء حيث قال والذى يجب
وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذى له باعتبار ذاته فانه غير الذى له من غيره وهو حاصل الهوية
منهما جميعا فى الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد
الحقيقى وما عداه زوج تركيبى انتهى فالذى له باعتبار ذاته هو مهيته والذى له من غيره هو وجوده وهويته
منتظمة من جانبى الجهتين انتظام الجسم من الهيولى والصورة ولهذا اسند القوة والامكان الى الماهية اسنادا
الى المادة وان كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من الهيولى فرق وكذا بين معنى الامكان فى الموضعين كما
ستطلع عليه ان شاء الله ثم لا يختلجن فى وهمك انهم لما اخرجوا المهية عن حيز الجعل فقد الحقوها بواجب الوجود
وجعلوها اليه فى الاستغناء عن العلة لان الماهية انما كانت غير مجعولة لا لانها دون الجعل لان الجعل يقتضى تحصيلا
ما وهى فى انها مهية لا تحصل لها اصلا الا ترى انها متى تحصلت بوجه من الوجوه ولو بانها غير متحصلة كانت
مربوطة الى العلة لان الممكن متعلق بالعلة وجودا وعدما وواجب الوجود انما كان غير مجعول لانه فوق الجعل
من فرط التحصيل والصمدية وكيف يلحق ما هو غير مجعول لان الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لانه فوق الجعل
من فرط التحصيل والصمدية وكيف يلحق ها ما هو غير مجعول لان الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لانه فوق الجعل
فافهم ولقد اصاب الامام الرازى حيث قال ان القول بكون المهيات غير مجعولة من فروع مسئلة الماهية
المطلقة وانها فى انفسها غير موجودة ولا معدومة ومنه تفريع احتياج الماهية والطبايع الكلية الى اجزائها كا
لجنس والفصل او كالمادة والصورة احتياج تقويمى بحسب تقررها من حيث هى وبحسب قوامها وجودا
واحتياجها الى فاعلها وغايتها احتياج صدورى فالاوليان علتان للمهية سواء كان مطلقا او بحسب نحو
من الوجود والاخريان علتان لوجودها فاذا نسبة العلية والمعلولية بمعنى الاصدار والصدور الى المجعول

لانفع

لا نفع باعتبار الوجود معها فلان نسبتها بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس المهية فانها تصح مع قطع النظر
عن اعتبار الوجود والعدم معها ومن هذين القبيلين موقع التصديق وموقع التصور بحسب الطرف العلمى
ثم اعلم انه قد ذكر الشيخ فى الشفاء فى اول فصل موضوع المنطق ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد
الى تصديق بشيء فان ذلك المعنى ليس حكم بوجوده وعدمه حكما واحدا فى ايقاع ذلك التصديق لانه موقع التصديق
علة التصديق وليس يجوز ان يكون شيء بحاله علة لشيء فى حالتى عدمه ووجوده فلا يقع فى المفرد كفاية من غير
تحصيل وجوده او عدمه فى ذاته او فى حالة له واما التصور فانه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد واعترض عليه العلامة
الدوانى بقوله فيه بحث اما اولا فلانه منقوض بافادته التصور فان المقدمات جارية فيها واما ثانيا فلانا
نقول هذا المفرد لوجوده الذهنى ربما يفيد التصديق بسبب وجوده فى الذهن من غير ان يصدق بوجوده فى الذهن
من غير ان يصدق بوجوده فى الذهن كما فى افادته التصور نفسه نظرا انما ذكره مغالطة ومثل هذا الشرح من
مثله هذا كلامه فى رسالته المسمى بانموذج العلوم وقد علم مما ذكرنا الفرق بين الكاسبين من ان احتياج المطلوب
التصديقى الى مباديه وتقومه بها بحسب الصدور والوجود لا بحسب المفهوم والتصور اذ المطلب التصديقى
النظرى مما يتصور اولا قبل اقامة الحجة عليها من دون تصور مباديه والتصديق بها بوجه من الوجوه ثم تحصل
النفس بعد تصوره المبادى التصديقية وينتقل منها اليه ثانيا بحسب التصديق فكانها كالعلل الفاعلية
لوجود الماهية فى نفسها او لوجود صفة من صفاتها ويؤيد هذا ما قاله بهمنيار ان نسبة اوائل الاوليات الى
جميع النظريات نسبة فاعل الكل الى الموجودات واما المطلب التصورى وخصوصا الحدى فاحتياجه الى مباديه
القريبة والبعيدة احتياج ذاتى وتقومه بها تقوم بحسب المفهوم والماهية لا بحسب الصدور والتحقق كاجزاء
الحد بالنسبة الى المحدود فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق وموقع التصور واندفع المنقض وكذا النقض
ايضا باد فى تامل وتدبر **فصل** فى ان الوجود هل يجوز ان يشتد او يضعف ام لا كلامنا فى الاشتداد والتضعف
حركة فى الكيف كما ان كلا من التزايد والتنقص حركة فى الكم ومعنى وقوع الحركة فى مقولة هو ان يكون للموضوع فى
كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذى يكون له فى آن آخر مخالفة نوعية او
صنفية او غيرهما وربما يعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة فى نفسها وهو فاسد لان معنى التسود
مثلا ليس ان سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقى للحركة هو السواد نفس السواد كيف وذات الاول فى
نفسها ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا يتاتى لاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليها شيء
آخر فان الذى ينضم اليه ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد فى سواديته بل حدثت فيه صفة اخرى وان كان
الذى ينضم اليه سوادا آخر فيحصل سوادان فى محل واحد بلا امتياز بينهما فى الحقيقة او المحل والزمان وهو محال
واتحاد الاثنين من السواد ايضا غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا وحصل غيرهما
او انتفى احدهما وحصل الآخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول
عن الموضوع وحصول سواد آخر اشد منه فى ذلك الموضوع مع بقائه فى الحالين وعليه القياس فى التضعف لما
تحقق هذا فنقول انه لا حركة فى الوجود اما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقا وتكثره بتكثر موضوعاته
فقط فواضح لا يحتاج الى بيان واما على ما اخترناه فلما علمت سابقا ان الوجود ليس عرضا قائما بالمهية بل هو

نفس وجود الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع فی نفس الامر فكيف يسوغ تبدله مع بقاء ما هو عينه جعلا
وحصلا تحقيقا اللهم الا باعتبار بعض الملاحظات العقلية وايضا يلزم من الحركة فی الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل
ما دام كونه متحركا لان المتحرك ليس له تلبس فی ابعاض من زمان الحركة وآناته بما فيه الحركة فليس يمكن ان يعرف الشيئ
فيما لا يتقوم هو الا به كالوجود والصورة الجوهرية وفوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه ان شاء الله وهم وتنبيه
ربما يتوهم انه لو كان معنی وقوع الحركة فی شيئ ما ذكر لزم ان لا يتحقق حركة فی مقولة لان الانتقال من فرد مما فيه
الحركة الی آخر انما يتصور اذا كان للافراد وجود بالفعل وليس كذالك والا لزم تتالی الآنات وانحصار ما لا يتناهی
من الموجودات المترتبة بين حاصرين فيزاح بان تلك الافراد وان لم يكن موجودة ومتميزة بالفعل لكنها موجودة
بالقوة القريبة من الفعل بمعنی ان ای آن فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه
ورد هذا بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الاينی فی زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمی كم بالفعل وهو باطل
بالضرورة واجاب عنه العلامة الدوانی بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك
التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروری هو ان الجسم لا يخلو من تلك الاعراض والتوسط
فيها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضی خلافه هذا كلامه ولا يخفی
ما فيه فان المتحرك فی الاين مما احاط به جسم فی كل زمان حركته فبالضرورة له اين بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو محال
وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع فی وقت اصلا فالحق فی المقام ان افراد
المقولة التی يقع فيها الحركة ليست منحصرة فی الافراد الآنية بل لها افراد آنية هی بعينها افراد السكون وافراد زمانية
تدريجية الوجود منطبقة علی الحركة بمعنی القطع بل هی هی بعينها كما رآه بعضهم فيكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية
علی اتصالها فرد واحد زمانی متصل غير قار ذو هوية متكممة اتصالية مشتمل لجميع الحدود المفروضة فی الآنات
نسبتها اليه نسبة النقط المفروضة الی الخط فالفرد الزمانی من المقولة حاصل للمتحرك بالفعل من حدوده فرضا
واما الافراد الآنية والزمانية التی هی حدود ذالك الفرد وابعاضه فی حصولها بمجرد الفرض فاذن لا يلزم
خلو الجسم من المقولة المتحرك فيها ولا تتالی الآنات او الآنيات ولا انحصار ما لا يتناهی بين حاصرين
اذ لا يوجد فرد واحد آنی بالفعل حال الحركة فضلا من تتالی الآنيات وكونها غير متناهية وليس للشان
ونقول فلنكشف فی اشتداد الماهية فی الوجود وتضعفه هذه المرتبة بعد قوام الموضوع وثباته لان استمرار موضوع
الحركة شرط للحركة والفرد الزمانی من الشيئ لا استمرار له اصلا الا فی زمان وجوده ولا فی غير ذالك الزمان
وزيادة التوضيح موكول الی تحقيق مباحث الحركة والزمان ان شاء الله تعالی **فصل** فی الشدة والضعف
لعلك كنت مقروع السمع فی طبقات العلوم ان كل متمايزين فی الوجود او العقل فتمايزهما وافتراقهما اما
بتمام ماهيتهما من دون اشتراك ما جوهری بينهما او بشيئ من سنخ الماهية بعد اشتراك طبيعة ما جوهرية
بينهما فالمشترك جنس والمميز فصول ومحصلات لطبايع نوعية والتركيب تركيب اتحادی او بامور عرضية
بعد اتفاقهما فی تمام الحقيقة المشتركة والمتحصل افراد صنفية او شخصية والتركيب تركيب افتراقی ولا احد
مما تفطنت هناك بقسم رابع ذهب اليه فلاسفة الاشراق بتقدمه الحصر وهو ان الافتراق ربما لا يكون بتمام
الماهية ولا بصفة منها ولا بلواحق زائدة عليها بل بالكمال فی نفس الماهية بما هی هی والنقص فيها بان يكون نفس

المهية

المهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالعرض بالقياس الی مراتب نفسها وراء ما لها من العرض
بالقياس الی افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق وهذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فا
حتج اتباع المشائين علی بطلانه بان الاكمل ان لم يكن مشتملا علی شيئ ليس فی الانقص فلا افتراق بينهما وان اشتمل علی
شيئ كذا فهو اما معتبر فی سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما واما زائد عليها فلا يكون الا فصلا مقوما او عرضيا زائدا
وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردی جدا بل هو مصادرة علی المطلوب الاول اذ الكلام فی ان
التفاوت قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين شيئين لا بما يزيد عليه وايضا الاختلاف بين السوادين مثلا
اذا كان بفصل فالفصل الذی يميز احدهما عن الآخر ليس بمقوم لحقيقة السواد والا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم له
مقسم للسواد المشترك بينهما الذی هو جنس لهما علی هذا التقدير ولا شك ان الفصل بحسب عرضی لمهية الجنس ومفهومه
خارج عنها فحاله بالقياس الی مهية الجنس كحال ساير العرضيات فاذا كان الاشتداد والتمامية فی السواد من جهة
الفصل الذی معناه غير معنی السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد عرض فيه اجابوا عن ذلك بان الذی يقال
بالتفاوت علی الافراد هو العرضی المحمول كالاسود علی معروضات مبدا الاشتقاق كالسواد مثلا لاجل اشتمال بعضها
علی فرد من افراد المبدا له تمامية فی حد فرديته الغير المشتركة وبعض آخر علی فرد منها ليس كذلك ايضا بحسب نفس
هويته مع عدم التفاوت بين افراد المبدا بالقياس الی المفهوم المشترك بينها فطبيعة السواد علی التواطؤ الصرف فی
افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا وانما المشكك مفهوم الاسود علی معروضی الفردين المختلفين شدة وضعفا فی
حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد وان كانت معينها بحسب ملاحظة العقل غير مهية السواد الذی هو الجنس
لكنها مما يصدق عليها معنی السواد الجنسی فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا فی غير معنی السواد وانت
تعلم ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل فی السوادية ولا اختلاف حمل السواد عليهما
عليهما بل التفاوت انما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذی
بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق المشتق علی المعروضين فليكن ذالك الاختلاف مقتضيا لاختلاف صدق
المبدا علی الفردين بل هذا اقرب ومن حججهم فی هذا الباب ان ذات الشيئ ان كانت هی الكاملة فالناقص والمتوسط
ليسا نفس الذات وكذا ان كانت كلا من الناقص والمتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها فهذا غير وجه
فی الحقيقة النوعية فان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت انما هی الوحدة العددية واما الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول
الحقيقة النوعية هی الجامعة للحدود الثلثة للزايد والناقص والمتوسط فان قلت الكلی الطبيعی موجود عندهم فی الخارج
فالامر المشترك بين المراتب الثلث موجود فی الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك له انما هو الذهن فالباقی عندنا بعد
بعد تجريده عن الزوايد والمخصصات هو مطابق للكامل او لغيره من الناقص والمتوسط وعلی ای تقدير فلا يكون
مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقی من المراتب مستندة الی امر خارج عن الطبيعة
المشتركة فيلزم خرق الفرض قلت الكلی الطبيعی علی ما تصورته انما يتحقق فی المتواطی من الذاتيات فان المهية التی
اذا جردت عن الزوايد يكون متفقة فی جميع الافراد غير متفاوتة فيها تنحصر فی المتواطيات والمشكك ليس من
هذا القبيل بل كل مرتبة توجد منه فی الخارج فی ضمن شخص واشخاص متعددة لو امكن وجودها فی العقل فهی بحيث
اذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها فی الذهن وكذا حال مرتبة اخری له ايضا تلك المراتب

الملونة من الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التامية والنقص بمنزلة واحدة فلا نعرض لواحد منها
الكلية بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب ثم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الابهام وهو
الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها ورآء الابهام الناشى فيه عن الاختلاف في الافراد بحسب صوياتها
تنبيه تفصيلى ضابط الاختلاف التشكيكى على انحائها سواء يختلف قول الطبيعة المرسلة على افرادها بالاولوية
او الاقدمية او الاتمية الجامعة للاشدية والاعظمية والاكثرية والخلاف بين شيعة الاقدمين واصحاب المعلم
الاول من المشائين في اربع مقدمات الاول ان الذات او الذاتى بالقياس الى افراده ايمتنع ان يكون متفاوتا بشيء
من انحاء التشكيك سواء كان بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتاخر او بالكمال والنقص لم يكن فيهما ذلك اصلا
ومن المتاخرين من ادعى البداهة واتفاق الجميع في نفى التشكيك بالاولين في الذاتيات وهو مستبعد جدا وقد نقل
عن ان الانوار الجوهرية النورية عند حكماء الفرس والاقدمين بعضها علة لبعض بحسب حقيقتها الجوهرية
البسيطة عندهم والثانى ان التشكيك بالاشدية والاضعفية يوجب الاختلاف النوعى بين افراده فيه الاختلاف
ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتية ام لا بل يجوز الاتفاق النوعى بين البعض وان لم يجز بين الجميع والثالث
ان التفاوت بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكم اهما ضربان مختلفان من التشكيك ام ضرب واحد منه وان لم يسم باسم
واحد من اسامى التفضيل وادوات المبالغة والرابع ان الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص اينحصر في
الكم والكيف ام يتحقق في غيرها مثل الجوهر فالمشاؤون ذهبوا الى اول النقيضين المذكورين في كل من هذه المقامات
الاربعة والرواقيون الى الآخر منهما في الجميع فلنذكر القول في كل منها اما المقام الاول فنقول انك لما تيقنت ان
الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل وهى في جميع الاشياء بمعنى واحد وافرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات
بالذوات ولا بالهويات التى هى عين الذات وقد مر ايضا ان الجاعلية والمجعولية لا يتحقق الا في الوجودات حق
المهيات الكلية فاحكم بان افرادها المتعينة بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات
والمهية مختلفة بانحاء الاختلافات التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر والقوة والضعف
ومما ينبه على ذلك ان اجزاء الزمان متشابهة المهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بما هو خارج عن بنيتها
ومما احتج به شيخ الاشراق في اثبات هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات وهو ان المقدار التام والناقص
ما زاد احدهما على الآخر بعرض ولا فصل مقسم للمقدار فانه عرضى ايضا لما يقسمه فالتفاوت في المقادير بنفس
المقدار فليس الزائد خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين
بالطول والقصر الا بكمالية الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والناقص فانهما اشتركا في السوادية وما
افترقا في امر خارج عن السوادية فصلا كان او غيره فان التفاوت في نفس السوادية واعترض عليه بان طبيعة المقدار
في المقدار بين الزائد والناقص على شاكلة واحدة والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق وان كان فيه
فان ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لانه بنفس المقدارية المختصة بكل منهما في حد فردية بحسب
اختلافهما في التمادى على ابعاد محدودة الى حدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها من جهة
استعدادات المادة وانفعالاتها المختلفة فكل من الطويل والقصير الخطيين اذا لوحظ من حيث طبيعة الخط كان
كل منهما بطول الحقيقيا بعينها في اخرى انه بعد واحد ولا تفاضل بينهما في هذا المعنى تفاضل اصلا واذا لوحظ مقيسا

ملاحظ

الى الآخر كان الازيد منهما طويلا اضافيا يفضل على الآخر بحسب خصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطيغورياس
الشفاء ولست اعنى ان كمية لا يكون ازيد من كمية وانقص بل ان كمية لا يكون اشد وايضا زيد في انها كمية من
اخرى مشاركة لها وان كان من حيث المعنى الاضافى ازيد منه اعنى الطول الاضافى انتهى فالطول الحق لا يقبل الاكثر
والانقص بل الطول المضاف وكذا الحكم العدد وقال ايضا فيه اعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير
بالاضافة عرض في العدد وكذا طبيعة السواد والحرارة ايضا في السوادات والحرارات على نسق واحد انما
الاختلاف بحسب خصوصيات الافراد لا بنفس جوهر الماهية المشتركة وحدها كما قال ايضا السواد
الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل الذى هو سواد بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس الى آخر وكل ما يفرض
من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه بل انما عند ما يؤخذ بالقياس فلذلك كان تقابل الطرفين
يعم الاوساط ولا يزداد بذلك اقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقى بغاية الخلاف فمعنى الاشدية
والازيدية يرجع عند هؤلاء الى كون احد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الآخر
مع زيادة لا ازدياد طبيعة العام بعينها في بعض الافراد ولا بالكثرة ظهور آثار الكلى في بعض الافراد كما زعم
بعضهم والا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشدة والضعف كالانسان مثلا لاختلاف افرادها في استتباع
الآثار كثرة وقلة قالوا ثم مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين على معروضيهما
كما مر فيؤول بالحقيقة الى الاولوية والحاصل انه لا يتحقق عندهم في السوادين ما فيه الاختلاف بينهما بل يتحقق
في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله المنوع له بل انما يوجد بين الجسمين المشكل بالسواد والضعيف السواد
ما فيه الاختلاف وهو مفهوم الاسود فان احدهما اولى في حمل ما يطلق عليه السواد والآخر اقل حظا منه
وعلى هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الالهى في المطارحات بقوله وهؤلاء هم الذين يقولون ان السواد الاشد
يباين عن السواد الانقص بفصل واذا كان السواد له فصل مقسم فيكون جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض
الجنس واقع بالتشكيك وقالوا الاشيء من الاجناس واقع بالتشكيك ~~فقالوا لا شيء من الاجناس~~ انتهى واما المقام
الثانى فالحق فيه ما ذهب اليه الرواقيون من الاقدمين وغيرهم لما ذكرنا ايضا في حقيقة الوجود من انها ليست
ذات افراد متخالفة بالفصول مع ان بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التى لا تزيد
على مرتبتها في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهيولى والعدد وامثالها من ضعفاء الوجود وايضا
ان المشائين قد اثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعفها بمعنى حركة الموضوع الجسمانى في مراتب الكيفيات كالحرارة
والسوادات وغيرهما ومن المحقق عندهم ان الحركة الواحدة امر شخصى له هوية اتصالية من مبدأ المسافة الى
منتهاها وابعاض المتصل الواحد وحدودها ايضا متحدة بحسب المهية النوعية وقد ادعوا بداهة هذه الدعوى
في ابطال رأى ذى مقراطيس في مبادى الاجسام فيلزم من ذلك ان يكون مراتب الشديد والضعيف
من السواد في تسود الجسم متحدة في المهية النوعية ولا استحالة في ان السلوك الاشتدادى يتادى الى شيء
يخالف المسلوك فيه بحسب الحقيقة ولكن ليس حصولها من جهة كونه مما فيه السلوك بل من جهة كونه مما اليه
او منه السلوك وان كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة
حاكمة بان الحمرة ليست بسواد ضعيف او بياض ضعيف ولها ايضا مراتب شديدة وضعيفة واما المقام

المقام

الثالث ان الشدة والضعف قد يعنى بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه ادوات المبالغة وان كان موضوعهما
الاصلى بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل الى هذا المعنى ففى العرف لا يقال ان خط كذا اشد خطية من كذا خط
كما يقال سواد كذا اشد سوادية من سواد كذا وكذا لا يقال هذا اخط من ذاك كما يقال هذا اسود من ذاك فمن
نظر الى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بان الشدة والضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون
غيرها والكميات انما تقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة لا غير ولا خفاء فى ان التعويل على
مجرد اللفظ واطلاق اهل العرف قبيح من ارباب العلوم العقلية وليس من دأب الحكيم اقتناص الحقايق
من العرفيات اللسانية مع ان هذا القياس العرفى فاسد فى نفسه فانه وان لم يطلق فى العرف ان خط
كذا اشد خطية لكنه يقال انه اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول مفهوم الخط فالشدة هى الشدة
فى الخط وكذا يطلق ان هذا الخط اطول من ذاك او اكبر منه مع ان المطلق يسلم ان الخط نفس المقدار
وكذا فى الكم المنفصل معتمدا فى نفى الاشدية عنها على انه لا يقال فى العرف عدد كذا اشد عددية
من كذا ومع ذلك فقد اعترفوا بانه يصح ان يقال عدد كذا اكثر من عدد كذا والكثرة والعدد شئ
واحد فالشدة شئ فى العدد وعلى ذلك فقس حال التضعيف فيهما وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة ان
الشدة لها حد تقف عنده بخلاف الزيادة المقدارية او العددية فان الطول لا ينتهى الى حد لا يمكن تصور
ما هو اطول منه وكذا العدد واما السواد والحرارة وما يجرى مجريهما فينتهى الى ما لا يتصور ما هو اشد منه
وجودا ولا المنع من ان الكيفيات تنتهى الى حد لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الامر وان كان الذى فى الوجود
لا يكون الا متناهيا منه حد ليس فى الوجود ما هو اشد منه وهكذا الطول والكثرة من غير فرق وثانيا بان
هذا على تقدير التسليم مما لا تاثير له فى بيان الفرق بينهما بان كلا منهما نحو آخر من اقسام التشكيك بحسب القسمة
الاولية ومن هذا القبيل ما قالوا فى الفرق بينهما ان الزايد والناقص انما يتحقق فيما صح اليه الاشارة الى حد المساواة
المساواة وزايد او الى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواة وبعض زايد والاشد والاضعف ليس من هذا
القبيل فعلى تقدير المسامحة يقال لهم ان العدد متقوم الحقيقة من الوحدات دون الاعداد وكل مرتبة من بعد
نوع بسيط غير مركب من الاعداد الاخر فالاربعة لا يتقوم بالثلثة ولا الثلثة بالاثنين وانا فصل فى العقل
تبطل صورته وتحصل صورة اخرى فالتفاوت الذى يتصور بين الثلثة والاربعة فباى جزء من الاربعة
يقع المساواة وباى منها المفاوتة وكيف يتاتى تعيين قدر به التساوى وآخر به التفاوت واخر به التفاوت
فى الانواع البسيطة وايضا قالوا الكيفى والمقدارى والعددى يستحق اسامى مختلفة بحسب مواضعها
المختلفة فان ما به الفضل فى الكم المقدارى بعض موضوع هو من هويته كامل منه متحد الحقيقة مع
هوية ناقصة ومع مساويها من تلك ولذلك يتصور بينهما الاتحاد فى الوجود وفى الكم العددى
بعض من هوية تامة متباينة الماهية والوجود لهوية ناقصة ولمساويها من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد فى
الوجود وفى الكيف نفس هوية فاضلة بما هى تلك الهوية الفاضلة لا لشئ موهوم منها او موجود
فيها بل بكلية ذاتها الخاصة وهذا انما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل والناقص طبيعة
جنسية ويكون كل منهما متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها ووجودها حتى يكون واحد منهما بنفس

حقيقة

حقيقة المنفصلة وكليته ذاته الخاصة اتم واشد من الآخر لا بجزء ما به التباين فى الوجود او الوهم للجزء الآخر فقد
استوضحت مناط الشدة والضعف تباين الحقيقة النوعية وكذلك الكثرة والقلة مع ما ذكر من الفرق
بخلاف الزيادة والنقصان فانهما من توابع اختلاف التشخصات وتفاوت الهويات فيقال لهم انا نسامح فى
مثل هذه الاشياء ونمكن لهم فى موضع الاصطلاح فلهم ان يصطلحوا على الكمال والنقص فى الكم المقدارى
بالزيادة والنقصان وفى العددى بالقلة والكثرة وفى ما سواهما من الكيف بالشدة والضعف الا ان هيهنا
جامعا بين الجميع وهو التمامية فى نفس المعنى المتفاضل فيه والنقص فيها واما المقام الرابع فاعلم ان
الحكماء المتقدمين مثل انبادقلس وافلاطون ومن بعدهما حكموا بان جواهر هذا العالم الادنى اظلال لجواهر
العالم الاعلى وارادوا بذلك انها معلولة لتلك اذ المعلول كظل لما هو علته والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية
المعلول كما علمت من قاعدة الجعل ومن ان الوجود عين الحقايق الخارجية على ما قررناه فتقدم العلة على المعلول
بجميعتها الحقيقية والجوهرية اشارة الى كاليه فى القوام والاستقلال فاذا استفيدت جوهرية المعلول من
جوهرية العلة فكيف يساويها فى الجوهرية بل لا بد وان يكون جوهرية العلة اتم من جوهرية المعلول ولا معنى
للشدة الا ذلك فبعض الجواهر اشد جوهرية من بعض من حيث المعنى سواء اطلقت عليه صيغة المبالغة
ام لا اذ الحقايق لا يقتنص من الاطلاقات الى فيه هذا هو المراد مما اشار اليه الشيخ الالهى فى التلويحات بقوله
ان الحكماء المتقدمين قاطبة على ان جواهر هذا العالم كظل للعالم الاعلى كيف ساوتها فى الجوهرية ثم
اورد بعد ذلك على نفسه سوالا وهو قوله ان الاولوية والاشدية يقال فيما بين ضدين يعنى بناء
ان الجوهر لا ضد له فلا يقال ان منه ما هو اولى ولا ان منه ما هو اشد واجاب عنه بقوله الوجود الواجبى
والعلى اتم من الوجود الممكنى والمعلولى واشد اذ لا اعنى بالشدة القدرة على الممانعة ونحوها بل انه اتم وا
ولا تعاقب لها على موضوع واحد ولا ضدية ولا سلوك ثم قال فى حكمة الاشراق قد حدّوا الحيوان بانه جسم ذى
نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذى نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية
فيه اتم فيكون هو حيوانية الانسان مثلا اتم من حيوانية البعوضة مثلا فبمجرد ان لا يطلق فى العرف ان هذا
اتم حيوانية من ذاك لا ينكر انه اتم منه في ذلك وقولهم لا يقال ان هذا اتم او اشد ماثبته من ذاك ونحوها كلها بناء على
التجوزات العرفية انتهى فان قلت ليس فصل الحيوان هو الاحساس والتحريك بالفعل بل هما من الاثار والخواص
العارضة وانما الفصل مبدأهما وهما استيسر له من الالات والهيات ودفع العوايق وازالة الموانع فاما
الذى للفاعل فغير مختلف وكذا ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم بقائها احيانا بل القوة عليها حين عدم
القواسر قلت نعم ولكن هذه امارات الفصول اقيمت مقامها ولانها امور منبعثة عن ذوات تلك القوى
التى هى الفصول الحقيقية ولذلك يؤخذ فى حدودها كما يؤخذ النبات فى حد النباتى زيادة تلك الاثار
دليل شدة القوى وقلتها دليل ضعفها وتحقيق ذلك ان الحدود قد يكون بحسب الذات فى نفسه نفسها
وقد يكون بحسب نسبتها الى امر وقد يكون بحسبهما جميعا ولكن بالاعتبارين فتحديد الملك والبناء من حيث
حقيقتهما شئ ومن حيث كونهما مضافين الى شئ شئ آخر فيوخذ المملكة والبانى فى حديهما بالاعتبار الثانى
لا بالاعتبار الاول وكل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر وكذا البدن وقد يوخذ فى تحديد النفس

لامن حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري فان كانت الذاتية والنفسية مما يتصور بينهما التغاير
والمفارقة كالنفوس المجردة يخالف الحد من جهة الماهية والذات الحد من جهة الفعل والتحريك وان لم يكن كذلك بل
يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كبعض القوى والنفوس حيث ان حقيقتها في انفسها عين كونها محركة لشيء
او متعلقة بشيء فالحدان متحدان فيها من غير اختلاف ولابد في تعريفها من اخذ ما تعلقت هي به على اي وجه كان
وكما ان كثرة الافاعيل البنائية مثلا يستدعي كون البناء في كونه بناء شديدا كاملا فكذلك كثرة الافاعيل التدبيرية يوجب
كون النفس في نفسيتها اي تدبيرها اشد ية كاملة اذا تمهد هذا فنقول لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذوات
والافاعيل بمعنى ان وجوداتها في انفسها وجوداتها التعلقية باعيانها بلا مفارقة ذهنا وخارجا فيكون حد كل واحد
منها بحسب احد الاعتبارين بعينه حدها بحسب الاعتبار الآخر اذ لا مغايرة بين الاعتبارين وانهم اعترفوا بان الا
يجب اخذها في حد وحد القوى لما ذكرناه وقد علم ان كثرة الافاعيل مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة
فاعلة فتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناها ومعلوم ان هذه القوى بعينها مبادي فصول ذاتية لحقايق
لحقايق الاجسام الطبيعية المختلفة بالقوى والصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع فالتفاوت فيها بالكمال
والنقص في نحو الذات يوجب التفاوت في الاجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما اردناه بحث وتعقيب
ومن الابحاث التي اوردها اصحاب المعلم الاول على انفسهم انكم قلتم الجوهر جنس والجنس لا يقع على انواعه
بالتشكيك بوجه من الوجوه وقاعدتكم هذه ينتقض بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها البعض وسببية
الهيولى والصورة للجسم وسببية الاب للابن مع ان الجوهر جنس للجميع وكذا ينتقض بتقدم بعض افراد الكم على بعض
آخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها واجابوا عن ذلك بان التقدم والتاخر في
معنى ما يتصور كما سلفت الاشارة اليه على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم و
التاخر حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم والآخر ان يكون لا بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك
يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال الاول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض
فان وجود العلة متقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه ايضا ومثال الثاني تقدم
الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن فان هذا التقدم والتاخر ليس في معنى الانسانية المقول
عليهما بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان
وما به التقدم والتاخر خصوصيتا ذاتيهما اذا تقرر فنقول كلما تحقق علية وتقدم في شيء من افراد نوع واحد
او جنس واحد بالقياس الى فرد آخر منه فليست سببيته وتقدمه للآخر لان يصير الآخر بحسب نفسه ويحيث
يحمل عليه ذلك المعنى النوعي او الجنسي ولا الفرد الى الذي هو سبب سببيته باعتبار نفس معناه ومفهوم بل سبب
السبب وسببية المسبب باعتبار بهما وجوديهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود على الهيولى والصورة اقدم من
حمله على الجسم وكذا حمله على الابوين اقدم من حمله على الابن وكذا يختلف حمله على جواهر العالم الاعلى وعلى جواهر عالمنا
الادنى فان جواهر ذلك العالم اقدم واقوى بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم واما حقيقة الجوهر فحملها
على الجميع بالتسوية فليست جوهرية شيء في انها جوهرية علة لجوهرية شيء آخر بل الجوهر العلي احق واولى بالوجود
من الجوهر المعلولي لا بان يكون جوهرا فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بامر زايد فوجود الهيولى والصورة متقدم

وجود الجسم بالطبع واما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع فكان الجسم جوهر وكذا اجزاؤه بلا تقدم وتاخر فيهما وكذا الكلام
فيما شاكل ذلك من تقدم افراد ماهية الكم وغيرها بعضها على بعض وهذا الجواب مقدوح بوجوه منها ان فيه وقوعا
فيما هرب عنه واعترافا بصحة ما قالوا بفساده فان انصراف التقدم والتاخر بنفس الماهية عن افراد الجوهر او الكم
الى افراد الوجود بعضها الى بعض اذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم والتاخر بين افراد حقيقة
واحدة في ذاتها بذاتها اذ الوجود قد علمت ان له حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول وكذا تقدم اجزاء الكم
بعضها الى بعض اذا كان لاجل ان حقيقتها حقيقة يقتضي التجدد والتصرم وتقدم بعضها الى بعض اذا كان لوجود
وتاخر الآخر لزم التفاوت على النحو المذكور ومنها ان هذا يناقض ما ذكروه في نفي كون الجسم مفيدا لوجود جسم آخر
بانه لو كان علة لتقدم هيولى العلة كالكرة التاسعة مثلا في جسميتها وجسميتها على هيولى المعلول كالكرة الثامنة وهيولى
المعلول مشاركة لهيولى العلة في الهيولانية ولا يقع الهيولى على هيولى الكرة التاسعة وعلى ساير الهيوليات بالتشكيك
بل بالتواطؤ كما ان الجسم الذي يحمل على جسميتها يحمل على جميع الاجسام بالتواطؤ فيلزم ان يكون هيولى المعلول متقدمة على جسمية
العلة فيتقدم الشيء على نفسه وجه المناقضة ان كون بعض افراد حقيقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم تقدم الشيء على نفسه
في بعض المواضع كما قرروه لاستلزم في ساير المواضع من دون فرق وان لم يستلزم ذلك بناء على الاعتذار المنقول عنهم
في علية افراد الجوهر بعضها لبعض فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور في نفي تقدم بعض الهيوليات على بعض اخرى ومنها ان هذا
الجواب وان سلم جريانه في علة الوجود كالفاعل او الغاية لكنه غير جار في علة القوام كالمادة والصورة فان الجسم مما يتقوم
ماهيته من ماهية الهيولى والصورة لا من وجودهما فلولا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهرا وكما انهم يقولون ان حمل الجسمية
على الانسان فكذلك نقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسط جزئيه وفيه تامل لانهم صرحوا بان التشكيك انما يتحقق اذا كان
الكلي متفاوتا فيه بحسب افراده المتباينة الحقيقية واما التفاوت بالنسبة الى افراده المتداخلة فليس من التشكيك في شيء
وكذا التفاوت بالعينية والجزئية او بالنوعية والجنسية بالنسبة الى الفرد الاعتباري والفرد الحقيقي كالحيوان بالنسبة
الى الحيوان الماخوذ لا بشرط والماخوذ بشرط شيء ما طبيعة الحيوان بالقياس الى الاول عين ونوع باعتبار وبالقياس
الى الثاني جزء وجنس كذلك فهذه الانحاء من التفاوت لا يسمى تشكيكا اذ هي واقعة في الماهيات بالضرورة وبالاتفاق اذا تقرر
هذا فنقول انهم قد فرقوا بين اجزاء الماهية واجزاء الوجود بانها اذا اخذت لا بشرط شيء يكون اجزاء الماهية واذا اخذت
بشرط لا شيء يكون اجزاء الوجود كما سيجيء في مبحث الماهية فالماخوذ بالوجه الاول جنس او فصل والماخوذ بالوجه
الثاني مادة او صورة فجزء الجسم ان اخذ على الوجه الاول فجوهريتهما متقدم على جوهرية الجسم ولا يلزم التشكيك لانهما
مع الجسم ليست من الافراد المتباينة للجوهر من هذه الجنسية وان اخذا على الوجه الثاني فكل منهما وان كان مباينا
للجسم لكنهما ليسا مقومين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده فيلزم الا
في الوجود لا في الجوهرية المرحلة الرابعة في الماهية ولواحقها فصل في المهية ان الامور التي تلينا لكل
منها مهية وانية والمهية ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم فلا يكون الا مفهوما
كليا ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع والتفسير الاول للاول والمهية
بما هي مهية اي باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية والمهية الانسانية مثلا لما وجدت شخصية
ولما عقلت كلية علم انه ليس من شرطها في نفسها ان يكون كلية او شخصية وليست الانسانية اذا لم تخل من وحدة

اوكثرة اوعموم اوخصوص يكون من حيث انها انسانية اما واحدة اوكثرة او عامة اوخاصة وهكذا الحكم
في ساير المتقابلات التى ليس شئ منها ذاتها اوذاتيها وسلب الاتصاف من حيثية اخرى وليس نقيض اقتضاء
من حيثية لا ينافي الاضافة
الشئ الا لا اقتضاءه لا اقتضاء مقابله ليلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلين لزوم المقابل الآخر وليس اذا
لم يكن للممكن في مرتبة مهيته وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لان خلو الشئ من النقيضين في بعض مراتب
الواقع غير مستحيل وانما المستحيل خلوه في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة الا ترى ان الاشياء التى ليست
بينها علاقة ذاتية ليس بوجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود الآخر وعدمه على ان نقيض وجود الشئ في مرتبة
من المراتب رفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفا للمنفي لا للنفي اعنى رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا قالوا لو سئل
بطرفي النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شئ بتقديم السلب على الحيثية فلو سئل ان الانسان من حيث هو موجود او معدوم
يجاب بانه ليس من حيث هو موجودا ولا معدوما ولا غيرهما من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليست نفسه ولا داخلا
فيه وان لم يكن خاليا عن شئ منها او نقيضها في نفس الامر ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ما للعارض ليس
من مقتضيات المهية حتى يصح الجواب بالايجاب في لوازم الماهية كما فهمه بعض لظهور فساده ولا الغرض من تقديمه
عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب المعدولي لان مناط الفرق بين المعدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة عليها
وتاخيرها عنه لا غير فلو سئلنا بموجبتين هما في قوة النقيضين او بموجبة ومعدولة كقولنا الانسان اما واحد او
كثير او اما الف او لا الف لم يلزمنا ان نجيب البتة وان اجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي
النقيض لان معنى السؤال بالموجبتين بحسب العرف انه اذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك والاتصاف لا يستلزم
الاتحاد وليس ان الانسانية الكلية انسانية واحدة بالعدد موجودة في كثيرين كما اسلفنا ذكره فان الواحد العددي
لا يتصور ان يكون في امكنة كثيرة ولو كانت انسانية افراد الناس امرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا ابيض
اسود متحركا ساكنا الى غير ذلك من المتقابلات وليس نسبة المعنى الطبيعي الى جزئياته نسبة اب واحد الى اولاد
كثيرين كلهم ينسبون اليه بل كنسبة آباء الى ابناء نعم المعنى الذي يعرض له انه كلي في الذهن يوجد في كل واحد
وليس كل واحد انسانا بمجرد نسبته الى انسانية تعرض مخالطة من الكل بل لكل واحد منها انسانية اخرى هي
بالعدد غيرها للآخر واما المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير فصل في الكلي والجزئي الكلي على الاصطلاح
الذي معناه بحسب ذلك انه يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة يمتنع وقوعه في الاعيان فانه لو وقع في الاعيان
حصلت له هوية متخصصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة فان استشكل احد بان الطبيعة الموجودة في الذهن
لها ايضا هوية موجودة متخصصة بامور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع وكونها غير منقسمة اليه
بل كل واحدة من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها او لا يرى ان الصورة الموجودة
في ذهن زيد يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة فان كانت الصورة العقلية كلية باعتبار المطابقة
فالجزئيات ايضا يطابق بعضها بعضا فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قيل ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية
العقلية لامور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متاصلة
في الوجود فهي وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الامور سواء كانت ذهنية او خارجية
وسواء تقدمت هي عليها او تاخرت فمنا الكلي ما يتقدم على الجزئيات الواقعة في الاعيان كتصورات المبادي

لمعلولاتها

لمعلولاتها فمنه ما قبل الكثرة ومنها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية
فهي ما بعد الكثرة ومما يحقق معنى المطابقة انك اذا رايت شخصا آخر منه انسانيا حصل في ذهنك صورة الانسان
المبرا عن العوارض ثم اذا ابصرت شخصا آخر منه لا يقع فيه صورة اخرى ولا يحتاج الى صورة اخرى الا اذا
غابت الاولى عن ذهنك كقابل رشم من طوابع جسمانية متماثلة لا يقبل رشما من الاول ولا عما يخالف بورود
اشباهه عليه وما قيل في الكتب ان الكلي واقع في الاعيان او ينال اليه فانما يعنون به الطبيعة التي يعرض
لها اذا وجدت في الذهن ان يكون كليا والاشياء المشتركة في معنى كلي يفترق باحد امور اربعة كما اشرنا اليه
لان الاشتراك ان كان في عرضي لا غير فالافتراق بنفس الماهية كالسواد والسطح وان لم يكن الاشتراك
في عرضي خارج فقط حصر ليفترقان بفصل ان كانت الشركة في معنى جنسي وبعرضي غير لازم ان كانت الشركة
في امر نوعي اذ اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق في الجميع وان كان يجوز ان يكون المميز لها لازم التشخص لا لازم
النوع او بتمامية ونقص في نفس الطبيعة المشتركة لما عرفت من قاعدة المتاخرين في وجوب اختلاف حقيقة
التام والناقص فيما سبق والحق ان تشخص الشئ بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره انما يكون بامر
زايد على المهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشئ بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون
بالحقيقة الا نفس وجود ذلك الشئ كما ذهب اليه المعلم الثاني فان كل وجود متشخص بنفس ذاته واذا قطع النظر
من نحو الوجود الخاص للشئ فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان الامتياز
في الواقع غير التشخص اذ الاول للشئ بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه
لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زايد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز يوجب للشئ استعداد
التشخص فان النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده من المبدأ
الاعلى فما نقل من الحكماء ان تشخص الشئ بنحو العلم الاحساسي والمشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما
قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه شيخ الاشراق في المطارحات
من ان المانع للشركة كون الشئ هوية عينية لما مر من ان الشركة في الحقيقة لا معنى لها الا المطابقة ولا كل
مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية لما مر من ان الشركة في الحقيقة لا معنى لها الا المطابقة ولا كل مطابقة
بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية متاصلة فان الهوية العينية في الحقيقة ليست الا الوجود الخاص للشئ
لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد اكد القول في ان الوجود امر ذهني لا هوية له في الاعيان والجاعل التشخص
عنده اذا كان بنفس الشئ الذي هو غير الوجود وغير الوجود اما نفس الماهية المشتركة او هي مع مادة او
عوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء نفس تصورها لا يمنع
الشركة وان مجموع الكليات كلي فهذه الهوية العينية اذا كانت امرا زائدا على الوجود الخاص الذي خصوصيته
بنفس ذاته كما مر فاي شئ فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل متشخص
بنحو تحليلي لا يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن الماهية في الاعيان وما قيل من ان تشخص
الشئ بالفاعل فهو ايضا صحيح فان الفاعل مفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد
التشخص وقد علمت ايضا ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك المتشخص لكن كلامنا

فى البيئة القريبة لتشخص الشيئ المتشخص وكذا ما هو مختار لبعض وهو ان تشخص الشيئ با رتباطه الى الوجود
الحقيقى الذى هو مبدا جميع الاشياء لانك قد علمت ان الماهيات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجودها لا لاجل
مفهوماتها فى انفسها فالوجود ترتبط كل شيئ الى علته وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات فى الحقيقة
ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل العلم من ان التشخص بنفس تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته
فان المقومات لذاتها لا يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات ولا بسبب لازم فانه متفق فلا يمنع
الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذى
هو شرط للتشخص فان الهيولى حالها فى التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الافراد
ما لم يتخصص المادة الحاملة لافراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره نعلم ان المادة
ايضا غير كافية لتميزه فان كثيرا من الصور والهيئات مما تخصان منه فى مادة واحدة فى زمانين وامتاز احدهما
عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فى جل ما ذهب اليه بهمنيار من ان التشخص بسبب احوال المادة من
الوضع والحين مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز الفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية ولهذا
حكم حيث راى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء التشخص بان المتشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على التشخص
فى زمان وجوده ولولا ان مراده من المتشخص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص
المادى كونه بحيث يمانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وكذا المراد من قولهم يجوز ان يمتاز كل واحد
من الشيئين بصاحبه فان توقف امتياز الظاهر على الولد وامتياز الولد على الظاهر ليس بدور اذا امتنع
توقف ذات كل منهما على ذات الاخر او توقف امتياز كل منهما على نفس الاخر فلا يلزم منه محذور كما سيجيئ
فى حال المتضايفين بحث وتعقيب تدارك على قولهم ان الشيئ من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد المحل
بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان مقدار الحركة الفلك فمحله جسم واحد فبماذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من
جزء آخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذاتها فان المسمى بالزمان حقيقته متجددة منصرمة وليست
له مهية غير اتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا او بم امتاز
احدهما من الاخر مع تشابههما وتساويهما فى الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا فان يوم كذا لا
هوية له سوى كونه متقدما على يوم كذا ومتميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس
الا بنفس كونه اثنين ويتضح لك ايضا حاشية بان امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيئ خارج عن هويته
لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية
قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد فى كلام الشيخ من انه ليس من المقولات يتخصص بذاته الا الوضع فمراده الا متياز
عن الغير مطلقا مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الا
مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع عن وضع آخر كالقعود عن القيام فى المكان امتياز
زمان عن زمان ومقدار عن مقدار من انه مما يحصل بنفس حقايقها والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون
بنفس الذات كما فى واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع هناك من لوازم ماهيته وقد
يكون بعارض لاحق فى قبل الوجود وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس فبالعلاقة

التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فالبدن الذى هى فيه فصل فى الفرق بين الجنس والمادة
وكذا بين النوع والموضوع ان المهية قد يؤخذ بشرط لا شيئ بان يتصور معناها بان يشترط ان يكون معناها
ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فيكون جزءا لذلك المجموع مادة له متقدما عليه فى
الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد فى الوجود وقد تؤخذ لا بشرط شيئ بان
يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بان يقترن مع شيئ آخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده
والماهية المأخوذة كذلك قد يكون غير متحصلة بنفسها فى الواقع بل يكون امرا محتملا للمقولية على اشياء
مختلفة المهيات وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون جنسا
والمنضاف اليه الذى قومه وجعله احد تلك الاشياء فصلا وقد يكون متحصلة فى ذاتها غير متحصلة باعتبار
انضياف امور يجعله لكل واحدة منها احدى الحقائق المتصلة كالانواع الداخلة تحت جنس فهى فى نفسها
نوع بل شخص واحد من نوع كهيولى عالم العناصر ومن هنا نشا اختلافهم فى كون وحدتها نوعية او شخصية
ولا معنى للتنازع لانها فى حد ذاتها نوع منحصر فى شخص واذا اخذت لا بشرط شيئ حصل لها ابهام جنسى
بالقياس الى الصور المنوعة المنضافة اليها فالحيوان مثلا اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيئ وان اقترن
به ناطق مثلا صار المجموع شيئا مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان
يكون مع الناطق مخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيئ وان لا يكون كان جنسا فالحيوان
الاول جزء الانسان متقدم عليه فى الوجود والثانى نفسه والثالث جنسه وجنس الاول ايضا فيكون محمولا
ولا يكون جزءا وانما يقال للجنس او الفصل جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده من حيث انه لابد للعقل
من ملاحظتهما فى تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع فى
العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متاخرا عنه لانه ما لم يوجد الانسان مثلا فى الخارج لم يعقل له شيئ يعمه
وغيره وشيئ يخصه ويحصله ويصيره موجودا بالفعل هذا خلاصة كلام حكماء الشيخ فى الشفاء وفيه ابحاث
الاول ان مورد القسمة هو المهية المطلقة وهى ليست الا الماخوذة لا بشرط شيئ فيلزم من تقسيمها الى الماخوذة
لا بشرط شيئ والى غيرها تقسيم الشيئ الى نفسه والى غيره والجواب ان المقسم وان كانت المهية المطلقة الا ان
العقل ينظر اليها لا من حيث كونها مطلقة ويقسمها الى قسمها معتبرة بهذا الاعتبار والبها معتبرة بالنحو من الاخرين
فالمقسم طبيعة الحيوان مثلا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الاطلاق ولا شك ان الاول اعم من الثانى الثانى
ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شيئ اصلا زائدا كان او غير زائد وح يكون القول
بكونه جزءا او متضمنا لما هو زايد عليه تناقضا لان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث
قال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا ويشترط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا
بل بحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عنه فالجسم مادة والجواب
ان المراد من الماخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات والمهية اى لا يحتاج فى تتميم ذاته الى شيئ آخر حتى لو
انضم اليه شيئ صار مهية اخرى غير الاولى فهى فى حد نفسها كاملة تامة بخلاف الماخوذ لا بشرط فانه مهية
ناقصة يحتاج الى تمام ولا ينافى ذلك كونه جزءا لما يزيد عليه لان المجموع مهية اخرى الثالث انه جعل

غير المبهم من اقسام الماخوذ بلا شرط شيء وصرح اخرا بانه ماخوذ بشرط شيء والجواب ان مبناه على ان الاول اعم من الثاني فلا منافاة الرابع ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتحصل بها انضاف اليه والماخوذ بشرط شيء تسامح فالجسم مثلا ليس نفسه تصير باضافة النفس والحساسية والمتحركية نوعا بل الجسم مع مجموع هذه الامور نوع حيوانا والجواب انه مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان الماخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالماخوذ بشرط شيء الخامس ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع كالانسان مثلا يتوقف على تصور جنسه وفصله ومعروض الجنسية والجزئية شيء واحد هو مهية الحيوان والتغاير انما هو بحسب اعتباره في الاول لا بشرط وفي الثاني بشرط لا السادس ان ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه متقدما عليه والجواب ان الجسم الذي هو مادة النفس موجود اخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس اليها اعني المجموع فهيهنا جسمان موجودان احدهما جزء للاخر وهكذا في كل نوع مركب تركيبا طبيعيا السابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير متحصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة بحال المهيات والحقايق الكلية من حيث كونها معقولة في الابهام وعدمه بالقياس الى الاشارة العقلية فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى متمم بخلاف النوع فانه مهية كاملة لم يبق له تحصل منتظر الا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الاشارة الحسية وذلك انما يحصل بالاعراض الخاصة اما اضافات فقط كتخصيصات الانواع البسيطة من الصور والاعراض فان تخصصها بحصولها في محالها او احوال زائدة على الاضافات مع التحفظ على هذا الفرق لا ريب لاحد في عروض الابهام والتحصل للنوع بالقياس الى العوارض التي هي لوازم وعلامات للتشخص فيجري فيها بل في كل كلي سواء كان ذاتيا او عرضيا الاعتبارات الثلثة المذكورة فمهية الفصل اذا اخذت بشرط لا شيء فهي جزء وصورة واذا اخذت لا بشرط شيء فهي محمول وفصل واذا اخذت مع ما يتقوم بها في عين النوع ومهية العرض انها عرض وعرضي ومجموع حاصل منهما جميعا بالاعتبارات الثلثة والفرق بين المجموعين ان الاول مهية طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني فان ماهيته اعتبارية والاولى ان يسمى مهية النوع الماخوذة بالاعتبار الاول موضوعا بدل المادة وكذا مهية الجنس الماخوذة كذلك بالقياس الى العوارض دون الفصول لان المحل المتقوم بما يحل فيه مادة له والمستغني عما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز ان يكون مادة وموضوعا بالقياس الى شيئين نكتة ولما علمت ان الطبيعة الجنسية مهية مبهمة ناقصة يحتاج في تحقيقها الى فصل فلا يتصور ان يحتاج الى الفصل في بعض المواضع ويستغني عنه في بعضها فلو يحصل بدون فصل فيكون مستغنية بحسب المهية فقد فرض الافتقار اليه لنفس المهية فالحقايق البسيطة يستحيل ان يزول فصلها عن طبيعة جنسها الى بدل لانه اذا زال الافتقار الى الفصل فيبقى الطبيعة محصلة دونه فما كانت طبيعة جنسية فعلم ان الافتقار الى الفصل ليس لمجرد التميز لانه يحصل بالعوارض ايضا بل لكون المهية في حد ذاتها ناقصة يحتاج الى تمام فلا يجوز التقوم بالفصل في موضع وبعده في موضع اخر الا بحسب الاعتبار العقلي فان الماخوذ بشرط لا من المهية الجنسية نوع عقلي ومما يجب ان يعلم انه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط فان الجنس في المركبات الخارجية

يمكن ان يجرد عن جنسيته ويوخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا يفصل من الفصول بل بنفس طبيعته وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شيء آخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى متفق الحقيقة في الاجسام غير مختلف بشيء داخلي بل بامور تنضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما من النظاير لانها مركبة منه ومن شيء آخر بل يكون مادة لها فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع لان حقيقته قد تمت وتحصلت بحسب الواقع والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ هكذا فكونه ذا حس او تغذ لا يلزم ان يكون خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقايق المختلفة الجسمانية انها جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما الجنس في البسايط كاللونية فلا يمكن ان يتقرر لها ذات الا ان يتنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما وما نقل عنهم ان الجنس والفصل مطلقا جعلهما واحد وجعل الجسم بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحا يكون المراد منه ان الجنس باعتبار جنسيته وابهامه ليس جعله غير جعل احد من الفصول واما باعتبار طبيعته من حيث هي فوجوده غير وجود الفصل وما قيل من ان الحيوان اذا مات لم يبق جسميته بعينه بعد الموت بل حدث جسمية اخرى غير صحيح كيف ولا بد من مادة باقية يتوارد عليها الصور والاعراض سواء كانت جسما بسيطا او هيولى وتلك المادة هي الجنس القاصي للمركبات بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت وان زالت عنها حيثية كونها بدنا او جسما حيوانيا واما ان هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية اخرى فهو قريب من مجازفات اصحاب الطفرة والتفكيك واستحالة بقاء الاعراض فائدة ربما يقرع سمعك في الكتب ما قد يحكم على الطبايع العامة انه ان اقتضت تخصصها باحد الجزئيات فلا يوجد لغيرها وان امكن فلحوقها به لعلة فاعلم ان ذلك انما يستقيم اذا كانت الطبيعة مما لها صورة في الاعيان اما مثل اللونية للبياض والسواد فلا يقال انه اقتضت ان تخصص بالبياض لكان كل لون بياضا وان لم يقتض فكون اللون بياضا يكون لعلة لان اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في الاعيان متميزة عن مفرقية البصر حتى ينازاليها بكونها كذا او كذا بل اذا كانت طبيعة كالجسمية او الهيولى مما لها تحقق في الاعيان فتخصصها بالنارية او الفلكية او ببعض الهيئات كالحركة والتحيز والاستدارة وغيرها لو كان للجسمية بالجسمية لما صح وجود جسم غير متخصص بذلك الصورة او الهيئة والا فلا بد هناك من علة زائدة على الجسمية فلا مانع من بقاء مادة تتوارد الصور والاعراض عليها

فصل في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية اتحاده مع الجنس ان ما يذكر في التعاريف بانه الفصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية فا الحساس والمتحرك ليس شيء منهما بحسب المفهوم فصلا للحيوان بل فصله كونه ذا نفس دراكة متحركة وليست الدراكية والمتحركية عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه لكن الانسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية او لعدم وضع الاسامي لها الى الانحراف منها الى اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعوري او الاضافة الادراكية والا لزم تقوم الشيء من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم ان الشيء الوحداني لا يندرج تحت مقولتين الا بالعرض بل الفصل بالحقيقة هو الذي لم يبدله

هذه الامور وهكذا في نظايره فكل معنى اذا اعتبر معه معنى آخر فان كان ما يغايره بحسب التحصل في الوجود فذلك
المعنى ليس فصلا له بل عرضا خارجا عنه وان كانت المغايرة بينهما باعتبار الابهام والتحصيل كان فصلا قال الشيخ
في الهيات الشفا العقل قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشيا كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في
الوجود فيضم اليه معنى آخر يعني وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعين
والابهام لا في الوجود انتهى بحث وتحصيل قد ذهب بعض الناس الى نفي الاجزاء العقلية في البسايط وارجعها
الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل وحيث يلزم عليهم كون البسايط المتباينة
الذوات مشتركة في امر عرضي بلا جهة جامعة فيهما مصححة لعروضه وكان منشا انتزاع امر واحد من نفس
حقايق متخالفة ارتكب القول بان الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما ماخوذان من اللوازم الخاصة لها في
الواقع لكن الامر المسمى بالجنس ماخوذ من اللازم المشكك الاختصاص والمسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص
وفيه من التكلف ما لا يخفى على احد ومبناء على ما اوقعه في ذلك هو ما ربما يتوهم ان السواد مثلا اذا فصلناها في
الى اللون وقابض للبصر فان طابق كل منهما نفس السواد فلا فرق بينهما ثم اذا طابقت اللونية نفس السواد فهي يطابق
بعينها نفس البياض ايضا فيلزم كون السواد والبياض شيئا واحدا وان طابقهما احدهما وطابق الآخر شيئا آخر فيكون
السواد احدهما فقط وان طابق كل منهما شيئا من السواد غير ما طابقه الآخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطا
فيه فحق نعلم ان الاجناس والفصول في البسايط امور اعتبارية فالسواد مثلا وجوده في النفس كما هو في العين ولا
ذاتي له بوجه من الوجوه وجه اندفاعه ما لوح اليه من ان المعاني التي كل منها ماهية كاملة متحصلة اذا اخذت
من نفس ماهية لوجب كون الماخوذ منها تلك المعاني من الحقايق المركبة وكل متحصل يتحد مع متحصل آخر يكون
متحدا مع متحصل ثالث يتحد الاول مع الثالث ايضا واما اذا كانت المعاني الماخوذة منها بعضها ناقصا في ذاته
او باعتبار اخذه مبهما وبعضها بخلاف ذلك فيكون اقتران بعضها الى بعض كاقتران قوة الى ضعف او كمال الى نقص
الى غير ذلك من العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا الماهية المبهمة اذا اتحدت مع كل واحد من
الاشيا وتحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الاشيا بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الانسان والفرس مع
تباينهما وتوضيح الكلام ان الحيثيات والمعاني المنتزعة عن الحقايق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها
في الواقع ومنها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل بان يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الامر
بالامور المحصلة ويتخذ معها غير مخلوط ولا متحدا بل امرا مبهما وينضم اليه المعاني المخصوصة وهذا الانضمام
ليس كانضمام شيء محصل بشيء محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الامر وقد حصل بانضمامها شيء ثالث
كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شيء الى شيء لا تميز بينهما الا بحسب التعين والابهام فالاول يقتضي التركيب
في الواقع والثاني يقتضيه في اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار اعتبارا صادقا بحسب مرتبة من الواقع فان
قلت اذا اخذ كل واحد من معنى الجنس والفصل من نفس ماهية بسيطة ثم اعتبر باعتبار يكونان بها مادة وصورة
فكان كل منهما متحصلا فيكون الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك ان يكون الماخوذ منه
مركبا خارجيا بناء على ان الامور المتباينة لا يطابق ذاتا احدية قلت اخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه
يكون كل منهما امرا متحصلا حتى يكون الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية وبالجملة صيرورة البسيط بحيث

يكون

يكون مركبا من مادة وصورة انما هو بمجرد صنع العقل لا غير اذ لا تركيب هناك بهذا الوجه اصلا بل ذلك امر يفرضه
العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع فان قلت الحد عين المحدود فكيف يتصور ان يكون المحدود نوعا بسيطا لا تركيب
فيه اصلا الا بمجرد فرض العقل والحد مركبا من معاني متعددة كل منها غير الآخر قلت مقام الحد مقام تفصيل المعاني
الماخوذة من نفس ذات وملاحظتها فرادى فرادى ومقام المحدود اجمال تلك المعاني فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب
في المحدود وان كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت من كيفية اخذ المعاني من ذات بسيطة فصل
في كيفية تقوم الجنس بالفصل هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في ظرف فلا يمكن تقوم
احدهما فيه بالآخر وجودا بل بحسب تحليل العقل الماهية النوعية الى جزئين عقليين وحكمه بعلية احدهما للآخر ضرورة
احتياج اجزاء ماهية واحدة بعضها الى بعض والمحتاج اليه والعلة لا يكون الا الجزء الفصلي لاستحالة ان يكون الجزء
الجنسي علة لوجود جزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفا متقابلا هذا
ممتنع فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسما للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذي
هو حصة للنوع وجزء للمجموع الحاصل منه ومما يميز به عن غيره وهم وتنبيه ربما يتوهم احد ان الناطق مثلا ان
كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد ان يعرض تخصصه اولا حتى يكون
الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود واستغنى عن العلة لوجوده والحل في ذلك ان الفصل
لكونه علة طبيعة الجنس متقدم عليها فسببية السبب ليس لان المعلول اقتضاه او لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب
بل لايجاب السبب وجوده فكذا لك فيما نحن فيه ان الحيوان بحيوانيته اقتضى ان يكون له فصل وانما من قبل الحاجة
المحضة من دون اقتضاء لمعين لكن الناطقية اقتضى بحسب ذاتها ان يلزمها الحيوانية المطلقة فالحاجة
المطلقة انما جاءت من قبل الحيوان وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وتعدد العلل لمعلول واحد
جنسي غير مستنكر لضعف الوحدة في الطبيعة الجنسية والعجب من صاحب المباحث المشرقية مع تفطنه
لهذا الاصل حيث ذهل عنه حين اقام حجة على اثبات الهيولى وقد اهمل في اعماله واعجب من ذلك انه قال بعد
ذكر تلك الحجة وقد اوردتها على كثير من الاذكيا فما قدحوا في شيء من مقدماتها وخلاصة حجته المذكورة
في اثبات الهيولى لجسمية الفلك ان جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد
وسبب اللزوم اما نفس الجسمية او امر حال فيها او مباين لها لكن الاول باطل والا لزم اشتراك الاجسام معها
في المقدار والشكل المعينين وكذا الثاني لان الكلام في لزومه آت بعينه والثالث ايضا لتساوي نسبة المباين
الى جميع الاجسام فبقي ان يكون لزوم التشكل والتقدر لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية وهو المطلوب انتهى
ولا يخفى ان الصورة المنوعة للفلك التي مبدا فصل المقوم لجنسه الذي هو الجسم المطلق متقدم في رتبة
الوجود على الجسمية فيكون علة للزوم المقدار والشكل المختص بالفلك ولا يلزم شيء من المفاسد التي
ذكرها هناك فتفطن فصل في تحقيق اقتران الصورة بالمادة اعلم ان الصورة قد يقال على الماهية
النوعية وعلى كل ماهية لشيء كيف كان وعلى الحقيقة التي تقوم المحل الذي لها وعلى الحقيقة التي تقوم
المحل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه وعلى كمال للشيء مفارق منه ولو نظرت حق النظر في موارد
استعمالها جميعا لوجدتها متفقة بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل ولاجل ذلك

استتم قولهم صورة الشيء هي مهيته التي بها هو ما هو مع تعقيبه بقولهم ومادته هي حامل صورته وليس متناقضا
وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هي ان المادة في كل شيء امر مبهم لا تحصل لها اصلا الا باعتبار كونه قوة شيء
ما والصورة امر محصل بالفعل به يصير الشيء شيئا مثلا مادة السرير هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة
خشبية وصورة محصلة فانها من تلك الحيثية حقيقة من الحقائق وليست مادة لشيء اصلا بل مادتيتها انما هي
من حيث كونها تصلح لان تكون سريرا او بابا او كرسيا او غير ذلك وتعصيها وامتناعها عن قبول اشياء اخر
ليس لجهة قوتها واستعدادها بل لاجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة تمنعها عن التلبس بتلك
الاشياء لاجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبايع تلك الاشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص وجهة
كمال فمن جهة نقصها تستدعي كمالا آخر ومن جهة كونها كمالا يمنع من قبول كمال اخر من ما يتم الجهتين بتنظم
كون السرير ذا مادة وصورة وكذا نقول لحقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها هي العناصر لا من حيث
كونها ارضا او ماء او غيرهما بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لان يصير جمادا او نباتا او حيوانا الى غير
ذلك من الاشياء المخصوصة دون غيرها لاجل العلة التي ذكرناها وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لا مادة
لها اصلا اذ لا تحصل لها ولا فعلية الا كونها جوهرا مستعدا لان يصير كل شيء بلا تخصص في ذاتها بواحد دون
واحد لعدم كونها الا قابلا محضا وقوة صرفة والا يلزم الدور او التسلسل في مادة المواد وهيولى الهيوليات
وكونها جوهرا لا يوجب تحصلها الا تحصل الابهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها الا فعلية القوة وانما
الفرق بينها وبين العدم ان العدم بما هو عدم لا تحصل له اصلا حتى تحصل الابهام ولا فعلية حتى فعلية
القوة لشيء بخلاف الهيولى الاولى اذ لها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصيل والفعلية لا غير دون
غيرها الا من جهتها في اخس الاشياء حقيقة واضعفها وجودا لوقوعها على حاشية الوجود وترددها
في صف نعال محل الافاضة والجود فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطن الفطن اللبيب منها بان كل
حقيقة تركيبية فانها انما يكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة
فان المادة من حيث انها مادة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل اذ نسبتها اليها نسبة النقص
الى التمام والضعف الى القوة وتقوم الحقيقة ليس الا بالصورة وانما الحاجة اليها لاجل قبول آثارها ولوازمها
وانفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والاين وغيرها حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة من
المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت ان المادة لا حقيقة لها اصلا الا قوة حقيقة وقوة الحقيقة من
حيث انها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بصورة العالمية لا بمادتها والسرير سرير بهيئته المخصوصة
لا بخشبته والانسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه والموجود موجود بوجوده لا بمهيته فصورة العالم
لو كانت مجردة لكانت عالما والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا وكذا نفس الانسان
حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان والوجود المجرد عن المهية موجود كالواجب تعالى واشير الى ذلك
بما قال الانسان اذا احاط بكيفية وجود الاشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم
الموجود وقيل في الاشعار الحكمية دِه بود آن نه دل كه اندر وى کاو وخر باشد وضياع وعقار
ومن هذا السبيل تحقق وجه لما صار اليه قدماء المنطقيين من تجويزهم التحديد بالفصل الاخير وحده

مع ان الحد

مع ان الحد عندهم ليس لمجرد التمييز بل لاكتناه حقيقة الشيء ومهيته حكمة مرشية قد انكشف لك مما ذكرنا
في هذا الفصل ومن اشارات سابقة في بعض الفصول الماضية ان ما يتقوم ويوجد به الشيء من ذوات المهيات
سواء كانت بسيطة او مركبة ليس الا مبدأ الفصل الاخير لها وساير الفصول والصور التي هي متحدة معها
بمنزلة القوى والشرايط والآلات والاسباب المعدة لوجود المهية التي هي عين الفصل الاخير بدون دخول لها
في تقوم ذاته وقوام حقيقته وان كان كل منها مقوما لحقيقة اخرى غير هذه الحقيقة مثلا القوى والصور التي
في بدن الانسان بعضها مما يقوم المادة الاولى لاجل كونها جسما فقط كالصورة الامتدادية وبعضها يقومها
لاجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية والتنمية والتوليد وبعضها لاجل كونها حيوانا كمبدأ الحس والحركة
الارادية وبعضها لاجل كونها انسانا كمبدأ النطق وكل من الصور السابقة معدة لوجود الصور اللاحقة
ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها ويتقوم بها في الوجود فما كانت من الاسباب والشرايط والمعدات
اولا صارت امثالها من القوى والتوابع واللوازم اخيرا ويكون الصورة الاخيرة مبدأ للجميع ورئيسها
وهي الخوادم والشعب وسينكشف من تلك الاصول ومما سياتي ان حقيقة الفصول ونفسياتها ليست الا
الوجودات الخاصة للمهيات التي هي اشخاص حقيقية فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل
بوسيلة الحس والمشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ومن عوارضه
ايضا كذلك ويحكم عليها بهذه الاحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات
وما يحصل فيه لا من ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات اي متحد مع ما هو
الموجود اتحادا ذاتيا والعرضي موجود بالعرض اي متحد معه اتحادا عرضيا وليس هذا نفيا للكلي الطبيعي
كما يظن بل الوجود منسوب اليه بالذات اذا كان ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا ان ذلك
شيء وهو شيء آخر متميز عنه في الواقع فصل في كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة الجنس
ماخوذ في المركبات الخارجية من المادة والفصل من الصورة وربما يتشكك في ان الجسم بحسب التفصيل يشتمل
على مادة وصورة كما سيجيء وكلاهما جوهر عند اصحاب المعلم الاول واتباعه والمفهوم من مهية النوع انه جوهر
ممتد في الجهات فليس اخذ مفهوم الجوهر من المادة اولى من اخذه من الصورة لان نسبته اليهما على السواء
لان كلا منهما نوع من الجواهر فنقول في تحقيق ذلك ان لكل واحد من الهيولى والصورة مهية بسيطة نوعية
تتركب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله مهية نوعية ويقومه وجودا وذلك هو مفهوم الجوهر
والفصلان هما الاستعداد لاحدهما والامتداد للاخرى فكما ان الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة
هي تلك الصورة لاجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة مستعدة ليس بجعلها
شيئا من الاشياء المتحصلة بل انما لها استعداد الاشياء المتحصلة وقوتها فاذا نظرت اليها لم يبق منها
عندك من التحصيل الا كونها جوهرا الذي لا يوجب الا نحوا ضعيفا من التحصيل غاية الضعف بخلاف الصورة
فان الجوهر متحد مع مفهوم الممتد ومنغمر فيه كما علمت من اخذ الجنس في الفصل فالهيولى في الجملة ليس الا
جوهرا محضا لدى الوجود فاذا بليت التلبس بانه ملية وصفة كانت كان الجنس ليس الا مفهوم الجوهر
الممكن لدى ذاته الاتحاد بقيوده المنوعة والمشخصة والامكان الاستعدادي في المادة بازاء الامكان

التالي في الجنس وكذا الكلام في الصورة فيه في الجسمية والاتصال كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو امر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عاما ولا خاصا على ما عليه المحققون حيث ذكروا ان ذكر الشيء في تعريف المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير ويؤكد ذلك قول الشيخ في الشفاء وهو ان الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرا او كيفا مثاله ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرا او جسما انتهى فقد ظهر وجه كون الجنس في ماهية الجسم ماخوذا من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظايره من الحقايق التركيبية باجزاء مادية فيه ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لما يتلى عليك من الاسرار ملتقطا مصونا عن الاغيار الاشرار وهو ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى فصله عرض لانهم كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا ان الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجوهر اندراج الانواع تحت جنسها بل كان اندراج الملزوم تحت لازمه الذي لا يدخل في ماهيته ويلزم من هذا عدم كون الصور الجسمية وغيرها جوهرا بالمعنى المذكور فيه وان صدق عليها معناه صدقا عرضيا ولا يلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت احدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوم نوع جوهري من العرض فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من الاجناس ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر على ما اوضحه الشيخ في قاطيغورياس الشفا فان المراد من انحصار الاشياء فيها ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا يلزم الدور او التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد خراب البدن ببراهين قطعية كما ستقف عليها ان شاء الله وما ذكرت في امر الصور من عدم جوهريتها ينافي جوهرية النفس الناطقة لانها صورة انيا ومبدا الفصل في حد الانسان قلت ان للنفس الانسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتا في نفسها ومناط الاعتبار الاول كون الشيء موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا في نفسه اعم من ان يكون موجودا لنفسه او لغيره ولما كانت الصور الحالة وجودها في نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران فيها متحدان بخلاف الصورة المجردة فان وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها بناء على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان ولهذا زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة فان وجودها للمادة وان استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين اذا تقرر هذا فنقول كون الشيء واقعا تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار اخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات فالنفس الانسانية وان كانت بحسب ذاتها جوهرا او بحسب نفسيتها مضافا لكن بحسب كونها صورة للجسم باعتبار صورة مقومة لوجوده باعتبار اخر لا يجب ان يكون جوهرا كما في ساير الصور المادية على ما علمت فكون النفس جوهرا مجردا وان كان حقا

لكن كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها معنى الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره مادة الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس ليس باعتبار كونها ذا جوهرية متقررة فان كونها حصة حقيقة احدية شيء وكونها حالا من احوال البدن شيء آخر نظير ذلك ما يقال في دفع ما يورد على قاعدة الحكماء ان كل حادث يسبقه استعداد مادة من الانتقاض بالنفوس المجردة الحادثة كما هو راي المعلم الاول وهو ان البدن الانساني لما استدعى باستعداده الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه اي امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود شيء يكون مصدرا للتدابير الانسانية النفسية والافاعيل البشرية وهذا لا يمكن الا ان يكون ذاتا مجردة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه البدن فالبدن استدعى بمزاجه الخاص امرا ماديا لكن جود المبدا الفياض اقتضى ذاتا قدسية وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كما مر فكذلك قد يكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به واما من حيث الذات والحقيقة فمنشا وجودها جود المبدا الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكروه في دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار اذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض ويمكن تاويل ما نقل عن افلاطون الالهي في باب قدم النفس اليه بوجه لطيف طريقة اخرى ثم انك لو تاملت في اصولنا السابقة وتذكرت ما بينه الشيخ المتأله السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الاشراق والانية من نحو ذلك في التلويحات والمآل واحد اذ الظهور عين الفعلية والوجود وقد بين بالاصول الاشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس الاختلاف بين افرادها بامر ذاتي بل انما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل الحقيقة النورية لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لا في موضوع فعليك يا حبيبي بهذه القاعدة فان لها نفعا عظيما ذهل عنه جمهور القوم ومراجعة كتبه وقواعده في دفع شكوك ستعرض لك فيها نكتة مشرقية لعلك قد تفطنت مما تلونا عليك سابقا ولاحقا ان العالم كله وجود والوجود كله نور وان النور العارض نور على نور فانظر اليه في الانسان كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى التي هي مبادي الافاعيل معسكر الجنود النفس النورية الاسفهبدية في عالم الامتداد ومحلا لانوارها واثارها وتلك القوى والالات مع اميرها جميعا وجودات صرفة وانوار محضة كسرج منها في النور مترتبة بحسب الشدة والترتيب بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله كما يشاهد من عدم استقلال الانوار الضعيفة في مشهد النور القوي في التاثير والانارة فهكذا حكم عالم الوجود جميعا في كونها اشعة وانوارا واضواء واثارا للذات الاحدية الواجبية اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى لمبدع السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء عقلاء ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض وانوار لغيرها لا لذاتها غير احياء عاقلة فاعلة وسياتيك تفصيل هذه الاحكام في مواضعها ان شاء الله تعالى ذكر اجمالي كلما كانت الصورة اشد فعلية وشرفا ونورية كانت المادة القابلة لها اشد ضعفا او خسة وظلمة ذكر تفصيلي الهيولى الاولى كما

سيتضح منبع الخسة وفرط رداءة الشر والوحشة تلك عجوز شوهاء لم يبق فيها نفس نورية الابد فعليها جلل اسود
الحمية والنوعية وتسود ما بنور القوى والكيفيات وخروجها عن رزانتها فوقها وسماجتها وحشتها وظلمتها وحيث
تحول ان مبدا تلك الصور والقوى والكيفيات وخروجها عن رزانتها بعد تعلق النفس والنفس بتاييد المبدا على الا
فاذا انقطع تعلق النفس عنها وانبت فيضان ما يفيض عليها من القوى والكيفيات التي كانت البستها وحليها
صارت كانها راجعة الى مرآة هيولانيتها المعراة عن كل حلية وصفة في نفسها فاصبحت معرضا للانعاق و
الثلاشى موحشة للطبع مستكرهة عليه كما يشاهد من استيحاش الانسان عن رؤية اجساد الاموات الانسانية
وانقباضه عن الانفراد بميت سيما في الليل المظلم **فصل** في تحقيق الصور والمثل الافلاطونية قد نسب
الى افلاطون الالهي انه قال في كثير من اقاويله موافقا لاستاذه سقراط ان للموجودات صورا مجردة في عالم الاله وربما
يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد انما هي الموجودات التي
هي كائنة قال الشيخ في الهيات الشفاء ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية
انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود
المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول
شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها يتناول وكان المعروف
بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص
ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق انتهى ونحن بعون
الله وتوفيقه نذكر اولا وجوه ما قيل في تاويل كلامه وما يقدح به في كل من وجوه التاويل ثم ما هو الحق عندي
في تحقيق الصور المفارقة والمثل فنقول قد اول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية المجردة من اللواحق لكل شيء
القابلة للمتقابلات ولا شك ان افلاطون الذي احد تلامذة المعلم الاول مع جلالة شانه اجل من ان ينسب اليه
عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد في الوجود او بين اعتبار الماهية لا بشرط اقتران شيء
معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران او الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد حتى يلزم من كون
الانسانية واحدا بالمعنى كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين او الجهل بان الانسان
انما لم يكن في حد ماهيته شيء من العوارض كالوحدة والكثرة لزم ان يكون القول بان الانسان من حيث هو انسان
واحد او ابدي او غير ذلك مما هو مباين لحده قولا مناقضا او الظن بان قولنا الانسان يوجد دائما معناه
ان انسانية واحدة بعينها باقية كيف والتفرقة بين هذه الامور والتمييز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين
من اولي ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن اولئك العظماء وقال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين
رأيي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وبين
ذلك بعض المتاخرين حيث قال ان في عالم الحس شيئا محسوسا مثل الانسان مع مادته وعوارضه المخصوصة
وهذا هو الانسان الطبيعي ولا شك ان يتحقق شيء هو الانسان منظورا الى ذاته من حيث هو هو غير ما خلط
معه مما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعراض الكلية الزائدة على الانسانية وهو المعنى الذي يحمل على
كثيرين من زيد وعمرو والانسان المجرد من العوارض الخارجية المتشخصة بالتشخصات العقلية حين

يحمل العقل الانسان على زيد وعمرو والتفت لا محالة الى معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد والاطلاق
فهذا المعنى له وجود لا محالة فاما ان يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل وعلى الاول لزم ان يكون المتخصص عارضا
خارجيا عرض من الماهية في الوجود فتعين الثاني وهو كونه موجودا في العقل متخصصا بتخصص عقلي بحيث يمكن ان
يلتفت اليه بدون الالتفات الى تخصصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا اتحاديا فثبت بذلك وجود جواهر
عقلية في العقول يكون تلك الجواهر مهيات الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب افلاطون فان قيل
المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث هي مهيات كلية للافراد الخارجية قلت لعل مراده
بالاعيان العقول فانها اعيان العالم الحقيقي والعالم الحسي انما هو ظل لها عنده انتهى كلامه وهذا التاويل مستبعد
جدا اذ المنقول عن افلاطون والاقدمين وتشنيعات اللاحقين من اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان تلك الصور
موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع ومحل وقد نقل عنه انه قال اني رايت عند التجرد افلاكا نورية وعن
هرمس انه كان يقول ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت من انت قال انا الطباع التام ولو لم يكن لكلماتهم
دلالة صريحة على ان لكل نوع موجودا مجردا شخصيا في عالم الابداع لما شنعوا عليهم بما نقل الفارابي من انه
يجب من اقوالهم ان يكون في العقول خطوط وسطوح وافلاك ثم يوجد حركات تلك الافلاك والادوار وان يوجد
هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون واصوات مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة واخر معوجة
واشياء باردة واشياء حارة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزئيات ومواد وصور في شناعات اخر
وقال شيخنا وسيدنا ومن اليه سندنا في العلوم ادام علوه ومجده في بعض كتبه العقلية ان القضاء على ضربين مختلفين
علمي وعيني وكما يصح ان يعني به ظهور في العلم وتمثل في العالم العقلي فكذلك يصح ان يعني به وجود في الاعيان
وعلمنا انه يمتنع اللانهاية بالفعل في القدر لا في القضاء ورب القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى ولا يضيق عن
الاحاطة بجملة ما لا نهاية له بجملة وتفصيله وهو واسع عليم وان ما يوجد في وعاء الدهر فيتم وجوده الذي يحق
بالفعل في افق التغير ويبقى تحققه بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهريا لا زمانيا فانه يجب ان يكون متناهي
الكمية سواء كان ذلك في الازال او في الاباد وان الماديات ليست في القضاء اعني بحسب الوجود العيني في
وعاء الدهر والحضور الوجودي عند رب القضاء والقدر متاخرة عن حصول موادها بل هي وموادها بحسب ذلك
في درجة واحدة فلو سمعتنا نقول ان الماديات انما هي مادية في القدر وفي افق الزمان لا في القضاء الوجودي
في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري عند العليم الحق فافقه انا نعني بذلك سلب سبق المادة في ذلك النحو
من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها مطلقا حتى يصير المادي مجردا باعتبار اخر واحق ما تسمى به الموجودات
الزمانية بحسب وجودها في القضاء العيني اي تحققها في وعاء الدهر المثل العينية او القضائية و
الصور الوجودية او الدهرية وبحسب وقوعها في القدر اي حصولها في افق الزمان الاعيان الكونية
او الكائنات القدرية فهذا سر رموز الحكماء من اهل التحصيل واني لست اظن بامام اليونانيين غير
هذا السر الا ان اتباع المعلم المشائية اساؤوا به الظن واستشاموا الى ما سولته لهم اوهامهم وقصروا
في الفحص ووقفوا على رفيعتهم في المثل الافلاطونية معقدا مساويها فلم يكن اعتمالهم الا انطفاء
نور الحكمة وتغاشي ديجور الظلمة انتهت عبارته وحاصلها ان جميع الماديات والزمانيات والكا

فى انفسها وبقياس بعضها الى بعض مفتقرة الى الامكنة والازمنة والاوضاع الموجبة لحجبات بعضها عن بعض لكنها بالقياس الى احاطة علم الله تعالى اليها على الاشراق شهوديا وانكشافا تاما وجوديا فى درجة واحدة من الشهود والوجود لاسبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها فى حضورها لدى الحق فلا افتقار لها فى هذا الشهود الى استعدادات هيولانية واوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة والازمنة فالاقدمون من الحكماء ما داموا بالمثل المفارقة الا هذا المعنى بدون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات الشنيعة المشهورة والثالث نقول بعد تسليم ان الاشخاص الكائنة التى وجودها ليس الا وجودا ماديا صح كونها مجردة باعتبار آخر لكن لا ريب فى انها متعددة فى وجوداتها والمنقول عن افلاطونيين من ان لكل نوع جسمانى فردا مجردا ابديا دال على وحدتها كما يدل على تجردها كيف والتجرد ايضا مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى فى غاية البعد واول واول بعضهم المثل الافلاطونية الى الموجودات المعلقة التى هى فى عالم المثال وهو ايضا غير صحيح لما سبق اما اولا فلان هؤلاء العظماء القائلين بالمثل والاشباح المعلقة قائلون ايضا بالمثل الافلاطونية واما ثانيا فلان تلك المثل نورية عظيمة ثابتة فى عالم الانوار العقلية وهذه الاشباح المعلقة ذوات اوضاع جسمانية منها ظلمانية يتعذب بها الاشقياء وهى صور سود زرق مكروهة تتألم النفوس بمشاهدتها ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهى صور حسنة بهية بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وذهب الشيخ المتأله المتعصب لافلاطن ومعلميه حكماء الفرس مع اضرابهم الى انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية و الحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة معتن فى حق ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وربه وقد استدل على اثباتها بوجوه الاول ما ذكر فى المطارحات وهو ان القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة اعراض اما على رأى الاوائل فلحلولها فى محل كيف كان واما على رأى المتأخرين فلحلولها فى محل يستغنى عنها لان صور العناصر كافية فى تقويم وجود الهيولى ولا المانع وجود العناصر والمزجات العنصرية واذا كانت الصور كافية فى تقويم الهيولى لزم ان يكون القوى الثلثة المذكورة اعراضا واذا كانت هذه القوى اعراضا فالمحل لها اما الروح البخارى او الاعضاء فان كان هو الروح الذى هو دائم التحلل والتبدل فتبدل القوى بتبدل محالها وان كان الاعضاء فما من عضو منها الا وللحرارة سواء كانت غريزية او غريبة عليها سلطنة فالاجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة وحرارة شانها تحليل الرطوبة فيتبدل اجزاؤها وتتحلل دائما فاذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة ويتبدل الباقى بعد ورود الوارد من الغذاء فالحافظ للمزاج بالبدل و المستبقى نماءها يمتنع ان يكون هو القوة والاجزاء الباطلة لامتناع تاثير المعدوم وكذا الحافظ والمستبقى له لا يجوز ان يكون القوة والاجزاء التى تحدث بعد ذلك لان وجودها بسبب المزاج فهو فرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل ولان القوة النامية تحيث بسبب ايراد الوارد من الغذاء فى المورد عليه خللا لا يستلزم تحريك الوارد وتحريك المورد عليه الى جهات مختلفة وتسد بالغذاء ما يتحلل منه ويلصقه بالاجزاء المختلفة المتباينة فى الجهات فهذه الافاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة والتما[ثيل] المستحسنة لا يمكن صدورها من طبيعة قوة لا ادراك لها ولا ثبات فى النبات والحيوان وما ظن ان للنبات نفس مجردة مدبرة فليس بحق والا لكانت ضايعة معطلة ممنوعة عن الكمال ابدا وذلك محال ثم القوة المما

عندهم

عندهم بالمقومة قوة بسيطة فكيف صدرت عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة فى حفظ الاشخاص والانواع وغير ذلك مما هو مذكور فى كتب التشريح والعاقل الفطن اذا تامل ذلك وما انضم اليه من الحكم وعجائب الصنع التى فى كتاب الحيوان والنبات علم ان هذه الافاعيل العجيبة والاعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا شعور لها ولا ادراك بل لا بد وان يكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها ويسمى تلك القوة المدبرة للاجسام النباتية عقلا وهو من الطبقة العرضية التى هى ارباب الاصنام المسمى بالطلسمات فان قلت يجوز ان يكون تلك القوة الفاعلة لابداننا والمدبرة لها هى نفوسنا الناطقة قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة ونجد نا لا خبر عندنا بانها متى صارت الاغذية فى الاعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لنا حين كمال عقلنا باوان تميز الاخلاط وذهابها الى الاعضاء المختلفة الاوضاع والجهات وصيرورتها متشكلة بالاشكال المختلفة والتخاطيط المصلحية فضلا عن بدو فطرتنا وزمان جهلنا ونقصنا فالفاعل لهذه الافعال غير نفوسنا وليست مركبة لتفعل بجزء وتنفعل بجزء آخر الوجه الثانى انك اذا تاملت الانواع الواقعة فى عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاقات والا لما كانت انواعها محفوظة عندنا ولامكن ان يحصل من الانسان غير الانسان ومن الفرس غير الفرس ومن النخل غير النخل ومن البر غير البر وليس كذلك بل هى مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل وتغير فالامور الثابتة على نهج واحد لا يبتنى على الاتفاقات المرفقة ثم الالوان الكثيرة العجيبة التى فى رياش الطواويس ليس كما يقول المشاؤون من ان سببها امزجة تلك الريشة مع انهم لا برهان لهم على ذلك ولا يمكنهم تعيين تلك الاسباب للالوان فكيف يحيلون بمثل هذه الاحكام المختلفة من غير مراعات قانون مضبوط فى ذلك النوع فالحق عند ذلك ما قاله القدماء انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية جوهر مجرد نورى قائم بنفسه هو مدبر له ومعتن به وحافظ له وهو كلى ذلك النوع ولا يعنون بالكلى ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه كيف يمكن لهم ان يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بانه قائم بنفسه وهو متعقل ذاته وهو معين وله ذات متخصصة لا يشاركها فيه غيره ولا يعتقدون بان رب النوع الانسانى او الفرسى او غيرهما من الانواع انما اوجد لاجل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالبا ومثالا لذلك العقل المجرد فانهم اشد مبالغة فى ان العالى لا يحصل لاجل السافل الذى تحته بالمرتبة ولو مذهبهم هذا للزم ان يكون للمثال مثال اخر وهكذا الى غير النهاية وذا اللغو بل الذى يعنون به ان رب النوع لتجرده نسبته الى جميع اشخاص النوع على السواء فى اعتنائه بها ودوام فيضه عليها فكانه بالحقيقة هو الكل وهو الاصل وهى الفروع الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعدة الامكان الاشرف والاخس فان الممكن الاخس اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله وبرهانه مذكور فى كتبه ولما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب واقعة فى العالم الجسمانى من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها وكذلك فى عالم النفوس من العجايب الروحانية والغرايب الجسمانية من احوال قواها وكيفية تعلقها بالابدان ولا شك ان عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع فى العالم العقلى النورى اشرف وافضل مما هو الواقع فى هذين العالمين الا[دنى] فى الوجود فيجب مثلها فى ذلك العالم كيف وغرايب الترتيب وعجايب النسب فى العالم الجسمانى اظلال ورسوم لما فى العالم العقلى وهى الحقائق والاصول والانواع الجسمانية فروع لها حاصلة منها ثم القائلون

بالمثل لا يقولون للحيوان انه مثال ولكونه ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر وكذا لا يقولون
لرايحة المسك مثال وللمسك مثال آخر ولحلاوة السكر مثال وللسكر مثال آخر بل يقولون ان كل ما يستقل من
الانواع الجسمانية له رب يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب الاصنام في عالم النور المحض
له هيئات نورانية روحانية من الاشعة العقلية وهيئات المحبة واللذة والعز والذل والقهر وغير ذلك من
المعاني والهيئات فاذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبة والسكر مع الطعم الحلو
او الصورة الانسانية او الفرسية او غيرهما من الصور النوعية على اختلاف اعضائها وتباين تخاطيطها واوضاعها
على التناسب الموجود في الانوار المجردة هذه اقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب ولا شك انها في غاية الجودة
واللطافة لكن فيها اشياء منها عدم بلوغها حد الاجداء حيث لم يعلم من تلك الاقوال ان هذه الانوار العقلية
اهي من حقيقة اصنامها الجسمية حتى ان فردا واحدا من جملة افراد كل نوع جسماني يكون مجردا والباقي ماديا ام ليس
كذلك بل يكون كل من تلك الانوار المجردة مثالا لنوع مادي لا مثلا لافراده والمروي عن افلاطن والقدماء وتشنيعات
المشائين عليه يدل دلالة صريحة على ان تلك الارباب العقلية من نوع اصنامها المادية ويؤيد ذلك تسمية
حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع حتى ان النبتة التي يسمونها هوم التي يدخل في اوضاع نواميسهم
يقدسون لصاحب نوعها ويسمونه هوم ايزد وكذا لجميع الانواع فانهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت
خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردبهشت وصاحب الاشراق حمل كلام المتقدمين في
تلك الارباب وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبة والعلية لا على المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في
المطارحات وانا سمعت انبادقلس واغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب الانواع فافهم عنهم
ولا تظنن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم او جسماني او له رأس وجهان رجلان وانا وجدت هرمس يقول
ان ذاتا روحانية القت الى المعارف فقلت لها من انت فقالت انا طباعك التام فلا يحمل على انه مثلنا انتهى
ومنها ان الرجلين والجناحين وغير ذلك من الاعضاء اذا كانت من اجزاء ذات الحيوان كيف يكون ذات بسيطة
نورية مثالا له سواء اخذت وحدها او مع هيئاتها النورية والمماثلة بين المثال والممثل له وان لم يشترط
من جميع الوجوه لكن يلزم ان يقع الجوهري من كل منهما بازاء الجوهري من الآخر والعرضي بازاء العرضي
ومنها ان تلك الارباب عنده من حقيقة النور والظهور واصنامها اما برازخ او هيئات ظلمانية واي
ذاتي مناسبة بين الانوار وهيئاتها الظلمانية كيف وجميع الانوار المجردة العقلية والنفسية والحسية
الكوكبية والعنصرية عنده حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف بينها الا بالشدة والضعف او بالامور الخارجة
والانوار العقلية العرضية التي هي اصحاب الاصنام آثارها مهيات مختلفة لا الذوات كما هو رأيه في ان اثر
الجاعل المهية دون الوجود لانه من الاعتبارات الذهنية ولا شك في ان اختلاف الآثار اما للاختلاف
في القابل او لاختلاف في الفاعل واذا كان الاثر لا قابل له فهو لاختلاف الفاعل لا محالة واذا كان آثار العقول
مختلفة وليس الاختلاف بين الآثار بمجرد اختلاف القابل اذ القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة
مع انه لا قابل للقوابل ولا لاختلاف تلك الفعالة اذ لا اختلاف بينها الا بالكمال والنقص فيجب ان يكون اختلاف
آثارها ايضا على هذا المنوال وهذا ايضا مما يوقع الطمأنينة في ان تلك العقول والمبادي الرفيعة التي هي

وجودية نورية يجب ان يكون وجودات محضة لمهيات دون معانيها الكلية وان اختلاف المهيات المنتزعة منها
عن انحاء الوجودات انما هو لاجل اختلاف مراتب الوجودات شدة وضعفا وتقدما وتأخرا وتركيبا ووحدانا
فللوجود باعتبار مراتبها ونسبها الواقعة بينها لوازم متخالفة كما انا ننظر الى العدد ومراتبه المتخالفة
الخواص والآثار مع انها حصلت من الآحاد والواحد متشابه فيها فان للمراتب والنسب خواص عجيبة وآثار
غريبة يعلمها اصحاب العلوم العددية والصنايع النجومية تنبيه فالحري ان يحمل كلام الاوايل على ان لكل
نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الابداع هو الاصل والمبدأ وساير افراد النوع فروع ومعاليل
وآثار له وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر الى مادة ولا الى محل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها
ونقصها مفتقرة الى مادة في ذاتها او في فعلها وقد علمت جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالا ونقصا
وقول بعضهم ان الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى بعضها عن
المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل في المتواطية فان استغناء بعض الوجودات عن المحل انما هو
بكماله وكمال جوهريته وقوته وغاية نقصه بعرضيته وضعفه واضافته الى محل فلا يلزم من حلول شيء
حلول ما شاركه في الحقيقة المشتركة بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف وعلمت ايضا
ان كلا من الانواع الجسمانية يتنوع ويتحصل ويتقوم بمحض الصورة النوعية التي هي متحدة مع الفصل الاخير
والمادة في الجميع امر مبهم وجودها قوة شيء آخر كما ان الجنس الماخوذ منها مبهمة ناقصة متحدة مع الفصل
وباقي الصور والقوى والكيفيات ومبادي الفصول في المركب بمنزلة الشرايط والآلات والفروع التابعة له
هي بعينها صنم لصاحب نوعه كما انها اصنام لاصحاب انواعها نسبتها اليه نسبة الفروع الى اصل واحد وكذا
الهيئات والنسب والاشكال التي فيها اظلال لهيئات عقلية ونسب معنوية في اربابها النورية ونسبة
صاحب النوع الانساني المسمى بروح القدس وهو عقل القياس عليه الى اصحاب ساير الانواع الحيوانية و
النباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام فهذه الصور النوعية المادية كالانسانية والفرسية والنوعية
وغيرها من الانواع وان كانت مفتقرة في عالمنا هذا الى ان يقوم بمادة حسية فهي غير مفتقرة في العالم العقلي
الى قيامها بذاتها بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما يحل فيه كما ان الصور
الذهنية وهي الماخوذة من الامور الخارجة اعراض قائمة في الذهن لا يقوم بذاتها وان كانت ماخوذة من
الجواهر القائمة بذواتها فكذلك يكون حكم صور الانواع الجسمانية الحاصلة في المادة من تلك المثل المجردة
العقلية الافلاطونية فان للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها وتمامية في مهياتها بها يستغني عن
القيام في المحل واما الصور الجسمانية التي هي اصنامها فان لها نقصا يحوج الى القيام بالمحل لكونها كمالا لغيرها
فلا يمكن ان يقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن الماخوذة من الامور العينية المادية فانها
وان كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج فكذلك يكون حكم الصور العقلية التي هي
ارباب الانواع فانها وان كانت مجردة في عالم العقل فاصنامها واظلالها الجسمانية اعني الصور النوعية غير
مجردة عن المادة ولا يتوهمن من اطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم الابداع ان هؤلاء
العظماء من الفلاسفة يرون ان اصحاب الانواع انما وجدت من المبدع الحق ليكون مثلا وقوالب لماهيتها

لانّ ما يتخذ له المثال والقالب يجب ان يكون اشرف واعلى لانّه الغاية ولا يعرف العقول هذا فانّهم اشدّ مبالغة
من المشائين فى انّ العالى لا يكون لاجل السافل بل عندهم انّ صور الانواع الجسمانية اصنام واظلال لتلك الارباب
النّوعيّة العقلية ولا نسبة بينها فى الشرف والكمال ثمّ كيف يحتاج الواجب تعالى فى ايجاد الاشيآء الى مثل
ليكون دستورات لصنعه وبرنامجات لخلقه ولو احتاج لاحتاج فى ايجاد المثل الى مثل اخرى الى غير النهاية
فان قلت قد خالفت المعلم الاول حيث يرد على هذا المذهب قلت الحق احق بالاتباع مع انّ ردّه انما على ما يفهمه
الجمهور من ظاهر كلام افلاطون والاقدمين فانّ من عادتهم بنآء الكلام على الرموز والتجوّزات وخصوصها
فى هذا المبحث يجزى فيه الفصحآء ونكل منه الافهام فضلا وشرفا واما الشوب حبه للرياسة اللازم عن
معاشرة الخلق ومخالطة الملوك والسلاطين والافكار المعروف باثولوجيا يشهد بانّ مذهبه وافق مذهب
استاده فى باب وجود المثل العقلية للانواع والصور المجرّدة النّوعيّة القائمة بذواتها فى عالم الابداع حيث
قال فى الميمر الرابع منه انّ من ورآء هذا العالم سمآء وارض وبحر وحيوان ونبات وناس سماويّون وكل
من هذا العالم سماويّ وليس هناك شئ ارضىّ البتّة وقال فيه ايضا انّ الانسان الحسّىّ انما هو صنم للانسان
العقلى والانسان العقلى روحانى وجميع اعضائه روحانيّة ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء
كلها مختلفة لكنها كلها فى موضع واحد وقال فى الميمر الثامن منه انّ الشئ يفعل بها ههنا النار
انما هى حيوة ما ناريّة وهى النار الحقة فالنار التى فوق هذه النار فى العالم الاعلى هى احرى ان تكون
نارا فان كانت نارا حقّا فلا محة انها حيوة وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لانّ هذه النار انما هى
صنم لتلك النار فقد بان وصحّ انّ النار التى فى العالم الاعلى هى حيّة وانّ تلك الحيوة هى المفيضة بالحيوة على
هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهوآء هناك اقوى فانهما هناك حيّان كما هما فى هذا العالم الا انهما فى ذلك
العالم اكثر حيوة لانّ تلك هى التى تفيض على هذين اللذين ههنا الحيوة وقال فيه ايضا انّ هذا العالم الحسّى
كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان كان هذا العالم حيّا فبالحرىّ ان يكون ذلك العالم اتمّ تماما واكمل كمالا
لانّه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوّة والكمال والدوام فان كان العالم الاعلى تامّا فى غاية التمام فلا محة
انّ هناك الاشيآء كلها التى ههنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثمّ سمآء ذات حيوة وفيها
كواكب مثل هذه الكواكب التى فى هذا السمآء غير انها انور واكمل وليس بينها افتراق كما يرى ههنا وذلك
انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباخ لكنها كلها عامرة وفيها الحيوان كلها الطبيعية الارضية
التى ههنا وفيها نبات مغروس فى الحيوة وفيها بحار وانهار جارية تجرى جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائية
كلها وهناك هوآء وفيه حيوان هوائية حيّة شبيهة بذلك الهوآء والاشيآء التى هناك كلها حيّة وكيف لا يكون
حيّة وهى فى عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتّة وطبايع الحيوان التى هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا
انّ الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية فمن انكر قولنا وقال من اين يكون
فى العالم الاعلى حيوان وسمآء وساير الاشيآء التى ذكرنا قلنا ان العالم الاعلى هو الحىّ التام الذى فيه جميع
الاشيآء لانّه ابدع من المبدع الاوّل التامّ ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتّة لانّ
الاشيآء التى هناك كلها مملوّة غنى وحيوة كانها حيوة تغلى وتفور وجرى حيوة تلك الاشيآء انما تنبع

من عين

من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها
كل طعم وتقول انك تجد فى تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وساير الاشيآء ذوات الطعوم
وقواها وساير الاشيآء الطبيعية التى لها الروائح وجميع الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشيآء
الواقعة تحت السمع اى اللحون كلها وانصاف الايقاع وجميع الاشيآء الواقعة تحت الحسّ وهذه كلها موجودة
فى كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه لانّ تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التى وصفنا
ولا يضيق عن شئ منها من غير ان يختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كل
منها قائم على حدته وقال فى الميمر العاشر من كتابه انّ كل صورة طبيعية فى هذا العالم هى فى ذلك العالم الا انها هناك
بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهى هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية فهى صنم للصورة
التى هناك الشبيهة بها فهناك سمآء وارض وحيوان وهوآء وماء ونار فان هناك هذه الصور فلا محة انّ هناك
نباتا ايضا فان قال قائل ان كان فى العالم الاعلى نبات فكيف هو هناك وان كان ثمّ نار وارض فكيف هما هناك فانه
لا يخلو من ان يكون هناك اما حيّين واما ميّتين فان كانا ميّتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليهما هناك فان كانا حيّين
فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فيقدر ان يقول انّه هناك حىّ ايضا وذلك انّ فى النبات كلمة فاعلة محمولة
على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولانى حيّة فهى اذن لا محة نفس ما ايضا واحرى ان يكون هذه الكلمة فى النبات
الهو الذى فى العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انها فيه بنوع اعلى واشرف لانّ هذه الكلمة التى فى هذا النبات
انما هى من تلك الكلمة الا انّ تلك الكلمة واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية التى ههنا متعلقات فانما كلمات
النبات التى ههنا فكثيرة الا انها جزئية فجميع نبات هذا العالم جزئى وهو من ذلك النبات الكلى وكلما طلب
الطالب من النبات وجده فى ذلك النبات الكلى فان كان هذا هكذا قلنا انّه ان كان هذا النبات حيّا فبالحرىّ
ان يكون ذلك النبات حيّا ايضا لانّ ذلك النبات هو النبات الاول الحق فاما هذا النبات فانه نبات ثان
وثالث لانه صنم لذلك النبات وانما يحيى هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيوته فاما الارض التى
هناك ان كانت حيّة او ميّتة فانا سنعلم ذلك ان نحن علمنا ما هذه الارض لانه صنم لتلك فنقول انّ لهذه الارض
حيوة ما وكلمة فاعلة فان كانت هذه الارض الحسّية التى هى صنم حيّة فبالحرى ان يكون تلك الارض العقلية حيّة
ايضا وان يكون هى الارض الاولى وان يكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها والاشيآء التى فى العالم
الاعلى كلها ضيآء لانها فى الضوء الاعلى ولذلك منها ترى الاشيآء كلها فى ذات صاحبه فصار لذلك كلها فى
كلها والكل هو فى الواحد والواحد منها هو الكل والنور الذى يسنح عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد منها
عظيما انتهت عباراته النوهمه رنيه وكمانه الشريفة بنقل عبد المسيح ابن عبد الله الحمصى واصلاح يعقوب
ابن اسحق الكندى وفيها تصريحات واضحة لوجود المثل الافلاطونية وان للاشيآء الكونية صورة نوريّة
عقلية فى عالم العقل وانا ما يتلقى الانسان حين ادراكه للمعقولات الكلية وان كان ادراكها لاجل تعلقه بالبدن
والكدورات والظلمات ادراكا ناقصا كادراك البصر شيئا بعيدا فى هوآء مغبّر مغيّم ولذلك السبب يرى
الانسان الامور العقلية التى هى ذوات محضة متخصّصة بذواتها وانوار صرفة واضحة بانفسها مبهمة كلية
محتملة الصدق عنده على كثيرين كرؤية شبح يراه من بعيد فيجوز كونه انسانا او فرسا او شجرا الا انّ ههنا من جهة

نفس الوضع لذلك الشيء لم يجوز الاكثر واحدا من المختلفات انما كان وهناك يحتمل عنده كون المدرك العقلي
كثيرة بالعدد صادقا عليها لعدم الوضع وبالجملة مناط الكلية والعموم ضعف الوجود ووهنها وكون الشيء
شبحي الوجود سواء كان بحسب ذاته وهويته او بحسب تلك تحصله عند المدرك بعد ان لا يكون ماديا محسوسا وذلك
لكلال القوة المدركة وقصورها عن ادراك الامور الوجودية النورية والمعقولات الشعشعانية بالاحتجاب وا
وغشاوة وعمى لاجل التعلق بعالم الهيولى والظلمات اجمال فيه اكمال قد ورد في كلام افلاطن والقدماء وشيعتهم ا
بوجود عالم عقلي مثالي بحذو وحذو العالم الحسي في جميع انواعه الجوهرية والعرضية فمنهم من حمله على العالم المثالي
الشبحي المقداري ومنهم من قال انه اشارة الى الصور التي في علم الله القائمة بذاته تعالى كما اشتهر عن المشائين وان قيام
الصور بنفسها على ما نقل عن القدماء عبارة عن قيامها بذات باريها عز اسمه الذي هو اقرب اليها واقوم في تحصلها
من نفسها لان نسبتها الى ذاتها بالامكان ونسبتها الى قيومها بالوجوب ومنهم من قال انه اشارة الى رب النوع
وهو صاحب الطلسم فان لكل نوع جرمي وطلسم برزخي عقلا يقومه ويدبره وليس كليتهما كما وقع في كلامهم باعتبار
صدقهما على كثيرين فانهما غير صادقة على جزئيات الاجرام واشخاص البرازخ لكونها مفارقات نورية وعقول
قادسة وانما كليتها باعتبار استواء نسبة فيضها الى جميع اشخاص طلسمها النوعي ومنهم من ذهب الى انه اشارة
الى هذه الصور الهيولانية في هذا العالم باعتبار حضورها وظهورها عند المبدأ الاول ومثولها بين يديه وعدم
خفائها وغيبوبتها بذواتها عن علمه اذ هي بهذا الاعتبار كانها مجردة عن المواد والازمنة والهيئات الحسية
والغشاوات المادية لعدم كونها حاجبا عن شهودها ووجودها الذي الباري نفسه بذواتها معقولة له تعالى
كسائر الكليات والمجردات متمثلة بين يديه اقول ولعل الاظهر ان الاكابر من الحكماء والاعاظم من الاولياء
المتجردين عن غشاوات الطبيعة الواصلين الى غايات الحكمة حكموا بان الصور المعقولة من الاشياء المجردة قائمة
بذواتها لا بما سيتلقى العقلاء والعرفاء في معتقداتهم ومعارفهم اذ لها وجود لا يحتمل اما قائمة بذواتها او
في محل ادراكي منا والثاني باطل لانها اما غاب عن محله الذي هو النفس ولا سيما اذا كانت من النفوس المشرقة الذكية
الزكية ولا كيفية حلولها فيه فان قيل انها حين غيبوبتها عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها
دائما بجوهر عقلي مفارق هو خزانة المعقولات فيدركها حين اتصالها به وتوجهها اليه واستحقاقها لفيضان
تلك الصور منه عليها قلنا مع الاغماض عما فيه من مفاسد ارتسام صور الحقائق في النفس يلزم انتقاش جوهر عقلي
بصور الحقائق والانواع المتكثرة المتكافئة الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الابداع وذلك باطل لان انتقاش
المبادي العقلية بصور ما تحتها لا يجوز ان يستفاد مما تحتها فانه يلزم انفعال العالي عن السافل واستكماله به ف
القدماء اشد مبالغة في استحالته من المشائين اتباع المعلم الاول فبقي ان يفيض عليها مما فوقها وذلك
يؤدي الى صدور الكثرة عن الواحد الحق المحض او حصول صور الاشياء في ذاته تعالى علوا كبيرا وجميع هذه
الامور مستقبح عند حكماء الاشراق وايضا يجب على ذلك التقدير ان لا يغيب عن النفس حين ادراكها انها
والتفطن لحقايقها محلها وكيفية حلولها فيه فان العلم ليس الا عدم الغيبة عن الذات المجردة ومحل الامور
الغير الغائبة غير غائب اشراقا بالضرورة وكذا كيفية حلولها في محلها التي هي نحو وجودها فمن ههنا ظهر وجود
امور كلية قائمة بذواتها لا في محل منطبقة على جزئياتها المادية وكلياتها اذا اخذت لا بشرط التجرد ولا التجرد

واذا جرد

واذا جردت الجزئيات عن المواد وقيودها الشخصية وصفاتها الكونية الحسية وبالجملة اشتراكهما كاشتراك الصور
القائمة بالفعل وكليتها ككليتها بلا استلزام شيء من المفاسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو
كلي في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل ايضا عنده وعند ذكر الشيخ في المباحثات انها
لابطال وجود المثل والتعليميات هذا القول انه اذا كان في التعليميات تعليمي مفارق وللتعليمي المحسوس فاما
ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون فان لم يكن في المحسوس تعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا مدور محسوس
واذا لم يكن هذا محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدأ اعتبارها كذلك من الوجود المحسوس
حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لم يمكنه انه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في
المحسوس وان كانت طبيعة التعليميات قد توجد ايضا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها
اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق او مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة امورا غير التي
يتخيلها ويعقلها ويحتاج في اثباتها الى دليل مستأنف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون ما عولوا عليه
من الاحتياج الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها علة يستنام اليه وان كانت مطابقة
مشاركة له في الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما لم حدها
واما ان يكون ذلك الشيء يعرض لها بسبب من الاسباب فيكون هي معروضة لذلك وحدها غير مانعة عن لحوق ذلك
ابدا فيكون من شأن تلك المفارقات ان تصير مادية ومن شأن هذه المادية ان تفارق وهذا هو خلاف ما هو عقد
عنوا عليه اصل رأيهم وايضا فان هذه المادية التي مع العوارض اما ان تحتاج الى المفارقات غيرها لطبائعها فتحتاج
المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما تحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت
لا تحتاج الى المفارقات البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض للشيء يوجب وجود
امر اقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود
المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في انفسها والطبيعة متفقة
فان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى بل يلزم ان يكون
هذه المفارقات ناقصة فان هذه المقارنة يلحقه من القوى والافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انسان
سانح وبين شكل انساني حي فاعل انتهى كلامه بالفاظه اقول وخلاصة حجته الاولى ان الحقيقة الواحدة التي هي ذات
حد واحد ومهية واحدة لا تختلف افرادها في التجرد والتجسم والغنا والحاجة الى المادة والمعقولية والمحسوسية ولا شك
ان كلامه انما يكون تاما في المتواطية من المهيات دون المشككة وايضا يتوقف على ان الذات او الذاتي بما هو ذات
او ذاتي لا يتفاوت في حقيقتها ومهيتها وقد مر حال ذلك كيف وهو اول المسئلة في هذا المقام وبناء البحوث عليه
وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لا بجعل جاعل يتخلل
بين ذاتها وفقرها او غناها بل الغني منها يكون غنيا لذاته والفقير فقيرا لذاته فمجعول ذات الفقير جعلها بنفس ذلك
الجعل فقيرا لا بجعل مستأنف فالفقير منها فقير بذاته محتاج بنفسه الى الجاعل لا لاجل كونه فقيرا ومحتاجا اي من جهة
هذا المعنى عليه وتقاوم حجته الثانية ان افراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سببا وبعضها مسببا لذاتها وان المعلول
اذا كان لذاته معلولا لفرد آخر من نوعه يلزم ان يكون ذلك الآخر ايضا معلولا لفرد آخر وهكذا فيعود الكلام الى ان ينتهي

الى الابد سرمدا والتسلسل المستحيلين وهذا ايضا يبتنى على استحالة كون الطبيعة المتفقة متفاوتة فى التقدم والتاخر
والاولية بنفسها والغنى والافتقار واعلم ان المنقول عن افلاطون وحكماء الفرس والقدماء من اليونانيين القول
بمفارقة النوعيات وتجرد الصور الجوهرية لحقايق الاجسام الطبيعية واما التعليميات فانها عندهم ماديات
فى وجودها البتة وان فارقت المادة فى الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا فى مادة وبرهانه على ما سيجئ
انه لو كان مجردا لكان اما متناهيا او غير متناه والثانى باطل لما سياتى من بيان استحالة تناهى الكميات القارة وغير
القارة لا لما فى انتفاء من ان عدم تناهيه منشا التجرد لانه مجرد طبيعته فيلزم ان يكون كل بعد غير متناه وان لم يقيم
لتجرده عن المادة كانت المادة مفيدة الحصر والصورة وكلا الوجهين يحتج لما علمت عدم جريانه فيما يتفاوت كلا
والكميات من هذا القبيل والاول ايضا مستحيل لان انحصار البعد حين تجرده فى حد محدود وشكل مقدر لا يكون
الالامر فعال له من خارج طبيعته والانفعال كالتشكل من عوارض المادة بالذات فيكون غير مفارق وقد فرضنا
مفارقا هذا خلف والحجتان المذكورتان وان اوردهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليميات لكنهما بعينهما جاريتان
من قبل فى ابطال الصور المفارقة وان كان بحسب سلوكه على هذا المذهب ولذلك نقلناهما واجبناهما بما يوافق
راى القائلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة تلويح استنارى لعلك ان كنت اهلا لتلقى الاسرار الالهية
والمعارف الحقة لتيقنت وتحققت ان كل قوة وكمال وهيئة وجمال توجد فى هذا العالم الادنى فانها بالحقيقة ظلال
وتمثلات لما فى العالم الاعلى انما تنزلت وتكدرت وتجسمت بعد ما كانت نقية صافية مقدسة عن النقص والشين
مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور بل جميع صور الكائنات
وذوات المبدعات آثار وانوار للوجود الحقيقى والنور القيومى وهو منبع الجمال المطلق والجلال الاتم الاليق
الذى صور المعاشيق وحسن الموجودات الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة الى بحر ذلك الجمال وذرة بالقياس
الى شمس تلك العظمة والجلال ولولا انواره واضواؤه فى صور الموجودات الظاهرية لم يكن الوصول الى نور الانوار
الذى هو الوجود المطلق الالهى فان النفس عند افتنانها بالمحبوب المجازى الذى هو من وجه حقيقى يتوجه الى
المحبوب الحقيقى المطلق الذى هو الصمد لكل شئ والملجا لكل حى ويتوجه حبا به الكريم منبع الانوار ومعدن
الآثار فيحصل له الوصول الى الحضرة الالهية ويتنور باطنها بنوره فيدرك الامور الكلية والصور المفارقة
العقلية لصيرورتها عقلا مدركا للكليات الا ترى ان آثار انواره التى ظهرت فى عالم الملك تنزلت من مراتبها
الروحانية العقلية ولاحت فى صور الجزئيات وتمت بالحس واللطافة والغنج والدلال مع انها ضعفت بمجبة
الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة المادية بعد نقائها وصفائها وتجردها كيف تدهش العقول وتحير الالباب
واصحابها وتوقع فى الفتن والمحن طلابها فما ظنك فى الجمال المطلق الذاتى والنور الساطع الالهى الذى فى غاية
العظمة ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين الف حجاب نورانى وظلمانى
كما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه
ما انتهى اليه بصره من خلقه وتفطن مما قاله عليه السلم ان هذه النار التى لنا من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم انزلت
وقس النور عليها فى استنارته واحتجابه اذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود لاحترقت واضمحل من
سطوته فكما ان حرارة هذه النار الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها

فنقول

٩٤

فى مراتب كثيرة كانت لها فى مرتبة النفس بصورة الغضب اذ ربما يؤثر شدة الغضب فى احراق الاخلاط مع رطوبتها
ما لا يؤثر النار فى الحطب مع سورة اللهب ومن هذا يعلم ان كل مستحسن لا يجب ان يكون جاذبا فكذلك الانوار
المحسوسة من النيران والكواكب اظلال واشباح لانوار لطف الله المعنوية وآثار لاضواء ملكوته واشعة جماله
بعد هبوطها فى منازل الامر والخلق ايقاظ عقلى لا يخفى على من تنور قلبه واستضاء عقله بعد التامل فيما مر
من القواعد والاصول ان الغرض الاقصى فى وجود العشق فى جبلة النفوس ومحبتها لشمايل الابدان ومحاسن
الاجسام واستحسانها زينة المواد والاجرام انما هو تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ورياضتها
وتخريج من الامور الجسمانية والاصنام الهيولانية الى المحاسن الروحانية والفضايل العقلانية والانوار الالهية
ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن والفضائل
وكل الزينة والمستبهجات المرغوب فيها اللواتى ترى على ظواهر الاجرام وجلود الابدان انما هى اصباغ ونقوش
ورسوم صورها ارباب انواعها وملائكة مدابيرها فى المواد والاسطقسات قد زينت بها كيما نظرت النفوس
اليها حنت اليها وتشوقت نحوها وقصدت لطلبها بالنظر اليها والتامل لها واستنبطت خالصها المجرد عن
مغشوشها المحسوس وتعرفت لبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات وتفطنها بالعقليات
من الحسيات ورفضها الدنيا لاجل الآخرة كل ذلك كيما تتصور تلك الرسوم والمحاسن فى ذاتها واتصلت
بها وتمثلت لديها حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجسمانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة
المحبوبة مشاهدة لها مصورة فيها صورة روحانية نقية صافية باقية معها معشوقا لها متصلة بها اتصالا
معنويا لا تخاف فراقها ولا تغيرها فتستغنى حينئذ بالعيان عن الخبر والبيان وتنتهى عن ملاقاة الاكوان وتتخلص
عن الرق والحدثان والدليل على صحة ما قلناه يعرفه من عشق يوما لشخص من الاشخاص ثم تسلى عنه او فقده
مدة ثم انه وجده من بعد ذلك وقد تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن
التى كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه فانه متى رجع من هنالك فنظر الى تلك الرسوم والصور التى
هى باقية فى نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل ورآها بعينها فشاهدها فى
ذاتها حاما كانت يراها من قبل لم تدثر ولم تفسد بل باقية ببقاء علتها الجاعلة ودوام فاعلها القائم ورب
صنمها الدائم وقد يجد من نفسها وفى جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك يعرفه
ويعلم ويقر بان تلك الصور الحسان والشمايل والفضايل التى كانت يراها على ذلك الشخص ليست محسوسة
فيه ثابتة له محصورة عنه بل مرسومة فى جوهرها متصورة فى ذاتها باقية ثابتة على حالة واحدة لم يتغير
وانما ذلك الشخص كان دليلا عليها كغيره من الاشخاص الجسمية التى يكون دلايل على الانوار العقلية
ومظاهر للمعانى النورية فاذا انتبه العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها
واستقلت بذاتها وفازت بجوهرها واستغنت عن غيرها واستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها
ومقاساتها محبة غيرها وتخلصت من الشقاوة التى يعرض لعاشق الاجسام ومحب الاجرام من الابدان
الانسانية والدراهم والدنانير واليواقيت والدرر والضياع والعقار والبساتين والاشجار و
الثمار وغيرها من اللذات البائدات وقد قال الله والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير

املا فاذا انتبهت النفس من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة وفتحت عين بصيرتها وعاينت عالمها
وعرفت مبدأها ومعادها لتيقنت ان المستلذات الجسمية والمحاسن المادية كلها كعكوس لفضائل العقلية
وخيالات الانوار الروحانية ليست لها حقيقة متاصلة وذات مستقلة بل كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء
حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفيه حسابه هو تنوير رحمانى ان البارى جل ثناؤه بمقتضى حكمته
ولطفه جعل الامور الجسمانية المحسوسة كلها مثالات دالات على الامور الروحانية العقلية وجعل طريق الحواس
درجا ومراقى يرتقى بها الى معرفة الامور العقلية التى هى الغرض الاقصى فى وقوع النفس فى دار المحسوسات
وطلوعها عن افق الماديات وكان المحسوسات مرآة الذوات الى العقليات لكونها رشحات لانوارها واظلال
لاضوائها فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هى فقر النفس وشدة حاجتها ومعرفة الامور العقلية هى غناؤها
ونعيمها وذلك لان النفس فى معرفة الامور الجسمانية محتاجة الى الجسد والاته لتدرك بتوسطها الجسمانيات
واما ادراكها للامور الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعد ما ياخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد فاذا
حصل لها ذلك وصارت عقلا وعاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس وعن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبى
فى طلب الغنى الابدى بتوسط هذا الهيكل والآلة ما دام يمكنك قبل فناء المدة وتصرم العمر وفساد
الهيكل وبطلان وجوده واحذر كل الحذر ان تبقى نفسك فقيرة محتاجة الى هيكل ليتم به ويكمل فيكون ممن يقول
يا ليتنا نرد فنعمل صالحا غير الذى كنا نعمل او تبقى فى البرزخ الى يوم يبعثون وممن لم يشعرون ايان يبعثون
ما دامت هى ساهية لاهية غافلة مقبلة على الشهوات والزينة الطبيعية والغرور بالامانى فى هذه الحيوة
الحسية المذمومة التى ذمها رب الارباب فى مواضع كثيرة من كتابه العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون هذه
الامور المعقولة وارباب الاصنام واصحاب البرازخ العلوية والسفلية ولم يرتق نظرهم من الامور المحسوسة
ولم يعرفوا الا اياها حسب فقال رضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون يعنى عن
امور الآخرة ودار النعيم التى يرتقى اليها نفوس الاخيار بعد مفارقتها الابدان كما ذكر فى القرآن المجيد
اليه يصعد الكلم الطيب يعنى روح المؤمن والعمل الصالح يرفعه يعنى معارفه العقلية ترغبه فيها وترقيه
الى هناك

المرحلة الرابعة

فى الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهوهوية واقسامهما والغيرية واصناف التقابل المعروفة

فصل فى الواحد والكثير اعلم ان الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار
اذهما متساويان فى الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد ويوافقه ايضا
فى القوة والضعف فكلما وجوده اقوى كانت وحدانيته اتم بل هما متوافقان فى اكثر الاحكام والاحوال
ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم
فبالحرى ان نتكلم فى الوحدة واحوالها المختصة مثل الهوهوية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوى
والتشابه ونتكلم فى مقابلتها من الكثرة واحكامها من الغيرية والخلاف بل الكلام فى الجانب المقابل الذى حقه
اكثر لتشابه الوحدة وتفنن الكثرة وتشعبها فنقول ان للوحدة كما اشرنا اسوة بالوجود فى اكثر الاحكام
منها انه لا يمكن تعريفها كسائر الامور المساوية للوجود فى العموم الا مع الدور او تعريف الشيء بنفسه
فقد قيل الواحد هو الذى لا ينقسم من الجهة التى يقال انه واحد وهذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى

الدور

الدور ايضا لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى الكثرة وقال فى تعريفها الكثرة انها المجتمعة من الوحدات
وهذا ايضا تعريف الكثرة بالاجتماع الذى هو نفس مفهوم الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا فى لفظ جميع الوحدات
الذى لا يفهم معناه الا بالكثرة وتعريف لها بالوحدة التى لا يعرف الا بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين
فى مقابلتها وقس على ما ذكرنا سائر ما قيل فى تعريفهما فى الفساد بل الحق ان تصورهما اولى مستغن عن التعريف صح
لكن ههنا شيء يجب التنبيه عليه وهو ان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة اعرف عند العقل فكل منهما
وان كانت من الاشياء المرتسمة فى الذهن بديا لكن الكثرة مرتسمة فى الخيال اولا لان ما يرتسم فى الخيال المحسوس
والمحسوس كثير والوحدة امر عقلى لان المعقولات امور عامة اول ما يعرف العقل منها بالتقسيم يتصور كلا
منها واحدا ثم يقسمه الى كذا والى ما لا يكون كذا فلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بان ناخذ الوحدة
اولية التصور لتصورنا بذاتها وان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا تنبيهيا ودلالة ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول
عندنا عقلا اوليا واشعار اليه بسلب ضده فهو الاول تعريف لمعنى خيالى وفى الثانى تنبيه على معنى عقلى
بمعنى خيالى فلا يلزم دور على هذه الطريقة فنقول الواحد ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم والتقييد بالحيثية
ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقى لانقسامه من بعض الوجوه فلا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج فى التعريف
بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الغير
الحقيقى فى التعريف المذكور فالواحد اذن قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود
بما هو موجود وذا اللاحق لاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقى وغير حقيقى وهو ما يكون
اشياء متعددة مشتركة فى امر واحد هو جهة وحدتها وهى اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة
ولا عارضة لها بل اضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة والاول قد
يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس المتحدين فى الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو
الواحد بالنوع وليسا وقسما الاتحاد فى الفصل ايضا كزيد وعمرو المتحدين فى الانسانية والناطقية والثانى
قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين فى الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا
لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين فى الانسان المحمولين عليه والثالث وهو الواحد
بالاضافة ثم ان الاتحاد فى الاوصاف العرضية والذاتية يتغاير اسماؤه بتغاير ما نسب اليه فالمشاركة
فى المحمول اذا كانت فى النوع يسمى مماثلة وفى الجنس مجانسة وفى الكيف مشابهة وفى الكم مساواة وفى الوضع
مطابقة وفى الاضافة مناسبة وظاهر ان جهة الوحدة فى الواحد الغير الحقيقى والواحد الحقيقى وهو
فى هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته وان كان الاحرى به ان لا يطلق الا على ما لا ينقسم اصلا
كالواجب تعالى وذلك الواحد الحقيقى بالمعنى الاعم قد يكون واحدا جنسيا وقد يكون واحدا نوعيا
وقد يكون واحدا عدديا اى شخصيا وهو اما ان لا ينقسم بحسب الخارج اصلا او ينقسم والثانى قد يكون
واحدا بالاتصال وهو الذى ينقسم بالقوة الى اجزاء متحدة فى تمام الحقيقة انقساما لذاته كالمقدار ولغيره
كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء فانه يقبل الانقسام بواسطة المقدار القائم به وان اعاد العشرة
وتصحيحها من اجل المائة وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذى له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع

وذا الثالث اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمونه الناقص
غير واحد والتمامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا كان
تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته ابدا ما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير
اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج اصلا اى لا بالقوة
كالمتصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو اما يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة او غير ذى وضع وهو المفارق كالعقل
والنفس الشخصى وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان المجمل موجود مما عن وحدة حتى ان العشرة فى عشرة
واحدة فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما ارتقى العدد الى الكثير نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل
فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقى واحق اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا فى الكم ولا فى الحد ولا بالقوة ولا
بالفعل ولا ينفصل وجوده من ماهيته ثم ما لا ينقسم فى الكم اصلا قوة وفعلا وان تصور انقسامه الى اجزاء الحد
ذهنيا كالعقل والنفوس عند المشائين وما لا ينقسم منه الى الجزئيات احق بالوحدة كالعقل مما ينقسم اليها
كالنفس الانسانية ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة الى اجزاء متشاركة فى الحد
ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك فهو احق باسم الوحدة مما ينقسم بحسبه كالمقدارات
العنصرية اجساما او مقادير ومنه ايضا ما لا ينقسم قسمة الكلى الى الجزئيات وان انقسم الى مادة وصورة كا
الفلكيات احق بالوحدة مما ينقسم بوجهين كالعنصريات المركبة مطلقا او مما هو بالعكس كالمقادير من وجه
ثم الواحد بالاجتماع واحق اقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعيا كالانسان الواحد المجتمع من نفس ذات
قوى وبدن مركب من امشاج واعضاء وجلد وعظام وغيرها ووحدته ظل لوحدة النفس كما ان وجوده كذلك
على ما مر فى مباحث الماهية ثم الواحد العددى احق بالوحدة من الواحد النوعى لكون وحدته ذهنية وهو من
الواحد الجنسى لشدة ابهامه وكونه ذهنيا وكذا الاجناس بحسب مراتب بعدها عن الواحد الشخصى بضعف نسبة
الوحدة اليها فقد علم ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك كما ان الوجود كذلك واما الكثير فهو ما يقابل الواحد
فى جميع معانيه واعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شىء من الاشياء لست اقول لانيته لان الوحدة عند
غير زائدة على الوجود وذلك لانه ليس اذا فهمت الانسان وفهمت الواحد يجب ان يفهم لك ان الانسان واحد
فيبقى ان الواحدية ليست مقومة للانسان بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له لكن يجب عليك ان تتأمل
فيما اسلفناه من ان كيفية عروض الوجود للماهيات على اى وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على الماهيات
سبيله ماذا فتفطن ولا تكن من الغافلين تلويح ومن جملة المضاهاة الواقعة بين الوحدة والوجود ان الواحد
بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره فى صور الاشياء وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار
الموجودات وجود الحق ونعوته الجمالية وصفاته الكمالية وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع
الاربعة الى غير ذلك مثال للنسب والاضافات اللازمة للواجب بالقياس الى الممكنات وظهور العدد
بالمعدود مثال لظهور الوجود الامكانية بالماهيات وهى بعضها حسية وبعضها عقلية كما ان بعض
المعدود فى الحس وبعضها فى العقل ومن اللطائف ان العدد مع غاية تباينه من الوحدة وكون كل مرتبة
منه حقيقة براسها موصوفة بخواص لا توجد فى غيرها اذا فتشت حاله لا توجد فيه ولا فى حقائق مراتبه

العقول ثم متشابهم

المتعلقة غير الوحدة وانك لا تزال تثبت فى كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه فى مرتبة اخرى مثلا تقول ان الواحد
ليس من العدد باتفاق المحققين واهل الحساب مع انه عين العدد اذ هو الذى بتكرره توجد الاعداد ويلزمه فى
كل مرتبة لوازم وخصوصيات وكذلك يصح لك ان تقول لكل مرتبة انها مجموع الآحاد لا غير ويصح لك ان تقول
انها ليست مجموع الآحاد فقط لان مجموع الاحاد جنس كل مرتبة من المراتب لان كل مرتبة حقيقة براسها موصوفة بخواص
لا توجد فى غيرها فلا بد لها من امر آخر غير جمع الاحاد فما تزال يثبت عين ما ينفى وينفى عين ما يثبت وهذا الامر
العجيب بعينه حال العرفاء فى باب ما يقولون ان الحق منزه عن نقايص الامكان بل عن كمالات الاكوان هو الخلق المشبه
وان كان قد تميز الخلق بامكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه وهم وتنبيه لا تصغ الى من يقول الوحدة من الاعتبا
ريات فى المعقولات متشبثا بما يعتمد عليه من انه لو كانت الوحدة موجودة لكانت له وحدة اخرى وهكذا
حتى يتسلسل الى غير النهاية وادفعه بتذكر ما سلف من ان حقيقة الوحدة فى واحديته مستغنية عن وحدة
اخرى يعرضها اللهم الا بمحض اعتبار العقل فى مرتبة متاخرة عنها اذ للعقل ان يعتبر للوحدة وحدة وللوحدة الوحدة
وحدة اخرى وهكذا وخطرات العقل لا ينتهى الى حد لانه يذهب الى لا نهاية وبينهما فرق والاول غير مستحيل
دون الثانى وخلاصة القول ان لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعى على معنيين احدهما المعنى الانتزاعى المصدرى
اى كون الشىء واحدا ولا شبهة فى انه من الامور العقلية التى لا تحقق لها خارجا والآخر ما به يكون الشىء واحدا
بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها وهذا المعنى من لوازمه نفى الكثرة بخلاف المعنى الاول فانه من لوازم نفى الكثرة والوحدة
بالمعنى الانتزاعى ظل الوحدة الحقيقية الاصلية ينتزع فيها من نفس ذاتها وفى غيرها لاجل ارتباطه وتعلقه
بها فقد علم ان الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية والوجود الحقيقى لا الانتزاعى كلها واحدة بالذات متغايرة
بحسب الاعتبار كما مر ازاحة شك وتحقيق ليس لك ان تقول الوحدة مغايرة للهوية لان الجسم المتصل اذا
لم يطرء عليه شىء من اسباب القسمة كان شخصا واحدا فاذا ورد عليه التفريق حتى تكثر فهوية ذلك الجسم باقية
ووحدته زائلة والباقى غير الزائل فالهوية غير الوحدة لانا نجيبك عنه بان وحدة الاتصال الذى هو عين هوية
الجوهر الاتصالى كلما زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هويته فالاتصال ووجد اتصالان آخران بل ذلك
الوحدة الاتصالية عين بطلان هوية المتصل بذاته فان رجعت وقلت هب ان تلك الصورة الاتصالية عدمت
لكن الكلام فى المادة الجسمانية الباقية حالتى الفصل والوصل فيقبل الوحدة تارة والكثرة اخرى وهى باقية الوجود
فى الحالين قلنا الهيولى الجسمانية جوهر ما بل ليس لها فى حسب ذاتها ليست متصفة بالوجود الاتصالى
الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها وهى بحسب ذاتها ليست متصفة بالوجود الاتصالى والوحدة الاتصالية
ولا بالمعنى المقابل لها حتى ينعدم بزوال احدهما كما فى الجوهر الامتدادى وهى انما يتصف بحسب ذاتها بوجود
استعدادى ووحدة قابلية لا يزولان عنها فى جميع الاحوال بل هى فى جميع المراتب والاوضاع مستحفظة
لوحدتها التى هى هويتها اللازمة وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته يطرآن عليها لان اتصافها بهما انما
هو بالعرض لا بالذات وظنى ان سليم الفطرة لا يرتاب فى ان الشىء لا يكون فى ذاته محلا لوحدته وكثرته فان هو
شىء لا يقبل التعدد ابدا ولعلك تقول حسبما وجدت فى كتب القوم كالشفاء وغيره ان الوحدة مغايرة للوجود
لان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شىء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود بما هو موجود

الاهوية القبول والاستعداد فيطرء عليه الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها م

بواحد فاذا الوحدة مغايرة للوجود نعم يعرض لذلك الكل الكثير وحدة وخصوصية لا انه يعرض الكثرة لما
عرضت له الوحدة فيقال لك ان اردت بالموصوف بالجنبية المذكورة فى المقدمتين ما يرادمنه فى مباحث
المهية لاجل التميز بين الذاتى والعرضى فالصغرى ممنوعة لان الكثير بهذا المعنى لا موجود ولا معدوم وان اردت
ان الموصوف بالكثرة موجود فى الواقع فالكبرى ممنوعة اذ كما انه موجود فهو واحد ايضا اذ ما من شئ الا وله
وحدة لكن لقائل ان يقول بعد اختيار الشق الاخير ان الوحدة عرضت للكثرة لا لما يعرض له الكثرة فموضوعاهما
متغايران مثلا العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة فهيهنا شيئان الكثرة
وموضوعها فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع
بخلاف وحدة موضوع الكثرة فانها تنافى كثرته مع اتحاد الزمان ولا ينافى وجوده فثبت المغايرة بين الوجود
والوحدة فيمكن ان يقال الوحدة كالوجود على انحاء شتى وكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة
المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الخاص الذهنى والخارجى يقابله العدم الذى بازائه والعدم
المطلق بازاء الوجود المطلق والدعوى ان وحدة ما لا ينفك من وجود ما باى اعتبار اخذ فاذا ظهر لك ان
ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثير المقابل له لا وجود له اذ كل موجود فله وحدة ولو
بالاعتبار وتحقيق المقام ان موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات
الآحاد الا بمجرد اعتبار العقل كما هو التحقيق لان كل موجود خارجى لا بد له من وحدة خارجية كيف ولو كان
الحجر الموضوع بجنب الانسان موجودا فى الخارج لم ينضبط شئ من التقاسيم ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة
لم ينحصر المقولات عندهم فى العشرة اذ المركب من الجوهر والكيف لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة اخرى وكذا المركب
من الكيف والاين ليس شئ منهما فيكون مقولة اخرى وهكذا يرتقى عدد المقولات فى التراكيب الثنائية والثلاثية
والرباعية الى العشارية الى مبلغ كثير وكذا الكلام فيما يندرج تحت مقسم كلى من الاجناس والانواع فقد
علم ان الكثير من حيث الكثرة لا وجود له الا بالاعتبار وكما ان للعقل ان يعتبرها موجودة فله ان يعتبرها شيئا
واحدا لا يقال المراد فيما ذكرنا معنا القضية الوصفية وهو ان الكثير بشرط الكثرة موجود بنحو من الانحاء
ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما فالكثرة لا يكون واحدا ومحصل ذلك ان صفة الوحدة
ينافى الكثرة والوجود لا ينافيها فانا قلنا ان اردتم بالكثرة الكثرة المطلقة المقابلة للوحدة المطلقة منعنا الصغرى
وان اردتم الوحدة الخاصة فالنتيجة يكون حكما بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة
والوحدة بوجه اخر فلا يلزم منه الا المغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة وهذا ليس بضاير وكذا الحكم
اذ قرر الكلام بان وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافه بالوحدة فينتقض ولا تزل قدم بعد ثبوتها

فصـــل فى الهوهو وما يقابله قد علمت ان بعض اقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها فى
معنى من المعانى فالهوهو عبارة عن الاتحاد بين شيئين فى الوجود وهما المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان
فى الوجود الخارجى والذهنى سواء كان الاتحاد بينهما فى الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودا
بوجود ينسب ذلك الوجود الى الاخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد انسان فان الوجود المنسوب
الى زيد هو بعينه منسوب الى الانسان او كان الاتحاد بينهما فى الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك

سواء كان احدهما موجودا بوجود بالذات والآخر موجودا بذلك الوجود بالعرض كقولنا الانسان كاتب فان جهة
الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب الى الموضوع بالذات والى المحمول بالعرض او لا يكون ولا واحد منهما موجودا
بالذات بل يكون كلاهما موجودا بوجود امر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فان جهة الاتحاد بينهما هو
الوجود المنسوب الى غيرهما وهو الانسان فثبت ان جهة الاتحاد فى الهوهو قد يكون فى الطرفين وقد يكون
فى احدهما وقد يكون فى احدهما وقد يكون خارجا عنهما تنبيه تحصيلى قد علمت ان الوحدة الاتصالية
من انحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب ان يكون واحدا بالموضوع غير منقسمة الى صور مختلفة
بل الى اجزاء متشابهة الحقيقة التى وجودها بالقوة على ما سيجئ ولان كلما كانت وحدته بالفعل كانت كثرته
بالقوة فالقول بان اجزاء المتصل الوحدانى يمكن تخالفها بحسب الصور من سخايف الكلام لكن لقائل ان يقول
نقد لو ما وضعت من معنى الهوهو وصحة الحمل بعض بين ابعاض المتصل الواحد المقدارى وبينها وبين الكل فيقول
هذا النصف من الذراع نصفه الآخر وكله بعضه اذ مجرد الاتحاد فى الوجود مصحح للحمل مواطاة مع جهة كثرة
اعتبارية وهمية او فرضية فقيل فى دفعه تارة بان المعتبر فى الحمل اتحاد الشيئين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم
المتحدين فى الوجود وجزئية الجزء المعتبر للمتصل من حيث المعنى التشخصى لا من حيث المهية اذ هو من جهة
المهية الاتصالية ليس على تعين شئ من الامتدادات ليصح انتزاع جزء منه غير جزء فيندفع بان كثيرا ما يتحقق
الحمل فى الخصوصيات التشخصية كقولك زيد ابن عمرو او زيد هذا الكاتب وتارة بما ذكره بعض المحققين بان الحمل
مطلقا وان كان هو الاتحاد فى الوجود لكن التعارف الخاص خصصه بذلك مع عدم الاختلاف فى الوضع كما خصصه
من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد فى الوجود ويقتضى اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق
او الكثرة الصرفة لم يصدق ويتصدى لابطاله بعض الاماجد عن مجده اولا بان هذا تخصيص لا يناسب طور الحكمة
وثانيا بان الكلام ليس فى اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتى يجرى فيه هذا الطور بل فى ان كون المتصل المقدارى
عين جزئه بحسب الاعيان انما يلزم من الاتحاد بينهما فى الوجود ويستلزم ذلك ان يقال فيهما هو هو اذ الهوهو
عين الوجود والهوهوية هى الاتحاد فى الوجود فظهر من هذا ان تخصيص الحمل بالاتحاد فى الوجود ليس بحسب
اللفظ او التعارف بل على كون سائر انواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب
جهة الوحدة ثم قال فى فك العقدة ان مصداق الحمل فى الذاتيات ان ينسب وجود ذى الذاتى اليها بالذات
لا من حيث انها ابعاض الامر الواحد الموجود وفى العرضيات ان ينسب اليها وجود المعروض بل بالعرض
لا من حيث انها ابعاض او الاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك
ليس من حيث انها امور موجودة برأسها اتفق ان كان وجودها بعين وجود الكل الواحد كما فى الطبائع
المحمولة بل من حيث انها ابعاض للموجود الواحد فلا تغاير هناك بحسب الوجود ولا حمل انتهى كلامه
زيد اعظامه وانا اقول فيه ان كون الشئ جزء الشئ الاخر يصدق فيه انه مانع من تحقق الحمل بينهما ولكن
ذلك ليس بسبب غلبة العينية بينهما المتجاوزة من حريم القدر المعتبر منها فى صحة الحمل بل من جهة زيادة
غيرية المخلة بالوحدانية الملحوظة فيه فان المعتبر فى الحمل والهوهوية وحدة الوجود فى الطرفين
واثنينية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار وههنا الامر بالعكس من ذلك فان الجزئية والكلية

بوجبان المباينة فى الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل فالجواب لمحصل ان المتصل الوحدانى ما لم ينقسم بوجه
من الوجوه سواء كان فى الخارج قطعا وكسرا او فى الذهن وهما وعقلا او بحسب اختلاف العرضين لم يتحقق المغايرة
فيه اصلا فلا يمكن فيه حمل شيئى على شيئى آخر ولو بالاعتبار واذا تحقق شيئى من انحاء القسمة التى معناها وفادها
احداث الهويتين المتصلين واعدام الهوية التى كانت من قبل كما يرد عليك بيانه فى موضعه عرضت الاثنينية
فى الوجود فاين هناك هوية واحدة تنسب الى شيئين التى هى معيار الحمل **فصل** فى ان اتحاد الاثنين ممتنع
بمعنى صيرورة الذاتين ذاتا واحدة لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما
فقط موجودا كان هذا زوالا لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يكن شيئى منهما موجودا لكان هذا زوالا لهما وحدوثا
لامر ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض وبسبب الاشتباه لمجوزى الاتحاد بين الشيئين ما يرى من صيرورة
الاجسام المتعددة المتشابهة او المتخالفة بالاتصال او الامتزاج جسما واحدا كما اذا جمع المياه فى اناء واحد او
مزج الخل والسكر فصار سكنجبين وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواء اوحد
بحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ولم يعلم انه لم يبق فى شيئى من هذه الصور
اتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والاطلاق العرفى من باب التجوز تنزيلا لمادة الشيئى منزلته
ذلك الشيئى فى بعض الاحكام وما نسب الى بعض الاقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا
ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعنى به حالة روحانية يليق بالمفارقات لا ان هناك اتصال جرمى
او امتزاج ولا بطلان احد الهويتين بل على الوجه الذى ستعرف فى هذا الكتاب فى موضع يليق ببيانه **فصل**
فى بعض احكام الوحدة والكثرة ان الوحدة ليست بعدد وان تألف منها لان العدد كم يقبل الانقسام والوحدة
لا يقبله ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه لانه راجع الى اللفظ بل هى مبدأ
للعدد لان العدد لا يمكن تقومه الا بالوحدة لا بما دونه فان العدد من الاعداد فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات
لزم الترجيح من غير مرجح فان من تقومها بخمسة وخمسة ليس باولى من تقومها بستة واربعة ولا من تقومها بسبعة
وثلثة والتقوم بالجميع غير ممكن والا لزم تكرر اجزاء الماهية المستلزم لاستغناء الشيئى عما هو ذاتى له لان كلا منها
كاف فى تقومها فيستغنى به عما عداه وان اخذ تقومها باعتبار القدر المشترك بينها بين جميعها لا باعتبار
الخصوصيات كان اعترافا بما هو المقصود اذ القدر المشترك بينها هو الوحدات ومن الشواهد انه يمكن
تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عن ما دونه من الاعداد فلا يكون شيئى منها داخلا فى حقيقته فالمقوم
لكل مرتبة من العدد ليس الا الوحدة المتكررة فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية وهى نوع
من العدد واذا انضم اليها مثلا ما حصلت الثلثية وهكذا يحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد
لا الى نهاية اذ التزايد لا ينتهى الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهى الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر واما
كون مراتب العدد متخالفة الحقايق كما هو عند الجمهور فلاختلافها باللوازم والاوصاف من الصم
المنطقية والتشارك والتباين والعادية والمعدودية والتجذير والمالية والتكعيب واشباهها واختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما يؤيد ما ذهبنا اليه فى باب الوجود من ان الاختلاف بين
حقايقها انما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة فى مرتبة من المراتب فكما ان مجرد كون العدد واقعا فى مرتبة بعد

الاثنينية هو نفس حقيقة الثلثية اذ يلزمها خواص لا يوجد فى غيره من المراتب قبلها او بعدها فكذلك
مجرد كون الوجود واقعا فى مرتبة من مراتب الاكوان يلزمه معان لا يوجد فى غير الوجود الواقع فى تلك المرتبة
فالوحدة لا بشرط فى مثالنا بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء
الوجود الواجبى الذى هو مبدأ لكل وجود بلا واسطة ايضا والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة
من العدد بازاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما ان الاختلاف بين الاعداد بنفس هوياتها
فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة فى سنخ الموجودية وعلى ما قررنا يمكن القول
بالتخالف النوعى بين الاعداد نظرا الى التخالف الواقع بين المعانى المنتزعة من نفس ذواتها بذواتها
التى بازاء الماهيات المتخالفة المنتزعة من نفس الوجودات ويمكن القول بعدم تخالفها النوعى نظرا
الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة فى الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الاجزاء
وكثرتها فى شيئى لا يوجب الاختلاف النوعى فى افراد ذلك الشيئى واما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف
الملزومات فالحق دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعى والتخالف بحسب القوة والضعف
والكمال والنقص كما مر تحقيقه **فصل** فى التقابل قد اشرنا الى ان لكل واحد من الوحدة والكثرة اعراضا ذاتية
ولواحق مخصوصة كما ان لكل منهما عوارض مشتركة بينهما وبين مقابلها كالوحدة والاشتراك والحلول
والاضافة الى المحل بنحو كالقيام والى مقابلها بنحو آخر كالتقابل فكما ان من العوارض الذاتية للوحدة الهو
بالمعنى الاعم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك فى معنى من المعانى فقابله يعرض لمقابلها كالغيرية ومنها
التقابل المنقسم الى اقسامه الاربعة اعنى تقابل السلب والايجاب والملكة والعدم والضدين والمتضايفين
اما تحصيل معنى التقابل فهو ان مقابل الهوهوية على الاطلاق الغيرية فالغير منه غير فى النوع وهو بعينه الغير فى
الفصل ومنه غير بالعرض وهكذا على قياس الاتحاد فى هذه المعانى لكن الغير بصفة غير الذات اختص باسم
المخالف وكذا الغير فى التشخص والعدد اختص باسم الآخر بحسب اصطلاح ما كان الهوهوية بعينه الاتحاد
فى الوجود المادية والتقابل اخص من الغيرية اذ التغاير بين الاشياء والمماثلة ايضا من اقسام الغيرية
بوجه وكذا المجانسة والمشاكلة ونظايرها لانها بالحقيقة من عوارض الكثرة اذ لولا الكثرة ما صحت شيئى منها
بعدها من عوارض الكثرة اولى فان جهة الاتحاد فى الجميع يرجع الى التماثل لان المثلان هما المشاركان
فى حقيقة واحدة من حيث هما لك فان الانسان والفرس من حيث انسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان
باعتبار اشتراكهما فى الحيوانية والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركتان فى حقيقة واحدة نوعية فانهما
يرجع الى التماثل فى جزء الحقيقة وهو الذى يكون جنسا حين اخذه لا بشرط شيئى وقد علمت ان الطبيعة الجنسية
اذا اخذت اعدادها مجردة عما اختلفت بها من الفصول يكون نوعية فيكون افرادها متماثلة وكذا الاصناف
الحال فى الاصناف الاخر من الواحد الغير الحقيقى فالمشابهة يرجع الى المماثلة فى الكيف والمماثلة والمساواة يرجع
الى المماثلة فى الكم وهكذا وجهة الوحدة فى المماثلة يرجع الى الوحدة الذهنية للمعنى الكلى المنتزع من التشخصات
عند تجريدها عن العوارض المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فانها خارجية اذا
كان بالجنس الاعلى لا يمنع مجرد تغايرهما بالجنس الاعلى من جواز اجتماعهما فى مادة واحدة واما التغاير التى بحسب

الانواع المتفقة في جنس بعده الاعلى فيستحيل معه الاجتماع في موضوع واحد فالتقابل هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين
في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع في محل التقابل الذي
بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما في محل ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض مما يمكن
اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي وبياض الرومي وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الابوة والبنوة مما
يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي في واحد باعتبار جهتين بل قيل وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين
المتعاقبين على موضوع واحد الجمعين ليس في الواقع والدهر اذ لا اجتماع في افق الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب
الزماني كما ان عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان ونحو آخر فما قيل من ان التقييد بوحدة
الزمان مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد ليس بصحيح وكان القائل به لم يتفطن لكونهم من
نفي الزمان وحاوية الحدثان وانما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين الى تعريف مفهوم
التقابل لان صيغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة
يشعر بان لهما ذات والعدم والملكة والايجاب والسلب لا ذات لهما وان امكن الاعتذار بان معنى مثل هذه الالفاظ
ماخوذ بحسب التصور الذهني والسلوب والاعدام كلها بحسب المفهوم الذهني امر فيكون معنى هذا التعريف ان
المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدق على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة واما وجه كون التقابل
منحصرا في اقسام ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للاخر او لا والاول ان اعتبر فيه نسبتها الى محل قابل لما اضيف
اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وايجاب والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر
فهما متضايفان والا فهما المتضادان وقد يقال في وجه الحصر لانهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما يكون تعقل
كل منهما بالقياس الى الآخر فهما متضايفان او لا فهما متضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما
ان يعتبر في العدمي [illegible] محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب ويرد عليه الاعتراض
اما اولا فبجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين بالسلب والايجاب وما يجاب بان اللاعمى بعينه هو
البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لان تعقل البصر لا يتوقف على انتفائه وتعقل سلب نفي البصر
متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين صدقا والغلط ناش من عدم الفرق بين ما بالذات
وما بالعرض واما ثانيا فبان عدم اللازم تقابل وجود الملزوم كوجود الحركة للجسم مع انتفاء سكونه اللازم لها
عنه وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي
ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان التقابل اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين السكون
وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض واعلم ان مقولية التقابل على اقسامه
بالتشكيك واشدها في باب السلب والايجاب لان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يمكن
الاجتماع مع ذلك الشيء ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذا يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا
تجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا واما منافاة مستلزم رفع الشيء له فانما هي لاشتماله على الرفع
فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب واما فيما سواهما
فيكون تابعة لمنافاتها فيكون التقابل بينهما اشد واقوى هكذا قيل وفيه بحث اذ التنافي بالذات على الوجه الذي

ذكر في معنى المنافي يلزم ان لا يتحقق بين الضدين اصلا فان احد الطرفين في السلب والايجاب وان كان منافيا بالمعنى
المذكور للطرف الآخر كالسلب للايجاب لكن الطرف الآخر الذي هو الايجاب لا يكون منافيا لمقابله بالذات بل المنافي
بالذات له سلب السلب المتلزم للايجاب والاوجه ان يراد من الرفع او السلب المعنى المصدري على الوجه المطلق الذي
يمكن اخذه بمعنى الفاعل او المفعول به فصل في بيان اصناف التقابل واحكام كل منها منها في جملة التقابل ما يكون
بحسب السلب والايجاب وهو قد يطلق على ما يعتبر في مفهوم القضية وهو التناقض في اصطلاح المنطقيين ويلزمه
امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد ابيض وليس زيد بابيض وقد يطلق على ما بين المفردات كالذي بين
مفهوم ورفعه في نفسه كالبياض واللابياض او بحسب الانتساب الى شيء آخر بالحمل كزيد ابيض وزيد لا ابيض فان
كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما صدق
او لا صدق على شيء واذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباته له تحصيلا واثبات سلبه له ايجاب سلب المحمول وانما
يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ في الشفاء المتقابلين بالايجاب والسلب
ان لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين
المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد ممتنع وقال ايضا معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه
او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اي معنى كان سواء كان لا وجودا في نفسه او لا وجودا لغيره انتهى فتعلم مما ذكر
ان التقابل اعم من التناقض المعروف باختلاف قضيتين ايجابا وسلبا كذا وكذا المحقق في المفردات دون التناقض فقد سمي
من قال ان التناقض هو نفس التقابل الايجابي والسلبي وكذا ما وقع في عبارة التجريد ان تقابل السلب والايجاب راجع
الى القول والعقد ليس بصواب كيف وتقابل القضيتين ليس من حيث انهما قضيتان ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار
الايجاب والسلب المضاف الى شيء واحد فالتقابل بالحقيقة انما يكون بين نفس النفي والاثبات وفي القضايا بالعرض
اللهم ان يتكلف كما في بعض شروحه ويراد من الايجاب والسلب ادراك الوقوع واللاوقوع وهما امران عقليان واردان
على النسبة التي هي ايضا عقلية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من
العبارتين قولا ثم بما حققناه من ان التقابل بالذات في القضايا انما هو بين نفس النفي والاثبات وبين القضايا بالعرض
اندفع ما قيل ان بعضهم اعتبروا في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل ثم صرحوا بان لا تضاد بين الصور
الجوهرية اذ لا موضوع لها لان المحل المستغني عن الحال ومحل الصور هي المادة المحتاجة اليها في التقوم واعتبر الاخرون
المحل مطلقا فاثبتوا التضاد بين الصور النوعية العنصرية فعلم من اختلاف الفريقين في كون مورد الايجاب والسلب
موضوعا او محلا ان المراد من عدم الاجتماع الماخوذ في التقابل عدمه بحسب الحلول لا بحسب الصدق ومعلوم ان من
التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان
وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قاله الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب تقابل الكلي الموجب مقابله
بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلات
مما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى وان القضايا
لا يتصور اعتبار ورودها على شيء بحسب الحلول فيه وكلام هذا القائل لا يخلو عن خلط اذ الاختلاف الذي نقله
انما وقع منهم في باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب المتضادين اما على موضوع واحد او محل واحد لا في مفهوم

مطلق التقابل المعرف بكون الامرين بحيث لا يجتمعان فى شىء واحد سواء كان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق
او بحسب الحمل والصدق كيف ولو كان الاختلاف المذكور بينهم فى مطلق التقابل لزم منه نفى التقابل بين الفرس
واللافرس بمثل البيان المذكور الذى ذكر لعدم كون الفرس فاعل هذا الفاسد ومن احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما
انما يتحقق فى الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج لان التقابل نسبة والنسبة فى التحقق فرع منتسبيها واحد المنتسبين
فى هذا القسم من التقابل سلب للثاني اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية مرتبة واما عدم
الملكة فلاحظ ما من تحقق باعتبار انه عدم امر موجود لمن قابليته التلبس بمقابل هذا العدم وبهذا القدر من التحقق
باعتبار انه عدم امر موجود لمن قابلية التلبس الاعتبارى كاف فى تحقق النسبة بحسب الخارج فان لكل شىء مرتبة
من الوجود ومرتبة النسبة هى كونها منتزعة من امور متحققة فى الخارج اى نحو كان من التحقق كالانسانية والحيوانية
من الذاتيات والمشى والكتابة من العرضيات ومن احكامها عدم خلو الموضوع عنهما فى الواقع لان فى كل مرتبة من مراتب
الواقع فان الاشياء التى ليست بينهما علاقة ذاتية يخلو كل منهما فى مرتبة وجود الآخر من كونه موجودا او معدوما وكذا
العرضيات فى مرتبة الماهيات من حيث هى هى كما علمت ومن احكام هذا التقابل ايضا ان تحققه فى القضايا مشروط بثمان
وحدات مشهورة مع زيادة وحدة هى وحدة الحمل فى القضايا الطبيعية لان بعض المفهومات قد يكذب على نفسه بالحمل
المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع انه يصدق على نفسه كسائر المفهومات بالحمل الاولى الذاتى وفى المحصورات شرط
بالاختلاف فى الكمية لكذب الكليتين مع تحقق الوحدات كقولنا كل حيوان انسان ولا شىء من الحيوان بانسان فنعلم
انهما ليستا متناقضتين وان كانتا متضادتين كما مر والتضاد لا يمنع كذب الضدين معا وصدق الجزئيتين كذلك كقولنا
بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفى الموجهات مشروط بالاختلاف على الوجه المقرر والا لم يتحقق
التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين فى مادة الامكان مع تحقق باقى الشرائط ومن خاصية هذا التقابل
استحالة الواسطة بين المتقابلين به وامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا فلا يخلو شىء عن فرسية ولا فرسية وقد يخلو
عن طرفى سائر اقسام التقابل ولا يصدق على المعدوم شىء من طرفى المتقابلين الا السلب والايجاب ومن جملة
التقابل تقابل التضايف والمتضايفان هما وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر كالابوة والبنوة فانهما
لا يصدقان على شىء واحد من جهة واحدة واحدهما لا يعقل الا مع الاخرى وههنا تنبيه ربما اشتبه عليك الامر
فتقول كيف يجعل التضايف قسما من التقابل وقسيما للتضاد والحال ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تضادا
او تماثلا او غير ذلك بل جنسا لها فيلزم كون الشىء قسما لنفسه وقسيما له ايضا وربما يجاب عنه بان مفهوم التضا
اعم من مفهومى التقابل والتضاد العارضين لاقسامهما وهذا لا ينافى كونه معروضا للتقابل الاعم منه ومعروض
التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الافراد احدهما اعم منه والآخر
مباين له فلا منافاة بوجه آخر مفهوم التضايف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصته
من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلى من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم
الجنس اخص منه والحق فى الجواب ان يفرق بين مفهوم الشىء وما يصدق هو عليه فمفهوم التضايف من اقسام
التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف وقد يكون مفهوم الشىء مما يصدق عليه احد انواعه
كمفهوم الكلى الذى هو شىء من آحاد مفهوم الجنس وفى الامور الذهنية والعوارض العقلية كثيرا ما يكون مفهوم

الشىء فردا له وفردا لفرده كما يكون فردا لمقابله كمفهوم الجزئى الذى هو فرد من الكلى ومقابل له ايضا باعتبارين ومن التقابل
ما يكون بين المتضادين والمتضادان على اصطلاح المشائين هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع
واحد لا يتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد مرت الاشارة الى ان الطبائع الجنسية لا يتقابل فالتضاد انما
يعرض للانواع الاخيرة كما يدل عليه الاستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد فى الاجناس لزعمهم ان الخير والشر متضادان
وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا الظن باطل من وجهين الاول ان التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون احدهما عدما
للآخر اذ الخير وجود او كمال والشر عدم الوجود او عدم كمال الوجود والثانى انهما ليسا بجنسين لان الخير والشر اما ان يراد
بهما ما هو بحسب الواقع وقد علمت انهما يرجعان الى الوجود والعدم واما ان يراد بهما ما بالقياس الى طبيعة الانسان فكل ما
يوافقه ويلائمه يسميه خيرا وكل ما يخالفه وينافره يسميه شرا والموافقة والمخالفة وسائر ما اشبههما نسب واعتبارات
خارجة من احوال الماهيات فلا يكون شىء منها جنسا لما اعتبر وصفا لها واما اذا اعتبر مثل الملائمة والمنافرة
مجردتين عن معروضيهما كانت كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما ليس تضادا بين الجنسين ومن شرط التضا
ان يكون من الانواع الاخيرة التى يوصف به داخلة تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور
المضاف لها تحت الرذيلة لا يرد نقضا على هذه القاعدة لان كلا منهما فى نفسه كيفية نفسانية وكونه فضيلة او رذيلة
انما هو صفة عارضة له لا انها مقومة له فالفضيلة والرذيلة ليسا من الاجناس للفضائل والرذائل النفسانية
ثم ان الشجاعة ليس ضد الشىء من التهور والجبن لكونها واسطة بينهما واما الطرفان فلكونهما فى غاية التباعد كانا
متضادين بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضاد بالعرض اذ الشجاعة ماهية لها عارض وهو كونها فضيلة وكل من التهور
والجبن ماهية لها عارض هو كونها رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين وفى المعروضين بالعرض واما التضاد بين
التهور والجبن فنوع آخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة ومن احكام التضاد على ما ذكرنا من اعتبار
غاية التباعد ان ضد الواحد واحد لان الضد على هذا الاعتبار هو الذى يلزم من وجوده عدم الضد الآخر فاذا
كان الشىء وحدانيا وله اضداد فاما ان يكون مخالفتها مع ذلك الشىء من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت
مخالفتها معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشىء بالحقيقة شىء واحد وضد واحد وقد فرض اضدادا وان كانت
المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشىء ذا حقيقة بسيطة بل هو كالانسان الذى يضاد الحار من حيث
هو بارد ويضاد البارد من حيث هو حار ويضاد كثيرا من الاشياء لاشتماله على اضدادها فالتضاد الحقيقى انما
هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل واحد من الطرفين ضد واحد واما الحار والبارد فالتضاد بينهما
بالعرض فالشيئان اذا كان بينهما تضاد حقيقى يكون بين محليهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض فمن الضدين ما بينهما
وسائط ومنها ما لا وسائط بينهما سواء كان الوسط حقيقيا كما بين الحار والبارد من الفاتر او غير حقيقى من جهة
الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف واللاثقيل فان الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف و
اللاثقيل لخروجه من جنس الخفة والثقل كالفلك وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض
للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وحينئذ اما ان يكون يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كا
لثقل والخفة للفلك وعلى هذا الاصطلاح لا تضاد حقيقيا بين الجواهر الا باعتبار ما يعرض لها من المتضادات
واما على اصطلاح المتقدمين فى الماديات من الصور المتخالفة المتعاقبة على محل واحد تضاد حقيقى وكذا بين

عندهم ان يكون لشئ واحد اضداد كثيرة حيث لا يشترطون في التضاد غاية الخلاف فالسواد عندهم كما يضاد البياض
يضاد الحمرة ايضا لان اصطلاحهم يحتمل ذلك شك وتحقيق وفيهما اشكال قوى وهو ان المقولات العالية
قد علمت ان لا تضاد بينها لا اجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسمانى وكذا الاشتراك في الجنس البعيد
لا يكفى في امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة فلا من كون المتضادين تحت جنس قريب
مع كونهما مختلفين بالفصل فحينئذ ان كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل فا
المتضادان بالذات هما الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجا من حقيقتهما كما سبق وقد
شرط كون المتضادين تحت جنس قريب هف وايضا تعاقب الفصول في انفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد
غير متصور اذ لا استقلال لها في الوجود حتى ينسب الى الموضوع الواحد ولا يمكن تعاقبهما على جنس واحد كما علمت
ويمكن التفصى عنه بان الجنس والفصل متحدان في الوجود والجعل وهما موجود بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج
وهما عين النوع في الخارج فصفات الفصول في الاعيان بعينها صفات الانواع المتقومة بها في نحو ملاحظة العقل
ولما كان التضاد من الاحكام الخارجية للمتضادات فلا جرم يكون الموصوف بها الانواع بذواتها دون التقوم
بما هي فصول والحاصل ان التضاد من بين المتضادين وان كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول
في موضوع باعتبار نوعيتهما لان الحلول في شئ نحو من الوجود والوجود لا يتعلق الا بما يستقل في التحصل الخارجي و
الفصول لا استقلال لها في الخارج واتصاف كل من النوع والفصل المقوم بالصفات الخارجية للاخر انما هو بالذات
لا بالعرض لاتحادهما في الموجود الخارجي دون الصفات الذهنية التي يعرض لكل منهما باعتبار مغايرتهما في الذهن
وتمايزهما واما في المتقابلين الملكة والعدم وهما ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدما لذلك الوجودي
سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا فالمعنى والظلمة
وانتثار الشعر لشعر بدار الثعلب الذي هو بعد الملكة والمرد ديه التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حق
الشخص الاعمى وانتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها كل هذه عدميات في تحقق شروط فيها الامكان والقوة ولذا
لم يصدق على المعدوم واما في المشهورة فالملكة هي القدرة للشئ على ما من شانه ان يكون له متى شاء كالقدرة على الابصار
المراد بها التمييز التام
والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التمييز في الوقت الذي من شانه ان يكون كالاعمى لا كالجرو قبل فتح البصر
واصطلاح المنطقيين في العدم والملكة هو المعنى الاول وكذا اصطلاحهم في المتضادين مجرد كونهما غير مجتمعين
في موضوع واحد واما الالهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر اما في المتضادين فكونهما في غاية التباعد وفي
الملكة والعدم ان يكون العدمي سلبا للوجودي عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت فكل من قسمي التقابل بالمعنى
الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من اصطلاحي التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور
فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس من ذلك
حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الذي يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة
من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه على العقرب او الشجر لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم
على التفسير الاخص تفصوا عنه بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من
الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك فيه بحث وتخلص وفيهما اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح

المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للاخر كالسكون
للحركة والظلمة للنور والعجز للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم ان التضاد بالمعنى المشهور
اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على
ذلك في التضاد المشهوري والحق انه اعم من ذلك لعدم امكان الانتقال في بعض هذه الامور كالذكورة والانوثة
والزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية راجع عند التحقيق الى الايجاب والسلب فعلى اي تقدير
لا يكون فيما التقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري
ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة مثلا
من الاقسام وقد التزمه بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خاص في اقسام التقابل وقد تخلص بعض
آخر عنه ببيان ان تقابل الاوساط تقابل حقيقي ايضا كتقابل الاطراف فان كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة
السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد وهي
بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء
السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشئ الذي هو سواد بالقياس الى آخر فاذا ثبت ذلك فكل وسط من اوساط
السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف اذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذا لك باعتبار مقايسته
الى سواد دونه في المرتبة او الى البياض الطرف او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى سواد
اشد لكن اذا قيس اليه كان ذلك سوادا بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة بل بياضا لا فرق بينه وبين
البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد
بين الاوساط فان لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو باعتبار الاول فلا يزيد في التقابل قسم خاص
هذا خلاصة ما ذكره بعض اجلة المتاخرين وهو لا يستقيم على ما اخترناه من طريقة اسلاف الحكماء في الاشد
والاضعف ويرد عليه ايضا ان لكل شئ ماهية متحصلة في ذاتها لا بالقياس الى ما عداها اللهم الا ان يكون
مضافا حقيقيا يقترن مع تعقله ووجوده تعقل شئ آخر ووجوده ولا شك ان الالوان من مقولة الكيف لا من
مقولة المضاف فلكل منها ماهية متحصلة لا بالقياس الى غيره والتضاد من الامور التي يعرض للمتضادين بحسب
ذاتيهما لا بمقايسة احدهما للاخر ولا لغيرهما وان كان مفهوم التضاد من جزئيات الاضافة فالمقابلة بين الحمرة
والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما الى الاطراف ثابتة جزما وليست من اقسامها شيئا الا التضاد فالمخلص والحق
ان يقال في وجه التفصي عن هذا الاشكال اما عن قبل المشائين فبان التضاد انما يثبت بالذات بين طبيعتي السواد
والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الافراد فكل مرتبة من مراتب السواد تضاد لكل مرتبة من مراتب البياض
باعتبار اشتمال هذه على طبيعة احد الضدين وتلك على طبيعة الضد الآخر لا باعتبار الخصوصيات فالتضاد بين الوسطين
كالحمرة والصفرة باعتبار كون احدهما سوادا والآخر بياضا بالذات واما باعتبار الخصوصيتين من كون احدهما حمرة والاخرى
صفرة فبالعرض فالتضاد بين الاوساط يرجع الى ما يرجع التضاد بين الاطراف فلم يرد التقابل على الاربعة واما من قبل
الاقدمين فبان التقابل بين مراتب كيفية واحدة تقابل في الكمال والنقص كما في مراتب الكمية موضوع واحد واما تقابل
مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر في الطريقة الاخرى من ان التضاد بالذات انما

هو بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن بقي الكلام في ان جميع الالوان من مراتب السواد والبياض ام ليس كذ
وما ذكرنا كما ذكره يتم على الاول لا على الثاني ومبناه الاشتمال على جزء الاصطلاح وهما مرهيتين في العقليات والعلوم الحقيقية
نكتة لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات باضافة وسلب اذ ما من موجود الا وله اضافة الى غيره بالعلية
او المعلولية او غيرهما ويسلب عنه اشياء ولا اقل ما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخرج عن جنسه شيء من الاشياء حتى
واجب الوجود فانه مبدا للاشياء وان خلا عن احد جزئياته كالابوة والبنوة والمجاورة وكذا تقابل الايجاب والسلب لا يخرج
منه مطلقا ولا من كل واحد من جزئياته كالحجرية واللاحجرية شيء من الاشياء واما القسمين الاخرين من التقابل اعني
العدم والملكة والتضاد فكما يخرج بعض الموجودات عن خاصتهما كالبرودة والحرارة والعمى والبصر فكذلك يخرج عن مطلق
تقابلهما اشياء فان المفارقات لا يقبل الضدين ولا العدم المقابل للملكة اذ كل ما يمكن لها بالامكان العام فهو حاصل
لها فلا يتصور فيها هذان القسمان من التقابل لا عاما ولا خاصا بل فصل في التقابل بين الواحد والكثير كيفية التقابل (فصل)
بين الواحد والكثير من العلوم الربانية التي حارت فيه عقول اهل النظر واصحاب الفكر وانما خص بمعرفتها الى آخرين
في العلم لان تقابلهما ليس بتقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لانهما وجوديان فلا يكون احدهما سلبا
للآخر ولا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبرة في التضاد بينهما اذ ما بعد من عدد الا ويتصور اكثر منه ولعدم
التعاقب على موضوع واحد عددي ووحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات والانفصالات وحدة مبهمة ظلية
ثم الكثرة تتقوم بالوحدة ولا يمكن تقوم مهية احد المتضادين بشيء من نوع الاخر وليس بينهما تقابل التضايف
والا لكان مهية كل منهما معقولة بالقياس الى الاخرى وليس كذلك اما من جانب الوحدة فبين ان معقوليتها كوجو
دها يمكن ان تنفك وتتجرد عن وجود الكثرة ومعقوليتها واما من جانب الكثرة فان الكثرة كثرة في ذاتها
بسبب الوحدة لا بالقياس الى الوحدة والفرق بين المعنيين واضح وقياسها الى الوحدة من جهة كونها معلولة لها لا من
جهة كونها هي الكثرة اذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة وليست الكثرة نفس المعلولية على قاعدة القول ثم انا نجد
التقابل بينهما من جهة تمانعهما لا من جهة عليتها وان تباطلها وانما كون الشيء بحسب جوهره ومهيته مضافا الى
شيء يوجب كون ذلك الشيء ايضا كذلك فلو كانت الكثرة جوهرية الاضافة كما هو شان المتضايفين في الانعكاس
وايضا يلزم كونهما متكافئتين في التحقق وجودا وتعقلا من حيث هذه هذه وتلك تلك وليس كذلك ومن الناس
من ظن ان التقابل بينهما ليس تقابلا ذاتيا لكنهما مما عرض لهما تقابل التضايف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة
والكثرة معلولة متقومة بها وهذا الكلام لا يخلو من خلط لانا نفهم ههنا تقابلا بين الواحد والكثير اللذين كل منهما
ينافي الاخر ويبطله عند ورود وجوده والوحدة التي تزيلها وتبطلها الكثرة الطارية ليست بعلة لتلك الكثرة
لانها تتقوم بوحدة اخرى من نوعها والمتقومة بها مقابلة لنوع آخر من الوحدة غير ما يتقوم بها كوحدة الاتصال
ولكن تعرفانا اذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان ووحدة كانت قبل القسمة عارضة للمتصل الوحداني وهي
ليست جزءا للاثنينية العارضة لمجموع النصفين ووحدة اخرى هي عارضة لاحد النصفين هي المقومة للاثنينية
ولا شبهة في عروض تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والاثنينية لكن الكلام في تقابل الوحدة والا
ثنينية الطارية انه من اي قسم من اقسام التقابل فان قلت نفس مفهوم التقابل من باب الاضافة فثبت ان تقابل
الوحدة والكثرة هو التقابل التضايفي قلت هذا المفهوم من الطبايع العامة العقلية التي لا يمكن تحققها الا

في شيء من اقسامها وكلامنا في تحقق التقابل بين الواحد والكثير انه باي نحو من الانحاء فالم يتحقق اولا
احد اقسامه المعينة لم يتحقق هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه انه جزئي من جزئيات مفهوم الاضافة على الوجه
الذي مر ومنهم من زعم ان التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واحتج عليه بان موضوع المتقابلين يجب ان
يكون واحدا بالتشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة اما على نفس الكثرة او على الاشياء
المتعددة التي صارت بالاجتماع شيئا واحدا هو المجموع من حيث المجموع او على شيء غيرها يحدث بعد زوالها بحدوث
الاتصال الوحداني وعلى التقادير ليس موضوع احدهما هو بعينه موضوع الآخر وقس على ذلك طريان الكثرة
على الوحدة نفسها او موضوعها وفيه بحث من وجوه الاول النقض بان الدليل لو تم لدل على نفي ان التقابل بين
الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد والثاني ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا
تشخصيا بل قد يكون وحدته نوعية او جنسية قريبة او بعيدة كالرجلية والمراتية للانسان والذكورية والانوثية للحيوان
والحركة والسكون اي تحرك ام اعم من هذه الامور كلها كالخيرية والشرية للشيء تكيف ولو كان كذلك للزمان لا يكون الذا
واللوازم تقابل مع سلوب ونقايض لها العدم بقاء التشخص عند زوالها الثالث ان ما ذكر على تقدير تمامه انما يتم في
الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها لا في غيرها فان الواحد بالمحمول او الموضوع او بالمناسبة مثلا قد يتكثر فيهما مع بقائهما
الرابع ان بقاء الموضوع باي وجه كان ليس شرايط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرح به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس
الشفا حيث قال واما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد او اشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون
الموضوع الذي هو علة لامر يلزمه لا محالة امكان ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع مشترك وان كانت العلة والمعلولية
من المضاف ومنهم من راى ان التقابل بينهما بالذات من باب التضاد واستدل اما على ان التقابل بينهما بالذات من
باب التضاد واستدل بانا اذا نظرنا الى مجرد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة او مكيالا للآخر جزمنا بعدم اجتماعهما
في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة واما على ان التقابل بينهما بالتضاد فلانه ليس بشيء من الاقسام الثلثة الباقية
للتقابل اما التضايف فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئتين وجودا وتعقلا كما مر والمتضايفان يجب ان يكونا كذلك واما
القسمان الاخران فلكون احد المتقابلين فيهما سلبا للآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبا لها والكثرة
لكونها انما يتقوم بالوحدة لا يكون سلبا لها والا لكان الشيء علة لعدمه وما يقال من ان الضد لا يتقوم بضده مجرد دعوى
بلا دليل مع ان الواقع بخلافه الا يرى ان البلقة ضد لكل واحد من السواد والبياض مع انه يتقوم بهما بحث وتقويم
كلام هذا القايل لا يخلو عن تزلزل واضطراب لان الحكم على هذا التقابل بالتضاد بنفي كونه احد الاقسام الباقية مع
انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية التباعد ليس اولى من الحكم عليه بكونه
احد البواقي فيكون تخصيصا من غير مخصص واما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء
لان دليلهم ان الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول مهية حقيقية من ضد ما ولا من الضدين والابلق ليست
له مهية وحدانية بل وحدته بمجرد الفرض والاعتبار فظهر ان لا حاصل لما ذكره في بيان تحصيل قسم من
التقابل في تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم ان يجعلوا له قسما خامسا الا ان المشهور ما ذكرنا من الاقسام الاربعة
مع خواصها ولوازمها

المرحلة الخامسة في العلة والمعلول وفيه فصول فصل في تفسير العلة وتقسيمها نقول العلة
لها مفهومان احدهما هو الذي الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيهما

هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى علة تامة وهي التي لا
غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة ينقسم الى صورة ومادة وفاعل وغاية والقايل بان اطلاق اسم العلة على هذه
الاربع بالاشتراك مخطئ لا سيما وقد كان العلة تنقسم الى كذا والى كذا بل الحق انها على الكل بالمعنى الثاني وربما يقولون
ان العلة اما ان يكون جزءا للشيء او لا يكون والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء بالقوة
وهي المادة وان لم تكن جزءا فاما ان يكون ما لاجله الشيء وهي الغاية او ما يكون منه الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما
منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة ايضا يختلف اعتبارها لانها اما الى ما منها
كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيئات وربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فيكون
العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة ايضا تختلف نحو تعلقها بالمادة والمجموع منها والاولى ارجاعها بالاعتبار
الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مقارن موجب لافادة هذه العلة واقامته بينهما كما سيتضح بيانه في بحث
كيفية التلازم بين المادة والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية لها فمن
هيهنا ايضا فساد ظن من خصص الفاعل بالغير المقارن والقابل ايضا اذا كان مبدا للمادة فيه لا يكون مبدا للصورة المتقدمة
عليه بل للعرض لتقومه اولا بالصورة بالفعل لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وظاهر ان ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون
مبدءا البتة ولكن يكون مبدءا لمهية المركب او لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة واتضح بما ذكرناه ان كل واحد من المادة
والصورة مما يكون علة قريبة وبعيدة للمركب منهما باعتبارين اما الصورة فاذا كانت صورة حقيقية من مقولة الجوهر يكون
مقومة للمادة بالفعل والمادة علة للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار ولكنه من حيث هي جزء صوري
للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما واما المادة فاذا كان للمركب مهية صنفية وكانت الصورة هيئة عرضية يكون
المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية للمركب الصنفي فكانت المادة علة علة المركب من هذه الجهة
على انها من حيث كونها جزءا للمركب علته علة مادية له فلا واسطة بينهما وبالجملة المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول
من حيث هما جزءان له فيكون احدهما علة صورية والاخرى علة مادية واذا كانت احديهما علة علة المركب فليس نحو تقويمها
للمركب هذا النحو بل المادة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست علة مادية له وكذا الصورة في تقويمها التوسيطي للمركب
ليست سببا صوريا له ثم اعلم ان هذه العلل الاربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة منها ان كل واحد من
الفاعل والغاية سبب للآخر من جهة فالفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية من
جهة سبب للفاعل وكيف لا وهي التي يفعل الفاعل لاجلها ولذلك اذا قيل لك لم ترتاض تقول لاصح واذا قيل لم صححت
تقول لاني ارتضيت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل علة لوجود مهية
الغاية في العين لا لكون الغاية غاية ولا لمهيتها والغاية علة لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحد من المادة والصورة
سبب للآخر بوجه كما اشير اليه ومنها ان بعض هذه العلل مما يتحد مع بعض آخر كما سيجيء ان فاعل الكل هو غاية الكل
وجودا وعقلا وربما يتفق ان يكون مهية ثلث منها وهي الفاعل والصورة والغاية مهية واحدة فان في الاب مبدءا
لتكون الصورة الادمية من النطفة وهو صورته الادمية لا شيء آخر منه والذي الحاصل في النطفة الا صورة آدمية
وهي ايضا الغاية التي يتحرك اليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الانسان فهي صورة ومن حيث يبتدي
تركيبها منه فهو فاعله ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهو غاية فاذا قيست تلك الواحدة الى المادة والمركب كانت

وعلة صورية

صورة باعتبارين واذا قيست الى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الاب وغاية باعتبار

انتهاء الحركة وهي صورة الابن كما فصل في كتاب الشفا **فصل** في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب

وجود المعلول عند وجوب علته اما الاول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت ان الوجوب والامتناع

يغنيان الشيء عن الحاجة الى العلة فلا بد في رجحان احد طرفيه على الآخر من الاحتياج الى المرجح ولا بد ان يكون ذالك المرجح

حاصلا حال حصول ذالك الترجح والا لكان الترجح غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع ان يكون عدميا وجب ان يكون وجوديا — يترجح

فاذن لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المط واما الثاني فقال المحصلون ان واجب الوجود اذا كان مرجحا لوجود

غيره فاما ان يكون لذاته المخصوصة مرجحا لوجود غيره واما ان يكون كذاته المخصوصة مرجحا لوجود ما سواه فلا يتقدم على

وجود الممكنات غيره ذاته او لامر لازم له كما يفرض صفة لذاته على ما يتوهمه العامة من ان له صفات واجبة الوجود فالمرجح

دائم فيدوم الترجح اذ لو حصل هو وما يفرض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس هو مؤثرا لوجود الممكنات

بحيث لم يتوقف تأثيره على غيره وذالك لان ما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق صدر الاثر عنه اما ممكن او واجب فان كان

ممكنا استدعى سببا آخر مرجحا له لا يصير المرجح مرجحا الا مع ذالك المرجح الآخر وقد فرضنا ان مؤثريته غير محتاج الى

شيء آخر هف ثم الكلام في صدور الاثر بعد انضمام ذالك المرجح باق فاما ان يلزم التسلسل او يثبت انه متى وجد المؤثر

بانه ان كان تمام المؤثر واجبا او ممكنا

بتمامه وجب الاثر ودام بدوامه واما ان كانت مؤثريته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لامر منفصل

وهو ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في المعلول الاول ولا يتسلسل بل لا بد وان ينتهي الى واجب الوجود فيعود الكلام

الى انه يلزم دوامه بدوام علته وذالك لا يختلف بان يعين ذالك الحادث وقتا او مصلحة او داعيا او ارادة او اي شيء

كان فان قيل الباري تعالى فاعل مختار ويجوز ان يختار باختياره القديم احداث شيء معين في زمان معين دون غيره من

الازمنة قلنا وهل امكنه ان يختار الايجاد في غير ذالك الوقت ام لم يمكن فان لم يمكن ذالك فهو موجب لا مختار وايضا

وجب تحقق الفعل مع كونه في ذالك الوقت في الازل وايضا عند وقوع ذالك الفعل بطل الاختيار لايقاعه فذالك الاختيار

لا يكون لا واجبا والا لم يبطل عند وقوعه ولا من لوازم ذاته لما ذكرنا فلا بد ان يكون وجوبه بعلة اخرى لان الذات لو

كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذالك وكونه واجبا بعلة اخرى ايضا مح لان ما عدا

ذاته يستند الى اختياره فلو كان اختياره مستندا الى ما عدا ذاته يلزم الدور وان كان الله يمكنه ان يختار ايقاع العالم

في غير ذالك الوقت الذي اختار ايقاعه فيه فلم يترجح احد الاختيارين على الآخر لا لمرجح وننقل الكلام الى ذالك المرجح

فهو ان كان اختيارا آخر تسلسلت الاختيارات او انتهت الى ذاته فعاد الكلام الى ~~ذالك المرجح فهو ان كان~~ في صدوره

اولا الصادر عن ذاته سواء كان اختيارا او شيئا آخر فعند ذالك افترق الناس وتحزبوا احزابا فمنهم من قال يجوز

ان يختار المختار احد الامرين المتساويين دون الآخر لا لامر وجب عليه ذالك كان الهارب من السبع اذا عن

له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما باختياره دون الآخر لا لمرجح ومنهم من قال شأن الارادة

تخصيص احد الجانبين المتساويين بالوقوع لا بناء على اولوية او داع او لمية بل لان خاصية الارادة ان ترجح

احد المتماثلين من دون الحاجة الى مرجح ولمية لان كونها صفة مرجحة من الصفات النفسية لها اذ كل لوازم المهية

وهي غير معللة فان كون الانسان حيوانا لا بعلل ولا كون المثلث ذا الزوايا بعلة ومنهم من قال انه تعالى علم بجميع

المعلومات فيعلم انه اي المعلومات يقع واتها لا يقع فما علم منه انه سيقع يكون واجب الوقوع لانه لو لم يقع لانقلب

علمه جهلا واذا كان ذالك مختصا بالوقوع وغيره ممتنع الوقوع فلا جرم يريد ما يعلم انه يقع ولا يريد غيره لان ارادة المحال

محال ومنهم من قال ان افعاله تعالى غير خالية عن المصالح وان كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري الايجاد بوقت معين

لاجل كونه عالما بان وقوعه في ذالك الوقت متضمن مصلحة تفوت ان وقع في غيره ومنهم من قال عدم صدور الفعل عنه في الازل

ليس لامر يرجع الى الفاعل بل لامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل ما له اول والازل ما لا اول له

والجمع بينهما متناقض ممتنع اقول هذا القول ما له وجه صحيح لو تفطن قايله به كما سيظهر لك في حدوث عالم الاجسام ومنهم

من اثبت على واجب الوجود ارادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم انه يفعل شيئا ثم يريد بعده شيئا آخر فيفعل — فيفعل ويريد

ثم يريد ولنشرع في هدم بنيان هذه الاقوال وبيان الخلل فيها اما القول بانه لم لا يجوز ترجيح احد الاختيارين

لا لمرجح فدفعه بوجهين الاول ان الطريق الى اثبات الصانع ينسد بسببه فان الطريق اليه هو ان الجائز لا يستغني عن

المؤثر فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن لوجود والعدم الى السبب

مع انه معلوم بالبديهة ومن انكره عاند لسانا واقر به ضميرا واما اورده من التصور فالم يتحقق هناك مرجح استحال

حصول احد الجانبين فان وجود المرجح غير العلم بوجوده والفرق بين هو وجوده لا العلم به وربما يغفل احدهما عن

الآخر وهذا مما يجده العاقل من نفسه احيانا فانه عند تساوي الدواعي للجهات يقف في موضعه ولا يتحرك ما لم

يظهر مرجح واما قول من قال كون الارادة مرجحة مرجحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فالحاصل له فان الارادة اذا كان

الجانبان بالنسبة اليه سواء لا يتخصص احدهما الا لمرجح اذ لا يقع الممكن الا بمرجح واما الخاصية التي يدعونها فهو

هوس اليس لو اختير الجانب الآخر الذي فرض متساويا لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصلة معه ايضا ثم تعلق الارادة

بشيء مع ان نسبتها الى الجانبين متساوية غير معقول فان الارادة ما حصلت اولا ارادة لشيء ثم تعلقت فان

المريد لا يريد اي شيء اتفق ولا شيئا ما مطلقا فانها من الصفات الاضافية ولا يعقل ارادة غير مضافة الى شيء ولا

ايضا مضافة الى شيء ما على الاطلاق ثم يعرض لتلك الارادة التخصص ببعض جهات الامكان بل اذا وقع تصوره

حصل دراك مرجح لاحد الجانبين يحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجح متقدم على الارادة واما الذي ذكروه

ثالثا انه يريد ما علم انه سيقع فنقول علمه بوقوعه في وقت كذا اذا كان تابعا لوقوعه في ذالك الوقت المعين ولا شك

ان تخصيص وقوعه في ذالك الوقت تبع لقصده الى ايقاعه فيه فلو كان القصد الى ايقاعه فيه تابعا للعلم بوقوعه

فيه لزم الدور وايضا قد علمت بطلان شبهة المحيلات لمحدوها وان المهيات تابعة للوجودات وستعلم ان

علمه تعالى سبب لتحصل الممكنات متقدم عليها لا انه تابعة لحصولها واما الذي ذكروه رابعا من رعاية مصلحة

العباد فنقول المصلحة المترتبة على وقوع الفعل في وقت معين اما ان يكون من لوازم ذالك الفعل فيترتب عليه

متى وجد وما يكون كذالك لا يكون مرجحا لوقت دون وقت واما ان لا يكون من لوازم وجود ذالك الفعل فيترتب

تلك المصلحة على حصوله في ذالك الوقت دون ساير الاوقات من قبيل الجايزات فننقل الكلام الى السبب لتخصيص

به دون غيره من الاوقات اللهم الا ان يكون المؤثر في التخصيص بذالك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت امرا واجبا

ولا وقت الا وقبله وقت آخر فاذا كانت الاوقات موجودة وهي مترتبة لا محالة وممكنة الوجود وصادرة عن الباري

تعالى فمؤثريته تعالى يكون دائما وهو المط وايضا فكيف يقنع العاقل من عقله بان يقول لو زاد في مقدار هذا

العالم بما لا يحصى اضعاف اضعافا لبطلت مصالح العباد ولو تقدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى اضعاف

امعا نه بطلت مصالحهم وانضا لم يلزم ان يكون فعل الله المطلق معللا بغيره واما قولهم انما لم يحصل سابقا لامتناع الفعل

لهذا وان كان له وجه في جزئيات الافعال وخصوصيات الطبايع المتجددة بهويّاتها الشخصية لكن يمتنع القول به في

مطلق الصنع والايجاد لما سنبين ان الممكن انما يفتقر الى العلة لامكانه لا لحدوثه وانه لا يجب في الفعل المطلق سبق العدم

وان كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء اذ لا وقت يفرض الا ويكون اقل اوقات الامكان للشيء الا وهو ممكن الحدوث

قبله ثم تخصيص الشيء بوقته وكونه مسبوقا بعدمه الخاص الزماني انما يوجد ويحصل بعد وجود الزمان كان تخصيصه

بمكان خاص دون غيره انما يتحقق بعد وجود المكان وهم وازالة قال بعضهم ان العالم سواء كان قديم الذات او لم يكن

فلا يخلو عن صفات حادثة وتغيرات واستحالات لا ينفك عنها وال شيء وحدوث آخر فباي طريق وقع الاستناد الى

الواجب تعالى في هذه الحوادث فليقع في استناد اصل العالم اليه مع ان يكون محدثا ودفع بان العلة قد يكون معدة وقد

موثرة اما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير موثرة في وجود المعلول بل هي مقربة الاثر الى المعلول واما الموثرة

فانها يجب ان يكون مقارنة للاثر موجودة معه مثاله في الافعال الطبيعية هو ان الثقل علة للهوي فكلما وصل الثقيل منتهيا

الى حد من حدود المسافة في هوية يصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداد ان يهوي منه الى الحد الذي يليه فالعلة الموثرة

في الوصول الى كل حد هي الثقل والمعدة هي الحركة السابقة على ذلك الوصول فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث بواسطة

حركة تقرب العلة الى المعلول ويجعل المادة مستعدة لقبول التاثير الى سبب قديم موثر في وجود العالم بجميع افراده و

اجزائه السابقة واللاحقة فان كل شيء فرض اول الحوادث او ابتداء لها فلا بد وان يكون قبله حركة وتغير ليكون سببا

لحدوث الاستعداد وقرب المناسبة لذلك الحادث من المفيض ومن ههنا يحصل مبدا برهان آخر على دوام الفاعلية

وعدم انقطاع الفيض والجود على الممكنات وبيانه ان هذه الحوادث لا بد لها من اسباب ولا بد وان يكون اسبابها حادثة

او بمداخلة امور حادثة فاما ان يكون حدوثها لحدوث علتها الموثرة دفعة او لحدوث علتها المعدة المقربة

لعلتها منها والاول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية دفعة وهو مح فاذا الحق هو ان حدوثها لاجل

حدوث قرب من علتها وذلك القرب لاجل علة معدة يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض من واهب الصور

فتلك الامور المتعاقبة اما ان يكون آنيات الوجود وهو مح كما ستعلم مع محاليته لا يكون بينها اتصال فلا

المواصلة والارتباط بين الحادث وبينها فلم يكن السابق ضروري الانتهاء الى اللاحق فلم يكن معدة فبقي

ان تلك الامور المتعاقبة كشيء واحد متصل لا حدود له بالفعل وذلك الشيء اما هوية اتصالية متدرجة

الوجود لذاته او ما يتعلق بها كالزمان والحركة فثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث امر متقضي متجدد على

نعت الاتصال غير مركب من امور آنية غير منقسمة وهذا من مبادي العلم الطبيعي به يثبت مسئلة ابطال

الجزء الذي لا يتجزى واتصال الجوهر الجسماني فظهر انه يمتنع حدوث حادث الا وقبله حادث آخر لا الى نهاية ولهذا

لهذا الاصل مسلكان الاول ان الفعل لا يكون الا بعد سبق العدم والاول ما لا اول له فالجمع بينهما تناقض والثاني

الاحوال كون الحركات والحوادث لا اول لها ممتنع من وجوه سياتي بيانها وبيان دفعها فصل في ان

ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول ذكر الشيخ في النهج السادس من الاشارات ان ما مع العلة المتقدمة

على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما معه متقدما

عليه ايضا بالزمان بل ذلك التقدم لاجل العلية والذي مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية واذا

لم يكن تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم اصلا قال بعض الفضلاء وفيه بحث وهو انه ليس كل تقدم اما

بالعلية واما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم اصلا بل من اقسام التقدم ما يكون بالطبع كتقدم الواحد

على الاثنين فيجوز ان يكون تقدم ما مع العلة للشيء تقدما آخر غير تقدم ما بالعلية والزمان اقول ليس غرض الشيخ

نفي ساير التقدمات عن الذي مع التقدم بالعلية بل التقدم الذي بازاء المعية فان المراد من ما مع العلة ما يكون

معيته هذه المعية التي بالقياس الى المتقدم بالعلية فاشار الى قاعدة كلية وهي ان ما مع الشيء المتقدم في بعض

التقدمات يكون متقدما ايضا كتقدم المع الاخر وفي بعضها ليس كذلك فمن قبيل الاول ما مع المتقدم بالزمان فانه

لا بد وان يكون متقدما ايضا بالزمان ومن قبيل الثاني ما مع التقدم بالعلية على شيء اذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك

الشيء وكذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس وخاصته كالحيوان والماشي فان الاول متقدم بالطبع على الانسان دون

الاخر وهما متاخران جميعا عن الجنس العالي كالجوهر وكذا من قبيل الاول ايضا ما مع المتقدم بالشرف لانه الذي له فضيلة

كفضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم في الفضيلة مثل تقدمه وكذا اذا كان احدهما متاخرا في الفضيلة عن واحد

وهكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وما معه فصلا مقوما او خاصته وفصله بالرتبة على الانسان مثلا اذا كان

المبدا هو الجنس العالي او على الجوهر اذا كان المبدا نوعا مثلا ثم ان ههنا بحثا آخر مع الشيخ قد اوقعه الامام الرازي

وذكر في ساير كتبه من انه حكم بان الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي اذ صدرا عن علة واحدة فيكونان معين

ثم ان علة المحوي متقدمة عليه ولا يمكن للحاوي تقدم عليه لان وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي متلازمان

معان فلو احتاج وجود المحوي الى الحاوي لاحتاج عدم الخلا محتاجا الى الغير ممكنا لذاته هف ثم ذكر الشيخ في

السما والعالم من الشفا في بيان تاخر الاجرام العنصرية عن الابداعيات بالطبع فقال ثبت ان الابداعيات علل

لتحدد احيازها وا حيز حيازها معا بالذات والمتقدم على الحيز متقدم فلما كانت الابداعيات متقدمة

على احياز العنصريات وجب تقدمها على العنصريات قال هذا الكلام تصريح بان المتقدم على الحيز متقدم على ما

الاول ونصريح بان ما مع المتقدم ليس بمتقدم ولا بد من فرق بين الموضعين يدفع به التناقض وهو مشكل

جدا اقول لا تناقض اصلا والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والانجلاء فان المعية بالعلية عبارة عن

معية امرين هما معلولا علة واحدة والتقدم بالعلة انما هو كون الشيء علة او ما يلزم ذلك ثم ان الشيء الواحد

لا يكون له علتان وقد يكون له معلولان فالمعلولان هما معان وهما متاخران عن علتهما فما مع المتاخر متاخر

لا محالة ولكن اذا كان احد المعين علة لشيء متقدم ما عليه فيمتنع ان يكون المع الاخر علة له ايضا والا لزم اجتماع

العلتين على معلول واحد فلا اشكال والعجب ان المحقق الطوسي ذهل عن هذا الفرق الواضح الجلي وتكلف في الجواب

شيئا آخر مما لا وجه له وهو ان المعية قد يكون بالذات وقد يكون لا بالذات والطبع بل بمجرد الاتفاق ولا

ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية فصل في ابطال

الدور والتسلسل في العلل والمعلولات ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهي انتهاء عروض العلية و

المعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية فان كانت المعروضات متناهية

العدد فهو الدور بمرتبة ان كانا اثنين او بمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور

فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وتاخره عن نفسه وحاجته الى نفسه والكل ضروري الاستحالة لان التقدم

انا كان علة لشئ كان متقدما عليه بمرتبة واذا كان الآخر متقدما عليه كان الشئ متقدما على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشئ على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها وانها بالوجوب التقدم والتاخر او التوقف او الاحتياج نسب لا يعقل الا بين شيئين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج وعكسها بالامكان والكل ضعيف اما حكاية النسب فليس كل نسبة مما يقتضي التغاير الخارجي بل ربما يكفي التغاير الاعتباري كالعاقلية والمعقولية واما حكاية الامكان والوجوب لانيا في الامكان في التحقق فان نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال نعم هما يختلفان بحسب الاعتبار فالمصير الى ما ذكر اولا فان قلت ان اريد بتقدم الشئ على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او التقدم بالعلية فهو نفس المدعى لان قولنا الشئ لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا الشئ لا يكون علة لنفسه قلنا المراد بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشئ علة لشئ بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى بديهي الاستحالة بالنظر الى الشئ ونفسه فان قلت يجوز ان يكون الشئ علة لما هو علة له من غير لزوم تقدمه على نفسه وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشئ لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ فان القريبة للشئ كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشئ عن علته البعيدة القريبة وثانيهما ان يكون الشئ بمهيته علة لشئ هو علة لوجود ذلك الشئ قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشئ لم يوجد القريبة وما لم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشئ وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون مهية الشئ علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المع قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشئ على ما يتوقف عليه لتعدد الجهة في الموقوف والموقوف عليه كما ان الصورة يتوقف على المادة بجهة وتوقفت عليها المادة بجهة اخرى واما بيان استحالة التسلسل فلوجوه كثيرة الاول ما افاده الشيخ في الهيات الشفا وهو انه بعد ما حقق ان العلة للشئ بالحقيقة هي التي يكون موجودة معه نقول اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت حمليتها في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان اختلفا في ان احدهما مع بالواسطة والآخر معلول بلا واسطة ولم يكن كذلك لا الاخير ولا المتوسط هو العلة المماسة للمعلول علة لشئ واحد فقط والمعلول ليس علة لشئ ولكل واحد من الثلثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول انه ليس علة لشئ وخاصية الطرف الآخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية الوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف وسواء كان الوسط واحدا او فوق واحد وان كان فوق واحد سواء ترتب ترتيبا متناهيا او غير متناه فانه ان ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة يشترك في خاصية الواسطة الى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية وكذا للثاني ان ترتب كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كان علة لوجود المعلول الاخير وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلق الوجود بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة شرط في وجود المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت في

وربما يستدل ثم

او المتوسط الذي ح

كان الى غير النهاية بانيا فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف وهذا محال انتهت عبارته وهذا اسد البراهين في هذا الباب والثاني برهان التطبيق وعليه التعويل في كل عدد ذي ترتب موجود سواء كان من قبيل العلل والمعلولات او من قبيل المقادير والابعاد او الاعداد الوضعية وهو انه لو وجدت سلسلة غير متناهية ينقص من طرفها المتناهي شيئا واحدا او متناهيا فيحصل جملتان احديهما يبتدى من المفروض جزءا اخيرا والاخرى من الذي فوقه ثم يطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع كذلك فلا يتصور الا بان يوجد جزء من التامة ح ح لا يكون بازائه جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بواحد او متناه كما هو المفروض فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض عليه بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما فيلزم تناهي الاعداد وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان يكون معلومات الله تعالى متناهية انا اطبق بينها وبين الناقص منه بواحدة وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدور التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعهما بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهي المقدورات ودورات زحل اقل من دورات القمر قطعا مع لا تناهيهما عندهم وحاصل الاعتراض انا لا نسلم انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما لان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شئ من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى نقصان شئ يكون احديهما فوق عدد الاخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احديهما الوقوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتين او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم عند المتكلمين فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فانها هي المعتات فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته لانها عندهم متناهية في التحقيق بمعنى لا تناهيها انها لا ينتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور اخر واما عند الحكماء فيما يكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما نذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم لكونها غير مترتبة لا يقال التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها لانا نقول ان الدليل لا يجري في صورة النقض بل يختص جريانه بما عداها اما عند المتكلمين فنظرا الى ان ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم واستحضاره والوهم لا يقدر على استحضار امور غير متناهية واعتبارا لتطبيق بين احادها مفصلا فينقطع بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف ما اذا كانت السلسلة موجودة في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء من السلسلتين جزء من الاخرى فيحكم العقل حكما اجماليا مطابقا لما في الواقع من غير حاجة الى الملاحظات التفصيلية واما عند الحكماء فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما

لرمع الوجود ترتب وضعي او طبيعي ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية
ولا في النفوس الناطقة قال بعض علماء الكلام والحق ان بعض الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من
تلك انما هو في العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء فالدليل جار في
الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة او المجتمعة المترتبة او غير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف
ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء السلسلتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه
لا سبيل للعقل الى استحضار الغير المتناهية الا في زمان غير متناه اقول الفرق بين الامرين فرقا [illegible] حاصل فان
التطبيق وان كان بفعل العقل ويكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا يكون كذلك ففي
الاول يكفي في حكمه بالتطبيق بين احاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه ملاحظة واحدة اجمالية لان مصداق
هذا الحكم ومطابقه متحقق في الواقع بلا فعل العقل في اعمال روية لواحد واحد منها واما اذا لم يكن احاد السلسلة
موجودة او لم يكن متعلقا بعض احادها ببعض تعلقا طبيعيا او وضعيا فلا يكفي الملاحظة الاجمالية بل لا بد من ملاحظات
تفصيلية وتطبيقات كثيرة حسب كثرة الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة الخيالية وهذا في المثال
الحسي كما اذا اخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل اجزاؤه بعضها ببعض وتريد تحريك الجميع فحركت طرفها فلا بد
من تحريك الطرف الآخر وتحريك واحد واحد من اجزاء ذلك الحبل الممدود واما اذا كانت الاجزاء وان كانت متجاورة
غير متصلة واردت تحريك الجميع فلا بد من تعملات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب عدد اجزاء السلسلة
وهكذا فيما نحن فيه تاييد وتذكرة قال افضل المتاخرين العلامة الطوسي في نقد المحصل الدليل الذي اعتمد عليه
جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج الى اقامة حجة على امتناع حوادث لا اول لها في جانب الماضي وفيها ولا
ما قيل فيه وعليه ثم اذكر ما عندي فاقول الاوايل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد
منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الاحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرق
الى الحوادث الماضية فيكون متناهية وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما
غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدئة من هذا الآن مثلا ذاهبة في الماضي
وتارة مبتدئة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقت احديهما في الاخرى في التوهم بان
يجعل المبدآن واحدا وعا في الذهاب الى الماضي متطابقين استحال تساويهما لاستلزامه كون وجود الحوادث الواقعة
في الزمان الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية
زائدة على المبتدأة من الآن لان ما ينقص عن المساوي لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذن يجب ان يكون المبتدئة
من السنة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائها
قبل انتهاء المبتدئة من الآن فيكون الانقص متناهيا والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا واعترض الخصم عليهم
بان هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود معا فضلا عن يتم التطبيق بينهما في الوجود
فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وايضا الزيادة والنقصان انما فرض في طرف
المتناهي لا في طرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير موثر فهذا حاصل كلامه في هذا الموضع وانا اقول ان
كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث

الماضية المبتدئة تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينين
بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في
الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي بوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق
زائدة عليها بعدد متناه فيكون متناهية ايضا انتهى كلامه بقي هنا شيء آخر وهو ان كل عدد كالعشرة مثلا فلا بد
فيه من ترتب ضروري لا بين اوله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين والثلاثة فان الواحد مقدم على الاثنين
بالطبع وان لم يكن مقدما على الواحد الآخر وكذا الكلام في الاثنين بالقياس الى الثلاثة والثلاثة الى الاربعة فلو دخل في الوجود
عدد غير متناه كما اعتقدوه في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتب كلاهما حاصلا عند ذلك فيجري فيه برهان التطبيق
اللهم الا ان يقال لا نسلم ان غير الواحد يتقدم على عدد من الاعداد والشيخ بنى ذلك في الهيات الشفاء والثالث انه لو تسلسلت العلل
ومعلولاتها من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء فهناك جملة هي عين مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل واحد
منها بواحد فيها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجودات ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم
شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا وفي جعلها نفس
الموجودات الممكنة تنبيه على انها ماخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة فقد يكون
اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن السماء والارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم
به وجود غير وجودات الاجزاء ولا [illegible] بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الاحاد
كالعشرة من الرجال وقد يكون مع صورة منوعة كالمركبات من العناصر واما بدونها بان لا يوجد الا هيئة اجتماعية كالسرير
من الخشبات وسياتي ما فيه واذا كانت الجملة شيئا موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة
واما جزؤها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي
عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما امر خارج منها ولا محالة يكون موجدا لبعض الاجزاء
وينقطع اليه سلسلة المعلولات لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات واجب بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا
من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف
من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير اندفع النقوض
الواردة على الدليل اما تفصيلا فبانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها
نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد تقرر ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها
الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا نم وانما
يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها او لم يسم وان اريد به العلة الفاعلية فلا نم استحالة
كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو محال لجواز ان
يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمناه لكن لا نم ان الخارج من السلسلة يكون
واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند الى علة خارجة منها داخلة
في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون
مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجدا ممكنا مستندا الى الواجب واما اجمالا فبانه منقوض بالجملة التي هي عبارة

كان علة م

عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها كما ذكر ولا خارجا عنها لا تسلسله مع تعدد
الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كل علة جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه
الانقطاع انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء
منها معلولا لجزء ولم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا
لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه
ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن هذا
مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض الاجزاء الذي هو موجود
بذاته مستغن عن غيره واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة
القايلة بان العلة المستقلة من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة
مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه
شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي
فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة
بالايجاب وقد تم بطلانه واما ان يراد انها اي علة المجموع علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث
يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مركب الاجزاء كانت علته
المستقلة ايضا مركبة الاجزاء بحيث كل جزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا
فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان
يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها مورد
للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب
الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول
الاول في الجملة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة ويقع لكل جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على
نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اجيب بان علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير
وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج
الى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بجملة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل
لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج
وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قلت اذا اخذت الجملة
اعم من ان يكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول
آخر ومجموع مركب قبله قلنا بل واردان علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الا
الغير المتناهية فان قلت نحن نقول في الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم الاولوية بعض الاجزاء
اولان كل جزء يفرض فعلته اولى فيه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تأثيرا قلنا ثم بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول
الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لا يخفى هذا ما هو تحقيق اعلم ان هذا

جز منهام

علة م

المسلك من البيان في بطال التسلسل واثبات الواجب في غاية الوهن والسخافة لما حققنا سابقا ان الوجود
في كل موجود عين وحدته والوحدة في كل شيء عين وجوده بالمعنى الذي من نقول لهم ان المركب من
الانسان والحجر موجود غير صحيح ان اريد به ان المجموع موجود ثالث غير الموجودين فعلى هذا
يرد على اصل الدليل منع لطيف وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد
وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل منها بعلة وقولكم انها ممكن
مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة
من الاحاد لا يفتقر الى علل غير الاحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل
منها كلام خال عن التحصيل اذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعي ان يكون له
وجود في الخارج غير وجود الاحاد والذي يقال ان انعدام المركب بانعدام شيء من اجزائه
كلام صحيح معناه ان كلام كل مركب له حقيقة وله وحدة حقيقية فانعدامه بانعدام جزئه وليس معناه ان كل تركيب
توهمه العقل بين شيئين فاذا وجد الشيئان كان المركب موجودا ولا ينعدم الا بانعدام الاجزاء وايضا كون الشيء
منعدما بانعدام شيء لا يقتضي كليا ان يوجد متى وجد فعلى هذا ظهر بطلان قول المتأخرين ان علية الشيء لنفسه
جايز لان مجموع الموجودات من الممكنات الممكن والواجب موجود ممكن لاحتياجه الى الاحاد ولا علة له سوى نفسه
لان علته اما جزؤه وهو مع الاحتياج الى بقية الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه ولا محذور
فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الاحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه نعم لو كان
بالعلة العلة الفاعلية المستقلة في جزئه اي جزء مجموع الموجودات اعني الواجب او ما فوق المعلول الاخير المنتهي
المنتهي الى الواجب وكذا قولهم ان المحال كون الشيء علة لنفسه او ما في حكمه فيما يجب تقدمه على المعلول اذ يلزم
تقدم الشيء على نفسه واما كون الشيء علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على اطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلوله
الاول او جميع معلولاته كلام اشتهر بانه لا يخفى سخافته جدا اذ لا معنى عند العقل السليم لكون شيء موجودا
ممكنا لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده الى امر خارج من ذاته فان المركب الذي حكموا بانه موجود ممكن لو كان
له وجود غير وجود الاحاد وامكان غير امكان الاحاد فله علة غير علة الاحاد فالحكم بان الوجود له غير تلك الوجودات
والعلة له عين علتها كلام لا طائل تحته قال بعض المدققين المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد
واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل وقد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ
الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل
هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا فيسعهم اذا علم ذلك فيجاب
ان مع وجودهما معا هو هما ماخوذا لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون
وذاك علتين بترجح وجود مجموعهما بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايضا ممكن فيحتاج الى
مرجح قلنا لا نم انهما ماخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب وممكن موجود به اقول هذا
المدقق اصاب شيئا من التحقيق واخطأ في شيء اما الذي اصاب فقوله هما مفصلا ليس ممكنا ولا واجبا
بل هما شيئان احدهما واجب والآخر ممكن موجود به واما الذي اخطأ فيه فهو ان الاجمال والتفصيل من

اعمال العقل ولا بجعلان الشئ فى الخارج تارة موجودا واخرى معدوما فجميع السماء والارض سواء اخذهما العقل
مجملا او مفصلا لا يتغير حكمهما فى الخارج بل في العقل فقط فللعقل ان ياخذهما شيئا واحدا موجودا فى الذهن
ولا يصير ان بهذا الاعتبار واحدا ثانيا فى الخارج كما ان للوهم ان يقسم السماء قسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعددا
فى الخارج بل فى الذهن فقط فالاجمال والتفصيل اعتباران عقليان يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجبان اختلافا
فى نفس الامر الملحوظ ثم ان المثال الذى ذكره ليس للتفاوت الذى وقع فيه من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت
هناك اما بالموضوع واما بالمحمول فان الكل المجموعى سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب
الزمانى ولا يتصف بانها يسعهم مجتمعين فى الزمان وهذا ما فى هذا المقام واما الذى اورده بعض من
انه يتوجه عليه لزوم الامور الغير المتناهية المترتبة بمجرد فرض وجود الاثنين فليس بوارد اذ لا يلزم من اعتبار
مجموع الشيئين اعتبارهما مع تلك الجمعية تارة اخرى لاستلزام ذلك تكرر اجزاء المهية اذ المراد بالمجموع معروض
الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف اعنى ذات الاثنين فمن ادعى ان الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم
عليه كون الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة اى الواحدية موجودة ثم لقائل
ان يقول العدد موجود عند اكثر الحكماء وهو غير الاحاد بالاسر فكيف يحكم بان المركب لا وجود له غير وجود
الاحاد قلنا العدد موجود بمعنى ان فى الوجود وحدات كثيرة ولا نم انها غير الاحاد بالاسر بل هو عينها واما
اخذ العدد والكثرة كانه شئ واحد لحكم آخر غير حكم الاحاد كالعشرية والمجذورية والاصمية والتامية وغيرها
فذلك لا يتحقق الا فى الذهن وان كان للحكم بها مطابق ومصداق فى الخارج من جهة وجود الاحاد والكثرة الرابع
برهان التضايف وهو انه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات الى علة محضة لا يكون معلولا لشئ لزم عدم
تكافؤ المتضايفين لكن التالى بط فكذا المقدم او نقول لو كان المتضايفان متكافيين لزم انتهاء السلسلة
الى علة محضة لكن المقدم حق فكذا التالى بيان حقية المقدم وبطلان ذلك التالى هو ان معنى التكافؤ
فيهما انها يجب متى وجد احدهما فى العقل او فى الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى ووجه اللزوم ان
المع الاخير يشتمل على معلولية محضة وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته السلسلة الى ما يشتمل
على علية محضة لزم فى الوجود معلولية بلا علية فان قيل المكافى لمعلولية المع المحض علية المع الذى
فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة قلنا نعم لكن المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا
يقتضى ثبوت العلة المحضة وللقوم فى التعبير عن هذا البرهان عبارتان احديهما لو تسلسلت العلل
والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المع على عدد العلة وهو بط ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية
بيانه انه لا شك ان كل علة فى السلسلة فهى معلولة على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها فهو علة كالمعلول
ان كل علة الاخير وثانيهما نأخذ جملة من العليات التى فى هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق
بينهما فان زادت احاد احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون
بازاء كل معلولية علية وبازاء كل علية معلولية وان لم يزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان فى جانب
التالى معلولية بلا علية وهو المع الاخير فيلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة
الخامس فى بيان ماخذ مما سبق وهو انا نأخذ المع الاخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الاحاد التى

فوقه متعددا باعتبار صفتى العلية والمعلولية لان الشئ من حيث انه علة غيره من حيث انه معلول فيحصل
جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف
العلية ضرورة سبق العلية على المعلول فان كل علة لا ينطبق على المعلول الذى فى مرتبتها بل على معلول علتها
المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير وعدم كونه معروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة
والا بطل السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا يكون معلولا وفيه انقطاع السلسلتين معلولا لام
السادس برهان الحيثيات وهو جار فى العلل والمعلولات وغيرهما من ذوات الترتب والاوضاع تقريره
ان ما بين المعلول الاخير او ما يتبعه وكل من الامور الواقعة فى السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين
حاصرين وهذا يستلزم تناهى السلسلة لانها لا يزيد على المتناهى الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان ما بين
مبداء المسافة وكل جزء من اجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا يزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهى
ان جعلنا المبداء مدخلا على ما هو المفهوم من قولنا سنى ما بين خمسين الى ستين والا فبجزئين فيصلح الدليل
للنظر واصابة المط وان لم تصلح للمناظرة والزام الخصم لانه قد لا يذعن المقدمة الحدسية بل انما يمنعها
مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما فى المسافة واما على تقدير لاتناهيها
كما فى السلسلة فلا اذ لا ينتهى الى ما بين آخر ازيد منه وقد يبين الاستلزام بان المتألف من الاعداد المتناهية لا وجد ما بين
لا يكون الا متناهيا وهو ضعيف لانه اعادة للدعوى بل ما هو ابعد منه واخفى لان التألف من متناهيات
اقرب الى التناهى من التألف من الاعداد التى كل منها متناهية الاحاد فالمنع عليه اظهر فان تم لو كان
عدة الاعداد متناهية وهو غير لازم من هنا بل ذهب الوهم الى ان هذا استدلال بثبوت الحكم اعنى التناهى
لكل على ثبوته للكل وهو بط السابع لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات
او غيرهما فى كل محة يشتمل على الوف نعد الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدة احادها او
اكثر وكلاهما ظاهر الاستحالة لان عدة الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان بازاء
كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا بط لان الاحاد
يشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزايد عليها والاولى اعنى الجملة التى
بقدر عدة الالوف والاخرى اما ان يكون من جانب المتناهى او من جانب الغير المتناهى وعلى التقديرين
يلزم تناهى السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متناه
فيأتى الترديد اما لزوم التناهى على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين
حاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذى هو مبداء الجملة الثانية اعنى الزايد على عدة الالوف على ما هو
المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة
من الالوف المتألفة من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على تقدير الثانى فلان الجملة
التى هى بقدر الزايد على عدة الالوف يقع فى جانب المتناهى ويكون متناهية ضرورة انحصارها بين الاطراف
السلسلة ومبداء عدة الالوف وهى اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين فح يلزم تناهى
السلسلة لتناهى اجزائها عدة واحادها على ما مر واعترض عليه وعلى بعض ما سبق وما سيأتى بمنع

المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذاك او اكثر او اقل بان التساوى والتفاوت من خواص المتناهى وان اريد بالمتساوى مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نم استحالته فيما بين العددين كما فى الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى ويكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافى التساوى بهذا المعنى ولو سلمت فنمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها التى من جانب الغير المتناهى ايضا غير متناه ككناية الوفق اوما لها او نظائرها وحديث الجملتين وانقطاع اوليهما مبناء الثانية كما
الثامن برهان الترتب وهو ان كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة فيجب ان يكون لا محة بحيث اذا فرض انتفاء واحد من آحادها استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من احاد السلسلة فاذن كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلولية على الترتب يجب ان يكون فيها علة هى اولى العلل لولا ما انتفت جملة المراتب التى هى معلولاتها ومعلولاتها الى آخر المراتب والالم المعلولية قد استوعبت آحاد السلسلة بالاسر فاذا فرضنا سلسلة متصاعدة لا الى علة بعينها لا يكون لها علة لبطلت السلسلة باسرها وذلك يصادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة بالاسر والحاصل ان استغراق المعلولية على سبيل الترتب جملة احاد السلسلة بالتمام مع وضع ان لا يكون هناك علة واحدة للجميع لولاها لانتفت السلسلة بالاسر كلام متناقض متأمل التاسع البرهان الاسد الاخصر للفارابى وهو انه اذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتب بالفعل لا الى نهاية الا وهو كالواحد فى انه ليس يوجد الا ويوجد آخر وراءه من قبل كانت الاحاد اللامتناهية باسرها يصدق عليها انها لا يدخل فى الوجود ما لم يكن شىء من وراءها موجودا من قبل فاذن بديهة العقل قاضية بانه من اين يوجد فى تلك السلسلة شىء حتى يوجد شىء ما بعده العاشر ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان يكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا اولا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من خمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدم يكون اقل من عدم آخر يكون متناهيا بالضم كيف وهو محصور بين حاصرين هما ابتدائه وذلك الواحد الذى بعده ورد بانا لا نم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهى وبه يبطل حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع فيه ظاهر بنص اعلم ان البراهين ناهضة على امتناع لا تناهى السلسلة المترتبة فى جهة التصاعد والعلية لا فى جهة التنازل والمعلولية والسبب فى ذلك ان فى سلسلة التصاعد على فرض اللاتناهى ليس يوجد علة يتعين فى نظر العقل انها لا محة تكون موجودة اولا ثم من تلقاءها يدخل السلسلة المترتبة باسرها فى الوجود وان ذلك مناط الحكم بالامتناع والامر فى سلسلة التنازل على خلاف ذلك وما ذكرناه جار فى جميع البراهين الماضية حتى الحيثيات والتضايف وغيرهما وذلك لان معيار الحكم بالاستحالة فى كل منها استجماع شرطى الترتب والاجتماع فى الوجود بالفعل فى جهة اللانهاية فعيار الفرق كما وقعت الاشارة اليه فيما سبق ان العلل المترتبة للشىء موجودة معه فى ظرف الاعيان ومتقدمة عليه انما يكون نحوا من التحليل وفى الاعتبار العقلى ففى صورة التصاعد يكون العلل المترتبة الغير المتناهية فرضا موجودة فى مرتبة ذات المعلول مجتمعة الحصول معها فيكون الترتب و

والاجتماع جميعا حاصلين للعلل فى مرتبة ذات المعلول واما فى صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا يكون متحققة فى مرتبة ذات العلة فان المعلول لا يتصحح له وجوده الخاص الناقص المعلولى فى مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكامل العلى وهذا على خلاف الامر فى العلة فان وجودها واجب فى مرتبة هوية المعلول ومحيط بها فثبت من ما ذكرنا ان وصف الترتب والاجتماع فى مرتبة من المراتب العقلية انما يتحقق فى السلسلة المفروضة فى جهة هى جهة التصاعد والترقى لا فى جهة خلافها وهى جهة تنازل السلسلة وتسافلها فالبراهين ناهضة على اثبات انقطاعها فى تلك الجهة لا على اثبات الانقطاع فى هذه الجهة هذا محاملخصها افاده شيخنا السيد دام ظله العالى فصل فى الدلالة على تناهى العلل كلها ان البراهين المذكورة دلت على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان فى كل منها مبداء اول وان مبداء الجميع واحد وذلك لان الفاعل والغاية لكل شىء هما اقدم من المادة والصورة بل الغاية اقدم من العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية لان الغاية علة فاعلية لكون الشىء فاعلا فاذا ثبت تناهى العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهى العلل المادية والصورية لانها اقدم من هاتين على ان الصورة ايضا من العلل الفاعلية ايضا باعتبار فى داخلة فى طبقة الفاعل كالغاية فالبيان الدال على تناهى سلسلة الفواعل يصلح ان يجعل بيانا لتناهى جميع طبقات العلل وان كان استعماله لنفى العلل الفاعلية فلنستعد الى بيان تناهى العلل التى هى اجزاء من وجود الشىء ويتقدم بان نبين ما هو المختص باسم العنصر لانه الجزء الذى يكون الشىء بالقوة فاعلم انه لا ان الشىء لو حصل بكليته فى شىء آخر فلا يقال لذلك الاخر انه كان عنه الاول مثل الانسان فانه بتمامه موجود فى الكاتب فلا جرم لا يقال انه كان عن الانسان كاتب فاذا متى كان الشىء متقوما بشىء آخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتقوم انه كان عن ذلك المقوم وايضا لو حصل شىء منه فى شىء آخر فانه لا يقال لذلك الاخر انه كان عن الاول فلا يقال انه كان من السواد بياض لانه لا شىء من السواد موجودا فى البياض فاذا متى كان حصول الشىء بعد حصول شىء آخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتاخر انه كان عن المتقدم فاما اذا حصل بعض اجزاء الشىء فى شىء آخر ولم يحصل كل اجزائه فيه فهناك يقال لذلك الاخر انه كان عن الاول مثل ما يقال انه كان من الماء هواء وذلك لان الشىء الذى هو الماء لم يوجد بكليته فى الهواء بل وجد جزؤه وكذلك يقال كان عن الاسود ابيض وكان عن الخشب سرير لان الخشب لا يصير سريرا الا اذا وقع فيه تغير ما ويظهر من هذا ان الشىء انما يقال له انه كان عن شىء آخر فاذا كان متقوما ببعض اجزائه ومتاخرا عن بعض اجزائه فلا بد ان يجتمع فيه امران احدهما التقوم ببعض منه ولا جزاءه لا يجتمع مع بعض آخر فاذا تقرر هذا الاصطلاح فقد ظهر ان مادة الشىء قد يراد به الجزء القابل للصورة وقد يراد به الذى من شانه ان يصير جزءا قابلا لشىء آخر كالماء اذا صار فيه هواء فان الجزء القابل للصورة المائية صار قابلا للصورة الهوائية فنقول اما تناهى المواد بالمعنى الاول لانه لو كان لكل قابل قابل آخر لا الى نهاية لكان اجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك مح واما بيان تناهى المواد بالمعنى الثانى فلان مادة الهوائية اذا امكن ان يقبل صورة المائية فمادة الماء ايضا يصح ان يقبل الصورة الهوائية فاذا يصح انقلاب كل منهما الى الاخرى واذا كان كذلك فليس احد النوعين اولى بان يكون مادة الاخرى من الاخر بان يكون مادة الاول بل ليس ولا واحد منهما تقدم على الاخر فى النوعية بل يجوز ان يكون شخص من المائية تقدم بتخصيصه على شخص آخر من الهواء ونحن لا نمنع من ان يكون لكل مادة مادة اخرى بهذا المعنى الى لا نهاية اى يكون كل شخص فهو انما يتولد من شخص آخر قبله لان هذه الاشخاص كاشخاص الحركة القطعية التى لا اجتماع فيها ولا امتناع فى عدم انقطاعها واما

ثانى العلل الصورية بوجهين احدهما ان الصورة الاخيرة يكون علة للصورة السابقة فلو لم يكن للصورة نهاية
لم يكن للعلل نهاية وثانيهما ان الصور اجزاء المهية ويستحيل ان يكون لمهية واحدة اجزاء غير متناهية هداية اعلم
ان المادة اى الذى يحصل فيه امكان وجود الشيء على قسمين لان الحاصل مع الامكان اذا احدثت فيه صفة فحدوثها
اما ان يكون موجبا لزوال شيء كان ثابتا من قبل او لا فان لم يوجب لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لانها
لو كانت صورة مقومة لكان الحامل قبل حدوثها محتاجا الى صورة اخرى مقومة ثم تلك الصورة اما ان يبقى مع
الصورة الحادثة او لا يبقى فان بقيت فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا حاجة له الى هذه الحادثة فيكون هذه عرضا
لا صورة واما ان كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المتقدمة المقومة لا بحدوثها موجبا لزوال
شيء وقد فرضنا انه كذلك فثبت ان كل صفة يحدث في كل محل ولا يكون مزيلة وصفا عنه فهي من باب الاعراض لا الصور
وقد علم ان صفات الشيء ان لم يكن بالقسر ولا بالعرض فهي بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل مقتضية لذلك
العرض في كال اول وذلك العرض كال ثان والصور بطباعها متجهة الى تحصيل كالاتها من الاعراض اللهم الا لمانع
او عدم شرط اما الاول فكالامراض المذبلة واما الثاني فكعدم نشو البدن عند فقدان ضوء الشمس ثم
اذا حصلت تلك الكالات فمن المستحيل ان ينقلب الامر حتى يتوجه من تلك الكالات مرة اخرى الى طرف النقصان
لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجها الى شيء وهربا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة يحدث في المحل من غير ان
يكون حدوثها مزيلا شيئا عن ذلك المحل فانه بطبعه متحرك اليها وانه يستحيل عليه بعد وصوله اليها ان يتحرك عنها
~~مثاله ان الصبي يتحرك الى الرجولية وبعد صيرورته رجلا يستحيل عليه بعد وصوله اليها ان يتحرك عنها~~ الى
ان الصبي يتحرك ان ينتقل الى المؤنثة عقدة وحل قد اورد في الشفاء هيهنا اشكال وهو ان النفس الخالية عن جميع
الاعتقادات قد يعتقد في بعض المسائل اعتقاد الخطاء فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالا لانه انقص فيكون ان
كل صفة حصلت في محل بحيث لا يكون حصولها سببا لزوال امر خارج فحصولها استكمال اول بل حصول الاعتقاد
الخطاء نوع استكمال لبعض النفوس الساذجة لكونه صفة وجودية والوجود خير من العدم وانما شريته لاجل بطلان
الاستعداد للكمال الذي يختص بالقوة العاقلة كالكيفية السمية فانها كال للعنصر ومنافية للصورة الحيوانية بل كل
صفة من الصفات المذمومة كالظلم والحرص وغيرهما كال لبعض القوى النفسانية وانما يوجب نقصانا للقوة العاقلة
عليها وفي العقلية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية هي كال للعقل الهيولاني المحجوب للهيئة
النفسانية التخيلية والذي لا كمالية فيه اصلا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة واما القسم
الاخير وهو ان يكون حدوث الصفة في المحل موجبا زوال شيء عنه فذلك الشيء قد يكون صورة مقومة كالهوائية
اذا حدثت يوجب زوال المائية من المحل وقد يكون كيفية كما ان حدوث السواد يوجب زوال
البياض وقد يكون كمية وشكلا والكل واضح وبالجملة في حكم نعجة الانعكاس في هذا القسم لان
المادة اذا انقلبت من المائية الى الهوائية صح انقلابها بالعكس مرة اخرى لان مهية الشيء لا ينقلب ولا
تخرج مما بينا ان كل ما كان من القسم الاول فان الانقلاب فيه ممتنع وكل ما كان من القسم الثاني فان
الانقلاب فيه واجب ولقايل ان يقول هذا الحصر باطل فان تكون الكاينات من العناصر ليس من القسم الاول
لان هذا القسم يمتنع انعكاسه وهيهنا يجوز الانعكاس لان العناصر كما يصير حيوانا ونباتا فهما ايضا

يصيران عناصر ولا من القسم الثاني فان من شان هذا القسم ان يكون الحادث مزيلا لوصف موجود فيه
وليس كذلك اذ ليس حدوثها سببا لزوال وصف تضادها فان الجواب ان العنصر المزعفر مستعد لقبول الصورة الحيوانية
مثلا بل لا يحصل فيه ذلك الاستعداد الا عند حدوث كيفية مزاجية هي مزيلة للكيفيات الصرفة القوية فيكون
نسبة المزاجية الى الصرفة من قبيل القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرم يقع فيه الانعكاس واذا حصل المزاج
كان قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبي اذا صار رجلا فلا جرم تحرك اليه بالطبع ولا تحرك
عنه البتة فان الحيوانية لا تحرك قطعا حتى يصير عنصرا او مزاجا كالا تحرك الرجل حتى يرجع يصير صبيا وجنينا فاذن قد حصل
في تكون الحيوان مجموع القسمين المذكورين فلا يكون خارجا عنهما قسمة ثانية للمادة ان الحامل للصورة اما ان يكون حاملا
لها بواحدانيته او بمشاركة الغير وهو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمانية والذي يكون بمشاركة آخر فيكون لا
لتلك الاشياء اجتماع وتركيب فاما ان يكون ذلك التركيب مع الاستحالة او لا معها والذي لا بد فيه من الاستحالة
فقد ينتهي الى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهي الى الغايات باستحالات كثيرة واما الذي لا يعتبر فيه الا
كحصول هيئة القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات ثم قد يكون تلك
الاحاد محصورة كهذه الامثلة وقد لا يكون محصورة كالعسكر حكمة مشرقية اقول من امعن في النظر يعلم ان كل مادة
لا يقع فيه استحالة عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصلة ~~وان كل ما لها طبيعة محصلة~~ وان كل ما لها
طبيعة محصلة لا يصير مادة لشيء آخر الا بعد زوال طبيعته ويعلم من ذلك ان العناصر لا بد وان يزول صورها
بالقاسر حتى يصير مادة لصورة اخرى معدنية او نباتية او حيوانية اذ الشيء لا يتحرك بالطبع الى ما يباينه ويخالفه
الا ما يتعلق بمجرد الكمال والنقص والقوة والضعف فلا يتحرك الا الى ما يكمله ويقويه فان النارية يضاد الصورة الحيوانية
لان النارية مما يحرقها ويفسدها وكذا المائية اذا استولت تغرقها وتهلكها وهكذا باقي العناصر فلم يتحرك
شيء منها لا كلها الى الحيوانية بل المادة المخلاة عنها بسبب القوة الفاعلة المحركة اياها نحو الكمال وتلك القوة لا محيص
قوة جوهرية ليست كما ظن انها هي الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفاء وغيره اذ العرض لا يفعل فعلا
ولا يحرك المادة الى جهة الاعلى نحو الاعداد او على نحو الالية وكلامنا في المحرك الفاعلي وانما وجود العرض تابع لوجود
امر جوهري صوري فصور العناصر احق بان يفعل فعلا او تحريكا من كيفياتها لانها عن له الا لة كما عرفت في ميل وقد
قد ابطلنا كون تلك الصور او بعضها امرا محركا للمادة الى الحيوانية فثبت ان في مادة العناصر صورة من جنسها
لا من نوعها يتحرك الى جانب الكمال الحيواني بعد طي المعدنية والنباتية اذ الطبيعة لا يتخطى الى مرتبة من الكمال
الا ويتخطى قبل ذلك الى ما دونها من المراتب فمن هيهنا يظهر ان الحركة واقعة في مقولة الجوهر وان الاشياء متوجهة
الى جانب الملكوت الاعلى بطبايعها اذا لم يعقها عايق وسياتي زيادة انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد في مباحث
الغاية ان شاء الله تعالى **فصل** في ان البسيط هل يجوز ان يكون قابلا وفاعلا المشهور من الحكماء امتناعه
مطلقا في شيء واحد من حيث هو واحد واحترز بقيد وحدة الحيثية عن مثل النار يفعل الحرارة بصورتها ويقبلها
بمادتها وكذا قيل وفيه ما سياتي والمتاخرون على جوازه مطلقا والتحقيق ان القبول ان كان بمعنى الانفعال
فالشيء لا يتاثر عن نفسه وكذا اذا كان القبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه واما اذا كان بمجرد الاتصاف
بصفة غير كمالية يكون رتبتها بعد تمام رتبة الذات الموصوفة فيجوز كون الشيء مقتضيا لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه

فالذي لا يكون بمشاركة الغير هو

كلوازم المهيات سيما البسيطة فى الجميع ما عنها وما فيها معنى واحد اى جهة الفاعلية والقابلية فيها واحد
كما صرح الشيخ فى مواضع من التعليقات من ان فى البسيط عنه وفيه شىء واحد وهذا لا يختص بالبسيط بل المركب ايضا
يجوز ان يكون له طبيعة يلزمها شىء لا يلحقها على سبيل الانفعال والاستكمال ولعل الشيخ انما اورد ذكر البسيط
ليظهر كونه لا يحتاج الى [illegible] اختلاف الحيثية والحق ان لوازم الوجودات ايضا كلوازم المهيات فى ان فاعلها وقابلها
شىء واحد من جهة واحدة كالنار للحرارة والماء للرطوبة والارض للكثافة وكذا حكم المركبات فى خواصها و
لوازمها الذاتية وانما الحاجة فيها للمادة لاجل حدوث الصفات او زيادة الكمالات فالنار وان احتاجت
الى المادة فى حقيقتها وصورتها لكن لا تحتاج اليها فى كونها حارة بان يتخلل المادة بين كونها نارا وبين كونها
حارة كما لا يتخلل الفاعل ايضا بينها وبين لازمها فلو فرض وجودها من غير قابل وفاعل لكانت حارة ايضا و
الذى دفع الغلط المتمسك به فى امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا حجتان احدهما ان القبول والفعل اثران فلا بد
بصدورهما عن واحد واعترض عليه الامام الرازى بانا بينا ان الموثرية والمتاثرية ليسا وصفين وجوديين
حتى يفتقر الى علة ولئن سلمنا فلا نم ان الواحد يستحيل عنه صدور اثنين اقول وكلا البحثين مدفوع اما الاول
فالبديهة حاكمة بان الافادة والاستفادة صفتان وجوديتان والمنازع مكابر والذى استدل به على اعتباريتهما
هو ان التاثير لو كان وجوديا لاحتاج الى تاثير اخر بينه وبين فاعله وهلم كما بينا فى مسئلة الوجود والوحدة وما
يجرى مجريهما واما الثانى فلما سيأتى فى تحقيق مسئلة الصدور عن الواحد واعترض ايضا بالنقض بانه لو صح
ما ذكر لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشىء وفاعلا لشىء اخر ايضا فان اذن باختلاف الجهة بان الفاعلية لذاته
والقابلية باعتبار تاثره عما يوجد المعلول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشىء الواحد ايضا كذلك
فان قيل الشىء لا يتاثر عن نفسه قلنا هذا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه فان قيل الكلام
على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا لان المفهومات كلها متخالفة المعنى انتهى
اقول اما صحة كون الشىء قابلا لشىء وفاعلا لشىء اخر فليس مما جوزه الحكماء فى البسيط حتى يرد به نقضا
عليهم اذ مادة النقض غير متحققة فان الذى يتوهم نقضا على القاعدة هو كون العقل متوسطا بين الواجب
وساير الممكنات بان قبل منه وفعل فيها لكن ليس كون المعلول موجودا بقابلية للوجود او تاثر المحل
به فلا قابلية ولا مقبولية ولا تاثر هيهنا كما مر فى مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف
المهية به وقابليتها له فى الواقع نعم ربما يحلل الذهن الموجود الممكن الى مهية ووجود فيحكم بان المهية
قابلة للوجود على الوجه الذى مر ذكره من اخذ المهية او لا مجردة عن الوجود مطلقا ثم اعتبار لحوق الوجود
لها بعد التجريد لها عن الوجود فكيف يكون فاعلا للشىء فظهر ان القابلية اذا كانت باعتبار الذهن فيقع
الكثرة ذهنية لا عينية واذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول لكن القبول
ان لم يكن بمعنى الانفعال التاثرى جاز ان يكون عين الفعل واما النقض بمعالجة النفس ذاتها فغير
وارد اذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقلية والمعقولية بل تعدد الاعتباريين المكثرين للذات
الموصوفة بهما فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدا فاعلى وبما لها من القوة الاستعدادية
البدنية مبدا قابلى الحجة الثانية ان نسبة القابل الى مقبوله بالامكان ونسبة الفاعل الى فعله بالوجوب

لان الفاعل

لان الفاعل التام للشىء من حيث هو فاعل يستلزمه ويوجبه والقابل لا يستلزمه بل يستصحبه ويمكن
حصوله فيه فلو كان شىء واحد قابلا وفاعلا لشىء كان نسبته الى ذلك الشىء ممكنة وواجبة وهما متنافيان
وتنافى اللوازم مستلزم لتنافى الملزومين اقول وهذا ايضا انما يجرى فى القوابل المستعدة الحاملة لامكان
المقبولات فانها تباين القوى الفعالة هنا فى التركيب الخارجى وكذا يجرى فى المهيات الحاملة لامكان
الوجودات فانها من حيث ذاتها تباين المقتضيات للوجود والفعلية هنا فى التركيب الذهنى واما
اتصاف الاشياء بلوازم وجودها او بلوازم مهياتها فليس هناك نسبة امكانية الا بالمعنى العام للامكان
فعلى ما حققنا لا يرد نقض الحجة بلوازم المهيات كما نقض به بعض كالامام الرازى وصاحب المطارحات و
كثير من المتأخرين حيث جوزوا كون البسيط قابلا وفاعلا مستدلين على جوازه بل على وقوعه بان المهيات علل
للوازمها ومتصفة بها فالفاعل والقابل واحد اما انها علل لتلك اللوازم فلان الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه
لذلك اللازم لنفسه ومهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم
لوازم هف واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالامكان حاصل فى مهيات الممكنات
ومنها والزوجية حاصلة من مهية الاربعة وفيها وتساوى الزوايا للقائمتين حاصل من مهية المثلث
وفيها لا يقال هذه المهيات مركبة فلعل منشاء فاعليتها بعض اجزائها ومنشاء قابليتها بعض اخر
فلا يلزم ما ذكرتموه لانا نقول اما اولا فلان فى كل مركب بسيطا ولكل واحد من بسائطه شىء من اللوازم
واقلها انه شىء او ممكن عام واما ثانيا فلان الحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية مخصوصة واللازم الذى
يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجتمع والا كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس
القابل ايضا احد اجزائه فان السطح وحده لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوى الزوايا للقائمتين ولا الاضلاع
الثلثة بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع والفاعل ايضا ذلك المجموع فكان الشىء باعتبار واحد
قابلا وفاعلا معا وهو المطلوب ويدل ايضا عليه ان للبارى جل ذكره صفات انتزاعية كالواجبية والوحدانية
وما يجرى مجريها عند الكل لان ما لا يجوز كونه زايدا عليه فضلا عن الصفات الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة
والارادة لا الانتزاعيات كمفهوم وجوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرهما فاذن ذاته بسيطة ومع بساطته
فاعل وقابل لهذه الاعتبارات العقلية وايضا معقولة للاشياء عند المعلم الاول واتباعه كالشيخين ابى نصر
وابى على وغيرهما صورة مطابقة للاشياء والصور المطابقة للممكنات مخالفة لذاته تعالى وهى عندهم
من لوازم ذاته تعالى وهى ايضا فى ذاته فالفاعل والقابل هناك واحد ومن هيهنا وقع الاشتباه على المتأخرين
سيما الامام الرازى فى تجويزه كون الفاعل والقابل باى معنى كان واحدا ولم يعرفوا كنه الامرين فى البسيط
فوقعوا فى مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم فى استعمالات القوم فاغمضوا الاعين من مقتضى البرهان
حتى تورطوا فى مهلكة التجويز الزيغ فى صفات الله الحقيقية واعتقدوا زيادتها على الذات المقدسة
وان ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة عاطلة عن كمال الالهية والواجبية تعالى عن النقص علوا كبيرا
ولم يعلموا ان برهان عينية الصفات الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل حتى لو لم يجز
فى اللوازم لكان للقول بزيادة الصفات الكمالية مساغا حاشى الجناب الالهى عن ذلك وربما يقال

ايرادا على البرهان المذكور المبتنى على تعدد جهتى الامكان والوجوب انه معنى قابلية الشئ لامر انه
لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الامكان العام وهو لا ينافى الوجوب ودفعه بان معنى القابلية والاستعداد
انه لا يمتنع حصول الشئ ولا عدم حصوله فى القابل وهو معنى الخاص ولو فرضنا الامكان العام فليس تحقق
معناه فى احد نوعيه اعنى الوجوب بل يؤخذ معناه ومفهومه الاتم على وجه لا يحتمل الامكان الخاص فينا فى
تعين الوجوب الذى لا يحتمله وبالجملة فكون المادة الحاملة لقوة وجود الشئ وامكانه غير القوة الفاعلة الموجبة
له مما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين اذ كل من رجع الى فطرته السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصب
يحكم بان الشئ الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال من نفسه **فصل** فى ان التصورات قد يكون مبادى
لحدوث الاشياء اما اجمالا فقد علمت من مباحث القوى وتجدد الطبايع وغير ذلك بان القوة القريبة
من الفعل ان المؤثر فى وجود الاجسام وطبايعها يجب ان لا يكون امرا مفتقرا فى قوامه الى المادة وكلما
لا يدخل المادة فى قوامه فهو لا محالة صورة غير مادية فثبت ان مبادى الكائنات امور صورية بل هى
تصورية واما تفصيلا فنقول من شان النفوس ان يحدث من تصوراتها القوية الجازمة امور فى البدن
من غير فعل وانفعال جسمانى فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذى يدل عليه امور الاول ان
القوة المحركة التى فى الانسان بل فى الحيوان صالحة للضدين ويستحيل ان يصدر عنها احدهما الا لمرجح
وذلك المرجح ليس الا تصورنا لكون ذلك الفعل لذيذا او نافعا فالمؤثر فى ذلك الترجيح هو ذلك التصور
وان قضاؤه لذلك الترجيح ان توقف على آلة جسمانية توقف تاثير ذلك التصور فى تلك الآلة
الجسمانية على آلة اخرى جسمانية ولزم التسلسل وذلك محال فاذا تاثير تصورات النفوس فى الاجسام
لا يتوقف على توسط الآلات الجسمانية فثبت ما ادعيناه الثانى سيجيئ فى مباحث الفلكيات ان مبادى
حركاتها هى تصوراتها واشواقها الثالث انا نشاهد من نفوسنا انا اذا اردنا الكتابة وعرفنا
فعلنا عند عدم المانع ومبدء الارادة هو التصور واذا تصورنا امرا ملذا مفرحا نرجو حصوله احمر الوجه
وهيجت الاعضاء واذا تصورنا امرا مخوفا يظن وقوعه اصفر لون الوجه واضطرب البدن وان لم يكن ذلك
المرجو او المخوف داخلين فى الوجود وكنا نشاهد من كون الانسان يمكنه من العدو على جذع يلقى على الطريق
ثم اذا كان موضوعا فى الجسر وتحته هاوية لم يجسر ان يمشى عليه الا بالهوينا لانه يتخيل فى نفسه صورة
السقوط تخيلا قويا فيطيع قوته المحركة لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة والانقياد للتصورات
ومن هذا القبيل الاحتلام فى النوم الرابع ان المريض اذا استحكم توهمه للصحة فانه ربما يصح واذا استحكم
توهم الصحيح للمرض فانه يمرض ونفس صاحب العين العاينة توجد تاثيرا من غير آلة جسمانية ويحكى
من حذاق الاطباء المعالجة بامور نفسانية تصورية كما يحكى ان بعض الملوك اصابه فالج شديد وعجز
الاطباء عن العلاج الجسمانى لا ينجع فيه فتوصل الطبيب حتى وجد خلوة ثم اقبل على الملك بالشتم والفحش
والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزية فيه واشتعلت
وقويت على دفع المادة وما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية فاذا ثبت هذا الاصل فيسهل
عليك التصديق للنبوات فلا تستبعد ان يبلغ النفس الى مبلغ فى الشرف والقوة الى حيث يرى المرضى

ويعنى

ويعنى الاشتداد وتقلب عنصر الى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا او يحدث بدعائه امطار وخصب تارة
او زلزلة وخسف تارة وستعلم ان المادة للعناصر مشتركة فى قابلية لجميع الصور ونسبة النفوس الجزئية
الضعيفة الى مواد ابدانها كنسبة النفوس القوية الكلية الى مواد اخرى فكما يصير تصوراتها منها مبادى لامور جزئية فجاز ان يكون تصورات تلك النفوس مبادى الامور العظيمة وان كان نادرا او غريبا ومن كنسبة ...
هذا القبيل الطلسمات والنيرنجات كما قال الشيخ ان للقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات
على غرايب ومما يتعلق بهذا المبحث ان الاول الى الكلى لا يكون منشا لحصول افعال جزئية وذلك لان الكلى
مشترك بين جزئياته متساوى النسبة الى كل واحد واحد من المندرجات فيه فلو كان سببا لوقوع واحد
منها مع ان نسبته اليه كنسبته الى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن بلا سبب وهو محال عقلا وحق القائل
ان يقول كلما دخل او يدخل فى الوجود فهو جزئى وله ماهية كلية فلابد ان يكون سبب الوقوع لجزئى من
جزئياتها ارادة جزئية لكون البارى سبحانه علمه كلى وارادته كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على انها مبادى
لوجود الممكنات وبعبارة اخرى الحكماء جعلوا تصورات المبادى المفارقة عللا لتكون الاجسام والاعراض
فى عالمى الابداع والتكوين وتلك التصورات كلية وهذه الاشياء جزئية فما هو المتصور عند الاوايل ممتنع
الحصول ههنا وما هو الحاصل ههنا غير متصور ثم نبطل قول الفلاسفة وحله ان الجزئى على ضربين احدهما ان
يكون له امثال فى الوجود ولنوعه افراد منتشرة والثانى ان لا مثل له فى الوجود وان فرضه العقل فما يكون من قبيل
الاولى فلا تخصص لواحد منها فى الوجود الا باحوال خارجة عن هويتها ولوازم ماهيتها والعقل لا يمكن ان يدركه
الا بالة جسمانية فالارادة الكلية لا تنال واحدا منها دون غيره وما يكون من قبيل الثانى فيمكن ان يكون
تخصص لواحد من الافراد الفرضية بالوجود لامر لازم لماهيته فللعقل ان يدركه والارادة الكلية ان ينالها لان
تخصصه بالتشخص ليس باحوال خارجة عن ذاته وليست لذاته امثال لا اختلاف بينها بالذاتيات ولا بما هو قبل
الطبيعة فنقول الفيض الكلى والارادة الكلية والعناية الازلية تعم لجميع الموجودات المبدعة والكائنة
الا انها قد يتخصص بعضها بالوجود قبل بعض او دون بعض ذاتا او زمانا باسباب ذاتية او عرضية فالذاتية
كالوسايط العقلية والعرضية كالمعدات يخصص القوابل كما ان ارادة الذاهب الى الحج سبب للخطوات وسبب
لكل خطوة مخصوصة معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التى وصلت الى ذلك الحد من المسافة وقد عرفت ان العلل
المؤثرة انما يخصص تاثيرها بواسطة علل معدة مقربة للعلل المؤثرة الى معلولها بعد ما لم يكن قريبة وان ذلك بسبب
ان قبل كل حادث حادث هذا اذا كانت او امكنت للماهية اشخاص كثيرة واما اذا لم يكن لها الا واحد فيصير الارادة
الكلية سببا لوجود الشخص الجزئى لان امكانه الذاتى كاف فى قبوله الوجود بخلاف واحد من افراد نوع فلا يكفى امكان
نوعها لان امكان التشخص بل لا بد من حدوث امكان زايد على امكان النوع فى مواد شخصية **فصل** فى ان العلة
هل هى اقوى من معلولها البديهة حاكمة بان العلة المؤثرة هى اقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العلية وفى غيرها
لا يمكن الجزم بذلك ابتداء والشيخ الرئيس قد فصل القول فى هذه المسئلة بان المعلول اما ان يحتاج الى العلة لذاته
وطبيعته او لتشخصه وهويته فالاول يقتضى ان يكون العلة مخالفة له فى الماهية والا لزم علية الشئ لنفسه واما الثانى
فكون هذه النار معلولا لتلك النار والابن معلولا للاب فلا يجوز ان يكون اقوى من العلة التى تلك الطبيعة لان

تلك الزيادة معلولة ولا سبب لها وليست حاصلة للفاعل حتى يقتضيها ولا يمكن ان يسند الى زيادة استعداد مادته
لان المادة باستعدادها قابلة لا فاعلة او مقتضية واما ان الفاعل يكون مساويا للعلة فنقول ذلك التساوى اما
ان يعتبر في حقيقتهما او في وجودهما فعلى الاول اما ان يتساوى مادتاهما ام لا فان لم يتساويا فاما ان يتساويا في
ذلك الاثر او يختلفا فالاول كالحال في اتباع سطح النار لسطح فلك القمر في الحركة واما الثاني فمثل الضوء الحاصل من
الشمس في القمر فان الضوئين مختلفان بالقوة والضعف ومن جعل هذا القدر من الاختلاف موثرا في اختلاف الماهية
جعلهما نوعين ومن جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من نوع واحد واما اذا كانت المادتان متساويتين
فلا اما ان يكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الاثر او يكون فيها ما يعاوقه فالاول هو الاستعداد التام
وهو على ثلثة اقسام فانه اما ان يكون في المادة ما يعين على ذلك الاثر ويبقى معه مثل تبرد الماء فان فيه قوة تعين
على هذا الاثر واما ان يكون فيها ما يعاوق الاثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الاثر كالشعر اذا شاب عن سواد
او لا يكون فيها معاوق ولا معاون كالتفه في قبول الطعوم ففي هذه الاقسام يجوز ان يشبه المنفعل بالفاعل تشبها
تاما مثل الذى يحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا فان القوى الجوهرية التى لهذه الامور لا يكون متفاوتة بالشدة
والضعف كما هو المشهور والمادة قابلة لاثار تلك القوى لكونها مماثلة لمادة الفاعل ولا معاوق ولا منازع فيجب
حصول تلك الاثار بتمامها واما اذا كان في المادة ما يعاوق الاثر وهو الاستعداد الناقص كالماء في قبوله التسخن
من النار لان طبيعته مانعة عن قبول هذا الاثر فهيهنا المنفعل اضعف من الفاعل على كل حال لان في مادة المنفعل
معاوقا عن ذلك الاثر وليس في مادة الفاعل معاوق والشيء مع العائق لا يكون كالشيء لا معه ولهذا تغير النار
اذا تسخن من النار لا يكون سخونته كسخونتها واما الايراد بحال القراضات المذابة بالنار والمسبوكات يكون سخونتها
اقوى من سخونة النار حيث يحترق اليد بها بمجرد الملاقاة دون النار فالجواب بوجوه مذكورة في الشفا من كونها
غليظة لزجة بطيئة ملاقاة اليد اياها عسرة الزوال عن اليد وكون النار غير صرفة بل ممازجة لغيرها ذات سطوح
كثيرة غير متصلة بل مختلطة باجرام هوائية وارضية كاسرة اياها ومن حاق حرها فالسخونة المحسوسة من الجوهر
الذائبة اقوى من ما يحس من النار وهذا كله اذا كان النظر الى حقيقتى العلة والمعلول المشتركين في الماهية واما
اذا كان النظر الى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم والتاخر لان العلة مفيدة والمعلول مستفيد
الوجود فالنار الحاصلة من نار اخرى وان يتساويا في النارية لكن المفيدة اقدم من المستفيدة لا في كونها نارا
بل في انها موجودة وكذا الاب يتقدم على الابن لا في كونه انسانا بل في كونه موجودا واما اذا كان المعلول لا يشارك
العلة في الماهية ولا في المادة بل في الوجود فالحق ان الوجود في العلة اقوى واقدم واغنى واوجب لكن الشيخ ذكر
ان التفاوت بين الوجودين لا يكون بالاشد والاضعف والاقوى والانقص لان الوجود من حيث هو وجود لا يقبل
ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول انما يكون في امور ثلثة التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب
والامكان اقول لعله اراد بالوجوب هيهنا نفس المعنى العام الذى يقال له الوجود الاثباتى الذى يحمل على المعانى
في الذهن ويعرض للنسبة بينها وبينه كيفية الوجوب والامكان والامتناع ولذلك قيد الوجود في عدم
قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود واما الوجود الحقيقى الذى يطرد العدم ويباينه فلا شبهة
للقائلين به انه مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة كيف والشيخ قد صرح في كثير من مواضع كتبه بان بعض الوجود

قوية

قوية الوجود وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة واشباههما وايضا الماهية قد يكون مشتركة بين الموجود الذهنى
والخارجى والتفاوت بينهما بالوجودين ولا شك ان الخارجى اقوى من الذهنى لانه مبدا الاثار المختصة دون الذهنى

فصل في انه كيف يصح قولهم بان العلة التامة للشيء المركب يكون معه اعلم انا قد بينا ان ماهية الشيء هو عين صورته
ومبدا فصله الاخير حتى لو وجدت الصورة مجردة او وجد الفصل الاخير فقط لكان جميع المعانى الداخلة في ماهية
ذلك الشيء او المقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لازمة لذلك الفصل فصورة الانسان مثلا اذا وجدت قائمة
بلا مادة لكانت مبدا للنطق والحيوة والاحساس والتغذية والتوليد والتجسيم الا انها لكماليتها وعلوها عن هذه
الافاعيل لا يفعلها كما يفعل عند النقص والقصور عن درجة التمام وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية
وما يتضمنه اذا عرفت هذا فنقول الاسباب والعلل انما يحتاج اليها الصورة في نحو وجودها الكونى لانها الامر الوحدانى
الذى له وحدة طبيعية ذاتية فاذا وجدت بوجود عللها وشرائطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها
ومن المادة القريبة من غير استيناف علة اخرى له فبهذا الوجه يقال ان العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود فهذا
من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان المركب كما انه موجود بالعرض على ما مر كذلك معلول بالعرض والمعلول بالعرض
يجوز ان يكون معا لما هى علة له بالعرض ~~على ما مر كذلك معلول بالعرض والمعلول بالعرض يجوز ان يكون~~ اذ لا انتساب بالذات
لما اليها فاعلم هذا فانه من الحكمة الاشراقية فصل في احكام مشتركة بين العلل الاربع وهى امور ستة
احدها كونها بالذات وما بالعرض فالفاعل بالذات هو الذى لذاته يكون مبدا للفعل والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك
وهو على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد لشيء فينسب اليه وجود الضد الاخر لاقتران حصوله بزوال
ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فانه فعل بالذات ازالة الصفراء واذا زالت الصفراء حصلت البرودة فتنضاف
اليها والثانى ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان لم يفعل مع المنع ضدا كمزيل الدعامة فانه يقال هادم السقف والثالث
ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشيء بالذات فاذا اخذ مع سائر الاعتبارات كان
فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبنى والبانى يكتب والاسود يتحرك الرابع الغايات الاتفاقية اذا نسبت الى الفاعل
الطبيعى او الاختيارى كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط فانما عرض له ذلك لان فعله بالذات ان هبط فاتفق ان
وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ بسيطة الارض للشكل الغير الكرى والخامس ان يكون المعاون
للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا واما المادة بالذات فهى التى بخصوصيتها ذاتها يكون قابلة للصورة المعينة
والتى بالعرض فامران الاول ان يكون يوخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلا مادة للهواء
والثانى ان يوخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يعالج فانه لا يعالج
من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض واما الصورة بالذات فهى مثل الشكل الكرسى والتى بالعرض كالسواد في
البياض له واما الغاية الذاتية والعرضية فلما ستعرف وثانيها القريب والبعيد فالفاعل القريب هو الذى يباشر
الفعل يعنى لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الاعضاء والبعيد كالنفس وما قبلها والمتوسط كالقوة
المحركة التى للوتر وقبلها القوة الشوقية وقبلها التصديق او ما في حكمه والمادة القريبة هى التى لا يتوقف تهيؤها
للصورة على انضمام شيء آخر اليها او حدوث حالة اخرى فيها مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيدة ما لا يكون
كذلك اما لانه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل او لانه كان فلا بد من احوال ليستفيد بها قبول تلك الصورة

مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثانى مثل الغذا الصورة الخلط او النطفة لصورة الحيوان فان ذلك لا يتم الا بعد
احوال كثيرة والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذى الزاوية له والغاية القريبة كالصحة للدوآء والبعيدة
كالسعادة للدوآء وثالثها الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام
ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والعام قد يكون فاعلا لكل شيء كالواجب تعالى وقد يكون كبعضها الغير
والمادة الخاصة ما لا يمكن ان يحلها الا تلك الصورة مثل جسم الانسان لصورته والعامة المادة العامة مثل الخشب
لصورة السرير والكرسى وغيرهما والهيولى الاولى مادة للكل وفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريبا وعاما مثل
الخشب للسرير وغيره والصورة الخاصة فى حد الشيء وفصله او خاصته والعامة كاجناس تلك والغاية الخاصة فهى
التى لا تحصل الا من طريق واحد والعامة هى التى تحصل من طرق متعددة ورابعها الكلى والجزئى فالفاعل الجزئى هو العلة
الشخصية او النوعية او الجنسية لمعلول شخصى او نوعى او جنسى وكل فى مقابل نظيره والكلى ما هو ان لا يوازى الشيء بمثله
مثل الطبيب لهذا العلاج او الصانع للعلاج وفى المادة كذلك واما فى الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين
الخصوص والعموم واما فى الغاية فالجزئى كقبض زيد على فلان الغريم فى حركته المخصوصة وكالانتصاف من الظالم
وخامسها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشيء الاحدى الذات واحق العلل بذلك هو المبدا الاول والمركب
منه ما يكون مؤثريته لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع
الحادث عن القوة الجاذبة والحاسة والمادة البسيطة كالهيولى للجسمية والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة
البسيطة مثل صورة الماء والنار والصورة المركبة مثل صورة الانسان التى هى عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور وفيه
تامل والغاية البسيطة مثل الشبع للاكل والمركبة هى المطلوب المركب من امور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية
سادسها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه والقوة
قد يكون قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها وقد يكون بعيدة كقوة الصبى عليها والموضوع قد يكون
بالقوة مثل النطفة لصورة الانسان وقد يكون بالفعل كبدن الانسان لصورته واما الصورة فقد يكون بالفعل
وذلك عند وجودها وقد يكون بالقوة وهى الامكان المقارن لعدم الصورة فى الموضوع المعين واما كون الغاية
بالقوة او بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة وبالفعل لان الغاية بالقياس الى شيء صورة بالقياس الى صورته كما ان
الغاية لشيء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل **فصل** فى انه هل يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة من اجزاء
قد جوزه كثير من الفضلاء والحق امتناعه كما ذكره بعض المحققين مستدلا عليه بقوله لا يجوز صدور البسيط
عن المركب لانه ان استقل واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن استناد المعلول الى الباقى والا ان كان له تاثير فى شيء
من المعلول لا فى كله لانه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشيء منها تاثير فى شيء منه فان حصل لها عند
الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير فى الوجود والا لزم التسلسل فى صدوره عن
المركب ان كان بسيطا وفى صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا
يكون الكل مؤثرا قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجود حدوثها ايضا والا لكان صدور الحادث
فى وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة توجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولاجل بقائها لعلتها
لزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة خارجية فانه لا يلزم

التسلسل

التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم وحادث ويكون الحادث منهما شرطا يعدمه بعد وجوده فى وجود الحادث
المعلول عن العلة القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع اذن امور موجودة معا لها ترتب العلية والمعلولية
الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون كل حادث مركبا والا كانت علته بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس
انتهى كلامه واعترض شارح كتاب حكمة الاشراق بان ما ذكره منقوض تفصيلا واجمالا ومعارض اما الاول فلانه
على تقدير انه لا يستقل واحد من اجزائه بالعلية يجوز ان يكون له تاثير فى كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض
لان المفروض عدم استقلاله بالتاثير لا نفس التاثير بل يجوز ان يكون تاثيره فيه موقوفا على غيره كما سبق اى فى كلام
الماتن فى مثال تحريك جماعة من الناس حجرا واحدا قال ولا نم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زائد هو العلة
بقيت مثل ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر زائد هو العلة
انتفاء امر زائد هو شرط تاثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا يبقى الاجزاء مثل ما كانت ولا الكل غير مؤثر
بل يكون مؤثرا لحصول شرط تاثيره واما الثانى فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصورى من كل حادث
مركب حادث لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المط وان كان مركبا عاد الكلام ولا يتسلسل
لاستحالة لا نهاية اجزاء الشيء بل ينتهى الى ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطة
علته ومن حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان نقول ما ذكرتم وان دل على
امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لانا نثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول
لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير مرة انتهى ما ذكره فى ذلك الشرح وانى
ذكرت فى الحواشى التى علقتها على ذلك الكتاب وشرحه بان كلام هذا القايل قوى جدا فى جميع ما ذكره الا
فى تقدم النفس بما هى نفس ولا يرد عليه شيء من الايرادات الثلثة التى اوردها ذلك العلامة اما
النقض التفصيلى فالمنع الذى اشار اليه بقوله لجواز ان يؤثر الشيء فى كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير
بل يكون تاثيره فيه متوقفا على الغير كما فى المثال المذكور الى آخره ساقط لا اتجاه له فان كل واحد من العشرة اذا
كان مؤثرا فى كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جواز ان يتحقق هناك علل كثيرة مستقلة
بالتاثير مجتمعة وذلك واضح البطلان بيان الملازمة ان العلة ان كانت كل واحدة من الاحاد بشرط التسعة الباقية
وكانت الاحاد فى درجة واحدة ونسبة واحدة فى العلية والتاثير لزم ما ذكرناه وان كان واحد منها بعينه هو
المؤثر بشرط البواقى وذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعلة الموجبة هى ذلك الواحد بعينه وهو خلاف المفروض
وان كان الاحاد مع وصف الجمعية هى العلة فوصف الجمعية محض اعتبار العقل اذا لم يكن معها جزء صورى فى
الخارج والكلام فى الجزء الصورى عايد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذى ذكره او ما يجرى مجراه ان كان اعتباريا
محضا فلا تاثير له فى حصول امر عينى خارجى ومثال تحريك الثقيل بعدة رجال يمتنع التحريك ببعضهم جا ههنا فى
حله وان كان امرا موجودا فيكون حادثا ويعود الكلام فى حدوثه واما النقض الاجمالى فجوابه انا نختار ان الجزء
الصورى للمركب مركب وينتهى الى جزء بسيط لكن لا نم ان كل جزء من اجزاء الحادث يجب ان يكون حادثا وجوديا
موصوفا بوجود بحدوث زائد على هويته التجددية الاتصالية كما فى اجزاء الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء
البسيط الحادث بذاته الى علة حادثة بسيطة ليلزم منه التسلسل الممتنع واما المعارضة فدفعها لتوقفها

على حادث بسيط يلزم تجدده بنه على ذاته وهو فى محل المنع كما عرفت وستعلم تحقيق مستند هذا المنع و ملاكه
هذا القائل المذكور من علية الحادث مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد يكون عدمه بعد وجوده علة لوجود
الحادث موافق لما ذكره الحكماء فى ربط الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطة الحركة التى يكون حقيقتها
منتظمة من هوية متجددة عدم كل جزء منها كل جزء شرط لوجود جزء حادث ومطابق ايضا لما حققناه و
ونبهنا عليه كما سيجيء بيانه فى اثبات حدوث العالم الجسمانى من جهة اثبات جوهر متجدد الذات منقضى
الهوية الاتصالية التى كالحركة وهو الطبيعة السارية فى الاجسام لان حقيقتها مما هو باقية على نعت التجدد
ملتئمة من اجزاء متصلة متكثرة فى الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق وعدمه يستلزم وجود
اللاحق وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل واما بطلان قول بقدم النفوس فستعلم بيانه فى مباحث
النفس نشأ انشاء الله من ان النفس بما هى نفس اى لها هذا الوجود التعلقى ليست بسيطة كما تصوره حتى يكون قديمة
بل هى متعلقة الذات بجرم طبيعى حكمها حكم الطبيعة فى انتظام حقيقتها من جهتين احديهما ما بالفعل والاخرى
ما بالقوى وهو تحقيق عرشى ومما قيل فى هذا المقام انه يجوز ان يكون للبسيطة مركبة من اجزاء فان
جزء العلة للشيء الوحدانى لا اثر له بنفسه بل المجموع له اثر واحد لان لكل واحد فيه اثرا على حدة لا يكون لكل واحد
اثر ولا يلزم ان يكون حكم كل واحد على المجموع لانه لا يلزم من كون كل واحد من اجزاء العشرة غير زوج ان لا يكون
العشرة زوجا بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحدانى وكما ان جزء العلة التى هى ذات اجزاء مختلفة لا يستقل
باقتضاء المعلول ولا يلزم ان لا يقتضى جزء المعلول فكذلك الاجزاء التى من نوع واحد فانه اذا اجتمع الف
من الناس يحركون حجرا حركة معينة فى زمان ما ومسافة ما لا يلزم ان يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقيل جزءا
من تلك الحركة موحصة منها بل قد لا يقدر على تحريك اصلا واذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تاثير
عند الانضمام الى الباقى علم منه ان وجودا ان وجود الواحد الذى هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وليس
كذلك عند الاجتماع هذا ما ذكره بعض الاعاظم قلت فى الجواب تحقيقا للمقام ان المركب لا يخلو اما ان يكون له جزء صورى
او لم يكن وصورة الشيء هى تمامه وجهة وجوده ووحدته وقد مر ان وجود كل شيء هو بعينه وحدته وما
وحدته ضعيفة كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة والانقسام كان وجوده ايضا ضعيفة فالكثير بما هو
كثير ليس موجودا بوجود آخر غير وجودات الاحاد والمعدوم بما هو معدوم لا تاثير له ومنزلة الوجداى
الذى كالاعداد والمقادير كان تاثيره عين تاثير الاحاد والاجزاء فعلة كل موجود متاصل له وحدة
حقيقية لا بد ان يكون وحدتها محلة حقيقية اقوى من وحدة معلولها فكل مركب فرض كونه علة لموجود
واحدانى فلا بد ان يكون له جزء صورى هو فى الحقيقة علة اذا تقرر هذا فنقول بل المجموع له اثر واحد
قلنا المجموع له اعتباران اعتبار انه مجموع واعتبار انه احاد فهو بالاعتبار الاول شيء واحد لكن جهة وحدته
اما ان يكون اعتبارية او غير حقيقى كوحدة العسكر مثلا واما ان يكون امرا حقيقيا كالصورة النوعية
للمركب العنصرى فى كون المجموع علة للاثر ثلثة احتمالات احدها ان يكون جهة التاثير والعلية هى الاحاد
او الاجزاء فلا بد ان يكون لكل واحد منها اثر ويكون اثر المجموع مجموع اثر الاحاد والاجزاء والا فلا يكون
للمجموع اثر اصلا اذ ليس المجموع الا عين الاحاد ووصف الاجتماع ليس بامر زايد له تحقق فى الواقع الا بحسب

الاعتبار

الاعتبار الذى لا اثر له والاحتمال الثانى ان يكون جهة التاثير هى الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم فيه يجرى
مجرى الاول لان الوحدة فيهما ضعيفة تابعة للكثرة فلها اثر ضعيف تابع لاثر الكثرة والعمدة والاصل فى
المؤثرية هى الاحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية والاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس ما سبق
كتاثير المقناطيس فى جذب الحديد وتاثير الدرياق مركبة فى دفع السموم فح كان المؤثر فى الحقيقة هو شيئا
واحدا بما هو واحد لا بما هو ذو اجزاء فثبت ان علة الواحد واحد بالذات وان كان كثيرا من جهة اخرى واما
مثال تحريك جماعة حجرا ثقيلا او جذب السفينة المملوة من الحنطة فى البحر مع ان بعض تلك الجماعة لا يقدر
على تحريكها الحبة الواحدة لها اثر فى رسوبها فالحق فيه ان لكل واحد من الاحاد والاجزاء اثرا ضعيفا فى ذلك
التحريك ولو فى الاعداد وتحصيل الاستعداد باحالة المادة لكن يزول اثره بتخلل الزمان بينه وبين اللاحق لان
التاثيرات المتلاحقة من المتفرقات فى التاثير يتخلل بتراخى الزمان بينها فلا يظهر اثر كل منها ولا اثر
المجموع لورود مضادات التاثير على كل منها حتى لو فرض احد كون تاثير كل منها وفعله سواء كان محسوسا او
غير محسوس باقيا فى المادة المنفعلة عنها المتحركة بها بان لا يمحو ذلك الاثر بتراخى الزمان يلزم ترتب الاثر
عند الافتراق كما تترتب عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول اثر كل من الاحاد عند لحوق الآخر فان كل فعل
جسمانى له زمان معين لا يمكن بقاؤه اكثر من ذلك الزمان طويلا كان او قصيرا كما يمحو اثر النار الضعيفة
فى تسخين الحديد بالحظة فلو فرض فى مثال تحريك الرجال حجرا ثقيلا بقاء اثر التحريكات وتلاحق تاثير كل منهم تاثير
صاحبه مع افتراقهم فى الزمان كان التاثير المذكور المعين حاصلا عند تحريك الرجل الاخير اياه عند حصول
المبلغ المذكور من الآحاد ولو على التراخى فيرى عند ذلك رجلا واحدا كانه حرك بقوة نفسه الواحدة حجرا عظيما
والحال انه قد تحرك بمجموع قوى تلك الاشخاص فثبت ان الاجتماع فى الزمان الواحد ليس محتاجا اليه لاجل
حصول جهة الجمعية الاعتبارية بل لاجل انحفاظ آثار الاحاد لئلا يزول بعضها عند حصول البعض الآخر ولا يخلو
اثر كل واحد بانقضاء زمان تاثيره فتامل فى هذا المقام لتعلم حقيقة ما قررناه واوضحناه لتنتفع به فى كثير من
المواضع كمسئلة كون القوى الجسمانية متناهية فى الفعل والانفعال وغير ذلك والله ولى العصمة والالهام فصل
مهية الممكن بشرط حضور علتها الكاملة يجب وجودها وبشرط عدمها يمتنع وعند قطع النظر عن الشرطين
باقية على امكانها الاصلى فمن خواص الممكن صدق قسميه عليه بالشرايط وليس لغيره من الجهات هذا ولا يجب للعلة
مقارنة العدم ولا من شرط تعلق الشيء بالفاعل ان يكون وجوده بعد العدم وكون الحادث مسبوقا وجوده بالعدم
من لوازمها المستندة الى نفس هويته من دون صنع الفاعل فيه فهناك عدم سابق ووجود لاحق وصفة محمولة على
الذات وهى كونها بعد العدم فالعدم السابق مستند الى عدم العلة والوجود البعدى انما هو من افاضة العلة وكون
الذات بعد العدم ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق واللالحوق بالذات بما هى تلك الذات حتى يفتقر الى علة غير
الذات البعدية اذا فرضناها من الصفات الجوازية التى تلحق الموصوف بعلة اخرى غير الذات او غير علة الذات
نفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفة الحدوث اى هوية امكانية مستدعية للتعلق بالعلة فيكون بذاتها
من دون ان يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل فتحققت غير مخلوطة بالحدوث بل بالذات الى الوجود لعدم الواسطة
فح فرض لحوق الحدوث لها بعلة اخرى يكون متناقضا ام هى بحسب نفس هويتها خارجة عن حد الامكان الى احد

القسمين وانما امكانها من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود بذاته ممتنع العدم
بذاته وهو فاسد ويلزم ايضا كونه بذاته سرمدي الوجود او العدم ثم يلحقهما حدوث مقابل بلا علة يتعود الحدوث
السابق على وجه اخفى ثم من البين انه لو فرض للحادث وجود ازلي لم يكن هو بعينه هذا الكاين بعد العدم فقد
امتنع بالنظر الى هذا الوجود الا ان يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تاثير موثر فلا تاثير للفاعل
الا في نفس الوجود مستمرا كان او منقطعا فالوجود وان لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه الكيفية
اعني الحدوث عند حصول الوجود له واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشي ببعض الصفات ممكنا الا انه
متى اتصف به يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا والواجب لا علة له ولا يلزم من كون وجوده او عدمه
يمكن ان يكون وان لا يكون كون وجوده بعد العدم او عدمه بعد الوجود يمكن ان يكون وان لا يكون حتى ينسب
الى سبب فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده الذي كان بعد العدم وربما ظن قوم ان
الشي انما يحتاج الى العلة لحدوثه بمعنى ان علة افتقاره الى الفاعل هي الحدوث فاذا حدث ووجد فقد استغنى
عن العلة وهذا ايضا باطل لانا اذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم
وتفحصنا عن علة الافتقار الى الفاعل هي احد الامور الثلثة ام امر رابع مغاير لها لم يبق من الاقسام شي الا القسم
الرابع اما العدم السابق فلانه نفي محض لا يصلح للعلية واما الوجود فلانه مفتقر الى الايجاب المسبوق بالاحتياج
الى الموجد المتوقف على علة الحاجة اليه فلو جعلنا العلة هو الوجود لزم تقدم الشي على نفسه بمراتب واما
الحدوث فلافتقاره الى الوجود لانه كيفية وصفة له وقد علمت افتقار الوجود الى علة الافتقار بمراتب فلو
كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه بمراتب زايدة على ما ذكرت هنا ما يناسب طريقة القوم

فان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشي لشيين بينهما معية بالطبع البسيط اذا كان
ذاته بحسب حقيقته البسيطة علة لشي كانت ذاته محض علة ذلك الشي بحيث لا يمكن للعقل تحليلها الى ذات
وعلة لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غيرها لئلا يكون مبدا بسيطا
بل مركبا فالمراد من المبدا البسيط ان حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدا الغير وليس ينقسم الى شيين
يكون باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر حصول شي اخر عنه كما ان لنا شيين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر
وهو صنعة الكتابة فاذا كان كذلك وصدر عنه اكثر من واحد ولا شك ان معنى مصدر كذا غير معنى مصدر غير كذا
فيتقوم ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض فافهم هذا ودع عنك الاطنابات التي ليس فيها كثير
فايدة واياك ان تفهم من لفظ الصدور وامثاله الامر الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيين لظهور ان الكلام
ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول
المعين دون غيره وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور وتارة بالمصدرية
طورا بكون العلة بحيث يجب منها المع وذلك لضيق الكلام عما هو المراد حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم
الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما على المع المتقدم
على الاضافة العارضة لها وذلك قد يكون نفس العلة اذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زايدا عليها فاذا فرض
العلة بما هي به علة بسيطا حقيقيا يكون معلوله ايضا بسيطا حقيقيا ونعكس النقيض كلما كان معلوله فوق

واحد

واحد ليس له واحد بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة اما في ماهيته او في وجوده شك وازالة ومما يتحف
ما عورض به البرهان المذكور قول بعض الموروثين بالفضل والذكا ان المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة
عنها الى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة ان يكون النقطة مركبة من امور
غير متناهية ومثله في السخافة والوهن قوله الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك الجملة ثم
اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة للجملة الاخرى فيلزم من تغاير المجموعين ان تصير الوحدة الماخوذة فيهما جميعا
اثنين وكان هذا القايل لم يتيسر فهم كون البسيط الحقيقي مبدا ولا امكن له تصور معناه فضلا عن اثباته او نفيه وكتب
الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كا وب مثلا كان
مصدر لا آ ولما ليس آ لان ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي نقيض صدور آ لا صدور آ لا صدور
لا آ اعني صدور ب كان الجسم اذا قيل الحركة والسواد فالسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم
التناقض من ذلك فكذا الشيء فيما قالوه والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفا بقوله وليس قولنا ان في الخمر رايحة
وليس فيه رايحة ليس هو قولنا فيه رايحة وفيه ما ليس برايحة فان في الاول القول لا يجتمعان في الثاني يجتمعان قال ومثل
هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والنجابة
ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء الى المطالب الاشرف اعرض عن استعمال
تلك الالة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره ايضا يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر
ما تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدا لشي وان مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطو
ارسطاطاليس وهو واضح ان هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو ايضا يتمنطق على مثل شيخ الرئيس افضل الفلاسفة
اليس ذلك منه غباوة وضلالا وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة
والماهية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدر لا آ مثلا ولما ليس آ كانت مصدريته لما ليس آ اعني مصدريته
لا آ التي هي نفس ذاته ليكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض واما ما ذكره العلامة الدواني في تتمة تتميم كلام الشيخ ان صدق
لا آ ليس صدور آ فهو لا صدور آ فما اتصف بصدور لا آ فقد اتصف بلا صدور آ فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون
متصفا من حيثية بصدور آ ومن حيثية اخرى بلا صدور آ من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح
ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشي بامر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك
الشي لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة
مستحيل سوآء كان من جهتين او من جهة واحدة وشروط التناقض وحداته مشهورة ولم يشترط احد في التناقض كون
الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانا لا نم ان اتصاف الشي بامر هو بعينه لا اتصافه بآخر غايته الامر ان لا يصدق
عليه اتصافه بآخر ولا يلزم منه ان يصدق عليه لا اتصافه بآخر واما ثالثا فلا استلزامه باجتماع كل مفهومين متخالفين
كالوجود والشيئية في موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما اتصافا
باحد واما رابعا فلان تناقض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي من شانها الحمل على الذوات اشتقاقا
لا مواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشي من العلة رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما ان نقيض وجود
الشي اي كونه موجودا عدمه لا لا وجوده وان كان كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور او الوجود بحمل

على لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور ولا يشتبه عليك ان
هذا البحث غير وارد على ما حررنا بالحجة وحققنا القصد من انه ليس المراد منه المعنى المصدري الانتزاعي بل هو
عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير المحقق والذكي المدقق وسنعيد الى هذا المقام في
قسم الربوبيات بزيادة تحقيق وبه تنقيح **فصل** في ان المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة اما الواحد الشخصي فمن
المستحيل استناده الى علتين مستقلتين مجتمعتين او متبادلتين تبادلا ابتدائيا او تعاقبيا وجه الاستحالة في الكل
انهما اما ان يكون لخصوصية كل منهما او واحد منهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالاخرى بالضرورة بل يجب
وجوده بمجموعهما واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصو صيات
ملغاة فيكون العلة على التقديرين امرا واحدا ولو بالعموم وما قيل من ان العلة يجب ان يكون اقوى تحصلا واشد وحدة من
المعلول فالمراد منها العلة الفاعلية دون الضمايم والشرايط والمعدات فان الشيخ الرئيس بعد ما حقق في بحث التلازم
بين الهيولى والصورة من الهيات الشفاء ان الصورة من حيث هي صورة ما شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة
قال القايل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون
علة لواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ
وحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفارق
فيكون ذلك الشيء موجبا للمادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور مقارنة ايها كانت انتهى وبوجه آخر اذا كان كل منهما
او واحد منها مستقلا بالتاثير كان المعلول معها واجبا لوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحد منهما
يمتنع افتقاره الى الاخرى فيمتنع افتقاره اليهما مع انه واجب الافتقار اليهما هف واما الواحد النوعي فالصحيح
جواز استناده الى المتعدد كالحرارة الواقعة احدى جزئياتها بالحركة واخرى بالشعاع واخرى بالغضب واخرى بملاقاة
النار والدليل المذكور غير جار فيه وقد يكون لاشياء كثيرة لازم واحد واللازم معلول للملزوم كيف وطبايع الاجناس
لوازم خارجية للفصول والجنس انما يتقوم في الوجود بالفصل المقسم كما علمت وكذا الامكان بين الممكنات المختلفة
المهيات والزوجية بين الاربعة والستة وغيرهما من العدد وكذا غيرها من مراتب الازواج وكيف والا كان
حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات وكل عرضي معلل بمعروضاته وما ظن ان العلل المختلفة لا بد لها من اشتراك
في وصف عام يكون جهة استناد ذلك المعلول اليها فهو غير مستقيم فانا ننقل الكلام الى تلك الجهة المشتركة
فان لزومها ان لم يكن لجهة اخرى مشتركة فذلك هو المط والا لزم التسلسل في الجهات الاشتراكية فان قلت
المعلول اما ان يفتقر لمهيته الى علة معينة فاستحال استناده الى غير تلك العلة وان لم يفتقر اليها لمهيته كان
غنيا عنها لذاته فالغني عن شيء لذاته لا يكون معلولا له قلت المعلول من جهة امكانه لذاته يفتقر الى علة ما لا
الى علة معينة لكن استناده الى العلة المعينة لامر يعود الى العلة لان ذات العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول
فالافتقار المطلق من جهة المعلول وتعيين العلة من جانبها **فصل** في احكام العلة الفاعلية قد علمت
ان كل علة مقتضية في نحو معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات وما
بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر
غير الجهة التي بها يكون الفاعل فاعلا والفاعل ايضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما

لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب واما لان معلوله بالذات
امر آخر يلزمه شيء نسب الى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ
الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحايط فان
معطي الصحة مبدا اجل من الطبيب ومبدا الانحدار الثقل الطبيعي للسقف وكذا الحكم في احالة النار ما يجاورها وتسخينها
وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وساير ما يشبه هذه الاشياء فان هذه ليست عللا بالحقيقة والغلط الذي
وقع لهم في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما
نشاء من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان البناء حركته علة لحركة لبن ما ثم سكونه علة لسكون ثم ذلك اللبن وانتهاء
تلك الحركة علة لاجتماع المادة وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل مما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات
على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور وكذا النار
ليست علة للسخونة بل لان تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة وانما حصول السخونة في الماء واستحالته الى النار فبفاعل
الذي يكسو العناصر صورها وسنبرهن على ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة وكيف يكون نار علة لوجود نار ولا نار
جسمانية احق بان يكون متقدمة بالعلية من نار اخرى كذلك وبالجملة فكل نوع امكاني متفق الافراد في المعنى النوعي غير
المتفاوت فيه ما لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا بالذات بل معدات
معينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدا الوجود ومفيده كما في عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل
في الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد دريت ان مثل هذه العلة يكون معدة وليست علة بالذات فالجسم
لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوة والفاقة لا يكون علة لوجود وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى وذلك الايجاد
يتوقف على الوجود فلو كان الجسم او صورته علة لوجود لكان العدم مبدا للوجود فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد
بل الحق ان نسبة الايجاد اليها لو صحت في تكون لا مبادئ علوية وانما هي روابط ومعينات للوجود واذ قد علمت ان وجود
المعلول لا يساوي وجود العلة اذ وجودها بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب بنفسها
دون حينئذ يضعف الى المعلول والمعلول ليس يجب الا اذا كان مضافا الى العلة فالعلة لهذا احق من المعلول فيتبين من ذلك
ان العرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتاخره في الوجود عن الجوهر وان الموجودات المركبة لا يكون علة
للبسايط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا محسوس علة لمعقول ولا المتعلق علة للمفارق
اذ العلة يجب ان يكون حظها من الوجود اوكد من المعلول ثم وتنبيه ما اشد في البطلان واعرق في الهلاك والفساد من
جملة الاراء الخبيثة والعقايد الردية المهلكة لنفوس معتقديها اعتقاد من يتوهم ان العالم مستقل بذاته مستغن
في وجوده عن فيض باريه بالحفظ والادامة والامساك والابقاء فان هذا الاعتقاد مع بطلانه وفساده كما علمت
يبقى صاحبه في المعاد ويبقى ظلمه بباريه دايما ويوجب ان يكون معرضا عن ربه ناسيا ذكره غافلا عن دعائه متشوقا
بما سواه من اغراض دنياه ويمكن له فيها ومالكها واخلد الى الارض فهو لا يذكر ربه الا ناسيا ولا يدعوه الا لاهيا
ولا يسأله الا بطرا ورياء او مضطرا عند الشدايد والمصايب والضراء على كره منه وحيرة وضلال كما نشاهد من
اكثر الناس الذين قد وافقوا بطبايعهم هذا الرأي وان لم يصرحوا به فهم عندهم يجوزون طول عمرهم بباريهم

جاهلون لا يعرفون حق معرفته فهم فى عمى وضلال فى هذا الدنيا وفى الاخرة اعمى واضل سبيلا واما من اعتقد بما ان
هذا الاعتقاد للموحدين القائلين بان العالم محدث مخترع مطوى فى قبضة باريه يحتاج اليه فى بقائه ويفتقر اليه
فى دوامه لا يستغنى عنه طرفة عين وامتداد الفيض عليه لحظة فلحظة آنا فآنا بل نسبه بنفسه الى واحد متصل لو
منع العالم ذلك الفيض والحفظ والامساك طرفة عين لتهافت السموات وبادت الافلاك وتساقطت الكواكب
وعدمت الاركان وهلكت الخلايق ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكر فى قوله ان الله يمسك السموات
والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وقوله والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات
مطويات بيمينه فهذا من احدى الاراء الجيدة والاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الابدان
المحيية لها من موت الرغبة الى الزخارف فان من يعتقد هذا الرأى يكون دائما متعلق القلب بربه معتصما بحبله
متوكلا عليه فى جميع احواله مسندا ظهره اليه فى جميع متصرفاته داعيا له فى كل اوقاته سائلا اياه حوائجه مفوضا
اليه ساير اموره فيكون له قربة الى ربه وحيوة لنفسه وهدية لقلبه ونجاة من المهالك تمثيل تنبيهى فانه ما
اسهل لك ان تتيقن ان وجود العالم عن البارى جل ثناؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار عن البناء وكوجود
الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغنى عن الكاتب بعد فراغه لكن كوجود الكلام عن المتكلم
ان سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس فى الجو المظلم الذات مادامت الشمس طالعة فان غابت
الشمس بطل وجدان الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته وكما ان الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله
وعمله اظهره بعد ما لم يكن فعلا وكذا النور الذى يرى فى الجو ليس هو جزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها
فهكذا المثال والحكم فى وجود العالم من البارى جل ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يفضل به ويفيض
لا ينبغى ان يتوهم متوهم ان وجود العالم من البارى تعالى يكون طبعا بلا اختيار منه كوجود الضوء من الشمس
فى الجو طبعا بلا اختيار منها ولم يقدر ان يمنع نورها وفيضها لانها مطبوعة على ذلك لان البارى تعالى
كما يتضح فى مقامه مختار فى فعاله بنحو من الاختيار اجل وارفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام
ان شاء تكلم وان شاء سكت فهكذا حكم ايجاد العالم واختراعه من البارى ان شاء افاض جوده وفضله واظهر
حكمته وان شاء امسك عن الفضل والجود كما ذكر فى اية امساك السموات والارض ذكر وتلويح قد اشتهر
من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر فى الوجود مطلقا والواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسايط
كالاعتبارات والشروط التى لا بد منها فى ان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها فى الايجاد بل فى الاعداد
وربما احتج عليه بعضهم بما حاصله ان الذى هو بالقوة سواء كان فعلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان
للعدم الذى هو القوة اشتراط فى اخراج الشئ من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو محال
فلا يصح افادة الوجود الا لمن هو برى من القوة من جميع الوجوه فهو الواجب وجوده لا غير وهذه الحجة وان
استحسنها الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا ثابتا للممكن الموجود باعتبار ذاته
من حيث هو لكنه غير ثابت له فى نفس الامر بل الثابت له فيها انما هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل
اياه دون الاعتبار ايضا وان كان فى مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود به فى الواقع لان الواقع

ادعى

اوسع من تلك المرتبة والسر فيه ان الامكان الذاتى امر عدمى هو سلب ضرورة الطرفين من نفس الذات الموصوفة
بضرورة احدهما فى الواقع واتصاف الشئ بامر عدمى فى نحو من انحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الامر فى الواقع
هنا بخلاف الامر الوجودى فان الاتصاف به فى مرتبة يوجب الاتصاف به فى الواقع فان زيدا مثلا اذا كان متحركا فى
مكان من الامكنة كالسوق مثلا يصدق عليه انه متحرك فى الواقع ولا يصدق عليه انه ساكن باعتبار عدم حركته
فى البيت بل اذا لم يكن متحركا اصلا نظير هذا ما قالوه من ان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما وعدمها بعدم جميع الافراد
ثم لم يظهر مما ذكر امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيدا للوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة فى افادة
الوجود والتحصيل وايضا هب ان الامكان للممكن صفة ثابتة له فى الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشئ
يكون فاعلا له بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية له بحيثية وجوده كما ان اللونية للحيوان مثلا لا مدخل لها فى تحريكه و
احساسه ولو سلم ان فاعليته لا يحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء المفيد للوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا
كما ان مدخلية الهيولى فى تاثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها تاثير انما هى لتعيين وضع الصورة وتخصيص
اثرها بها لا لان يكون المادة هى الفاعلة القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لا نتقضت
قاعدتهم فى صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عدمى فاين المخلص من وساطة الامكان
ثم الامكان وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية
اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين بان الوجودات العارضة لها حقايق متخالفة الذوات
المشتركة فى مفهوم شامل عرضى فكيف يلزم من نفى وساطة الامكان نفى وساطة الوجود فلا يمكن التمسك
فى اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق فى الهياكل بقوله والجواهر
العقلية ان كانت فعالة الا انها وسايط جود الاول وهو الفاعل وكما ان النور القوى لا يمكن النور الضعيف
من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبية لا تمكن الوسايط لوفور فيضه وكمال قوته وفى حكمة الاشراق
بقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بتاثير فى مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه فى نفس ذلك
التاثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة
ودون الواسطة ليس شان ليس فيه شانه فهو وان كان فى القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند العالم
بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر الامر اقناعى لا يجوز الاكتفاء
به فى اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله والهامه برهان حكمى على هذا المقصد العالى ستطلع عليه
ان شاء الله تعقيب واشارة الفاعل الناقص يحتاج الى حركة والات حتى يصدر ما فى نفسه حصلا فى المادة
والفاعل الكامل هو الذى ينبع الصورة الموجودة فى ذاته وجود الصورة فى مادتها ثم انا نثبت فى الوجود فاعل
اول ومبدا اعلى بحيث لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا فى مرتبة فى وجوده وجود فلا يمكن ان يكون له مادة
ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء تسقط اوليته وتقدمه فعلم من هذا ان وجود
ما يوجد عنه انما هو على محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه ورضاه ولا يفيد وجود ما يوجد عنه
كمالا او كرامة او لذة او بهجة او نفعا او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع لكونه غنيا عن ما عداه
فلذا لك وجوده الذى به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذى به يحصل منه غيره بل هما هناك ذات واحدة و

وحينئذ واحدة لا انه ينقسم الى شيئين يكون باحدهما نحو من ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه كما ان لنا شيئين نحو من
وجود باحدهما وهو النطق ونكتب بآخر وهو صناعة الكتابة وبالجملة لا يحتاج الفاعل الاول في ان يفيض عنه
شيء الى شيء غير ذاته صفة كان او حركة او آلة كما يحتاج الفاعل الاول فان يفيض منه شيء الى شيء غيره اما
صفة كان او حركة او آلة كما يحتاج النار في احراقه لشيء الى صفة هي الحرارة والشمس في اضاءتها اطراف الارض الى حركة
والنجار في نحت الباب الى القدوم ولا يمكن ان يكون له في فعله عائق او منتظر افادة تفصيلية اصناف الفاعل ستة
الاول ما بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم واختيار ويكون فعله ملايما لطبيعته والثاني ما بالقسر
وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه به ولا اختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته والثالث ما بالجبر وهو
الذي يصدر عنه فعل بلا اختياره بعد ان يكون من شانه اختيار ذلك الفعل وعدمه وهذه الاقسام الثلثة
مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها وفي ان فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام من الفعال اياها سواء كان
تسخير المسخر القاهر واستخدام المستخدم العالي اياها في الفاعلية ايضا على هذه الطريقة او على طريقة الارادة
والاختيار واستخدام النفس الناطقة لبعض القوى الفعالة البدنية في فاعليها من قبيل الاول كالحركات
الاينية وغيرها الصادرة عن القوى العضلية بتوسط الجوارح والاعضاء وهذه القوى في العالم الصغير
الانساني بمنزلة الاشخاص الحيوانية في العالم الكبير واستخدامها لبعضها من قبيل الثاني كالحركات الصادرة
عن القوى الغاذية والمنمية وكحركات النبض والانقباض والانبساط والغضب والشهوة التي موضوعها
الاجسام اللطيفة من الاخلاط والارواح ومباديها القوى المستعملة النفسانية وهذه المبادي في عالمها
الصغير كالحركات السماوية المسخرة لعالم الامر في العالم الاعلى فكما انهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
فكذلك نظيرتهم في طاعة النفس الناطقة وكما ان اشخاص الناس منهم من عصى ما امر الله عباده على السنة رسله
في كتبه ومنهم من اطاع فكذلك نظيرها من القوى في طاعة النفس وعصيانها فيما يامرها به وتنهيها عنه
والرابع ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادته المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك
الفعل ويكون نسبة اصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي والصوارف الى فعله وتركه في درجة واحدة
والخامس هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الامر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيا لصدوره
عنه من غير قصد زايد على العلم وداعية خارجة عن ذات الفاعل ويقال له الفاعل بالعناية فهو في المثال
والسادس هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببا لوجود فاعليه التي هي عين علومه ومعلوماته
بوجه اي اضافته الى المبتدعات هي بعينه نفس اضافته لها من غير تعدد ولا تفاوت لا في الذات ولا في الاعتبار
الا بحسب اللفظ والتعبير وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة في كون كل منها فاعلا بالاختيار وان كان الاول
منها مضطرا في اختياره لان اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب
مقتض وعلة موجبة فاما ان يكون ذلك السبب هو او غيره فان كان غيره ثبت المدعى وان كان هو نفسه فاما
ان يكون سببيته لاختياره باختياره او لا وعلى الاول يعود الكلام ويجر الى القول بالتسلسل في الاختيارات
الى غير النهاية وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطرا ومجبورا على ذلك الاختيار
من غيره فينتهي الى الاسباب الخارجة عنه وينتهي بالاخرة الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه

بمحض الاختيار من غير داع زايد ولا قصد مستانف لغرض عارض واذا علمت اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب جمع
من الطباعية والدهرية خذلهم الله تعالى الى ان مبدا الكل فاعل بالطبع وجمهور الكلاميين الى انه فاعل بالقصد
والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشائين الى ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية وللصور العلمية الحاصلة في ذاته
على زعمهم بالرضا وصاحب الاشراق تبعا لحكماء الفرس والرواقيين الى انه فاعل للكل بالمعنى الاخير وسيتحقق
للحق في مستانف الكلام من الاصول الآتية ان شاء الله ان فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية باحد من الاقسام
الثلثة الاول وان ذاته سبحانه يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر
بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا وعلى اي الوجهين فهو فاعل بالاختيار
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه الجماهير من الناس فان صحة الشرطيتين متعلقة
بصدق شيء من مقدمتها وتاليها بل وجوبها او كذبها بل امتناعها لان الحق هو الاول منهما فان فاعل الكل كما
سيجيء يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي هو عين ذاته منشا لوجودها فيكون
فاعلا بالعناية تمثيل اصناف الفاعلية المذكورة واتخاذها الستة المسفورة متحققة في النفس الآدمية بالقياس
الى افاعيلها المختلفة فان فاعليتها الى تصوراتها وتوهماتها بالرضا وكذا بالقياس الى قواها الجزئية المنبعثة
عن ذاتها المنبعثة عن ذاتها المستعملة اياها المستخدمة لها كونها وجبا لها فان النفس يستخدم المتفكرة في تفصيل
الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبايع من التشخصات ويستنبط النتايج من المقدمات وليس لتلك القوى
ادراك ذواتها لكونها جسمية والتجسم من موانع الادراك كما سياتي على ان الوهم الذي هو رئيس ساير القوى
ينكر نفسها فكيف حال ساير المدارك الجزئية والاستخدام لا يتم الا بادراك جزئي لما يستخدم وما يستخدم فيه فالنفس
يدرك تلك الآلات المنبعثة عنها بنفس ذواتها المدركة وذواتها المدركة لا بادراك تلك القوى لذواتها كما علمت
ولا بادراك آلة اخرى لها اذ لا آلة للآلة وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية
كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط والقبض الحاصل من جرم اللسان المعصر للرطوبة من
تصورها للشيء الحامض وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجة منها الداعية لها الى
تحصيل اغراضها واشكالها بالقصد كالكتابة والمشي وغيرهما وفاعلية النفس الصالحة الخيرة لفعل القبائح
كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر وفاعليتها لحفظ المزاج وافادة الحرارة الغريزية في البدن
والصحة وساير ما اشبهها بالطبع وفاعليتها للحرارة الحمائية والمرض والسمن المفرط والهزال بالقسر **فصل**
في ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك بيانه ان الفاعل اما ان يكون لذاته
موثرا في المعلول او لا يكون فان لم يكن تاثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر مثل وجود او صفة او
ارادة او آلة او مصلحة او غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك
المجموع كالكلام في المفروض اولا فاعلا الى ان ينتهي الى امر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية
بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له فاذا ثبت ان كل فاعل تام ~~الفاعلية بذاته~~ فهو بنفس ذاته فاعل وهويته
مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتاثير فثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة اليه بسنخه
وذاته ولقائل ان يقول فيجب على ما ذكرت ان يحصل من العلم بالعلة الفاعلية العلم بالمعلول ويلزم على هذا انا اذا

عرفنا حقيقة شيء من الاشياء ان نعرف لوازمه القريب ومن لوازمه القريب لازمه الثاني ومن الثاني الثالث حتى يعرف
جميع لوازمه في آن واحد وما من شيء الا وله لازم وللازمه لازم وللازم لازمه ايضا لازم الى غير النهاية فيلزم للنفس
ادراك الامور الغير المتناهية دفعة واحدة وذلك بين الفساد والحل من وجوه الاول انا وان سلمنا ان العلم بحقيقة
شيء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نسلم ان لكل شيء لازما حتى يلزم من ادراك
شيء واحد ادراك امور غير متناهية ونحن لا نعرف من الحقائق الا صفاتها ولوازمها الاخيرة وآثارها القاصية
دون انفسها ومباديها واسبابها القصوى لا يقال ان تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات فتلك المهيات
ايضا لازمة لتلك الصفات فاذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم ان يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك المهيات
ثم يكون العلم بتلك المهيات علة للعلم بسائر الصفات لانا نقول من الجائز ان يكون الصفات لازمة للموصوفات
بلا عكس كما ان الزوايا الثلث من المثلث يلزمها ان يكون مساوية لقائمتين وتساوي لقائمتين لا يلزم الزوايا
الثلث من المثلث كالزاويتين اللتين عن جنبتي خط مستقيم قام على مثله فانهما متساويتين لقائمتين مع عدم
المثلث وثانيها انه لا يقال ان من المشتهر عند الحكماء ان علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فاذا علمنا بحقيقة نفسنا حاضر
ابدا فيجب ان نعرف جميع صفات انفسنا ولوازمها وآثارها من قواها وشعبها ومن جملة لوازمها استغناؤها
عن البدن وامتناع تقدمها وفسادها فيجب ان يكون العلم بهذه الاحوال بينا حاصلا من غير نظر وكسب لانا نقول
اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ونعني بالاعتبارية ههنا ما لا يكون لها ثبوت الا في الذ
وعند اعتبار العقل اياها وهذا مثل كون النفس قائما بذاته غنيا عن الموضوع وكونها ممكنا حادثا وباقيا بعد خر
البدن فان بعض هذه الصفات كالغنى والتجرد عبارة عن سلب شيء عنها والسلوب لو كانت ثابتة لكان لشيء وا
صفات غير متناهية لاجل سلوب غير متناهية عنه لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فيقتضي عللا غير متناهية
كذلك وبعضها كالامكان والحدوث والبقا مما يتكرر نوعه اذا اعتبر كونه ثابتا في الخارج فيجر الى التسلسل فان
الحدوث لو كان ثابتا لكان له حدوث وهكذا الى غير النهاية وكذا الحكم في البقاء فعلمنا ان تلك الصفات مما لا وجود
لها في الخارج فلا يكون ذات الشيء علة لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقا بل انما يكون علة
لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقا ايضا بل عند اعتبار جملة من الوسطيات ولا شك ان العلم بهوية
النفس وبتلك الوسطيات المعتبرة علة للعلم بوجود هذه اللوازم واما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل تجددها
وتشوقها وادراكها ولذتها والمها الى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة للنفس من دون توقفها على الاعتبار
والفرض فلا جرم من عرف ذاته عرف هذه الصفات وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية وخوادمها
وجنودها القوى الفطرية لكن اكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثرة اشتغاله بالامور الخارجة
عنه وشدة التفاته بما يدركه الحواس وتورطه في الدنيا يلهيه عن الالتفات بذاته ويذهله عن الاقبال اليها
والرجوع الى حاق حقيقته فلا يدرك ذاته الا ادراكا ضعيفا ولا يلتفت اليها الا التفاتا قليلا ولهذا يغفل
عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنشعبة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة الشديدة التعلق الى
البدن ومشتهاه وجود في غاية الضعف والقصور فادراكها لذاتها ايضا حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية
الخفا والقصور فيغفل عنها وتجهل لوازمها وخواصها وآثارها واما النفوس النورية القوية الكاملة المستعلية

القاهر

القاهرة على قواها وجنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لتوابع ذاتها
في مشهد ذاتها فانها على كل شيء منسوب اليها شهيد كما سيأتيك بيانه فكن منتظرا **فصل** في العلة العنصرية واقسا
انما العنصر لشيء هو الذي له قوة وجود ذلك الشيء اما بوحدانيته او بتركبه مع غيره والاول اما مع تغير ما في نفسه او لا
مع فالثاني كاللوح بالقياس الى الكتابة والاول لا يخ اما ان يكون التغير في حاله فقط كان يزايله حال كالشمعة الى الصنم
والصبي الى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حال من احواله بعروض الحركة له في اين او كم او غير ذلك او بنقصانه مثل ما
للابيض الى الاسود واما ان يكون مع تغير في جوهره وذاته اما بالنقصان كالخشب الى السرير فانه ينقص بالنحت شيء
من جوهره او بالزيادة كالمني للحيوان للمني الى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ الى مرتبة الحيوان وان
كان مع انسلاخات صورية واما الثاني فاما مع استحالة ما مثل الهليلج الى المعجون او لا مثل الخشب والحجارة الى
البيت ومن هذا الجنس الاحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر للكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العنصر للخل
والخمر والدبس وقد قلنا من قبل ان العنصر الاول يجب ان لا يكون فيه جهة صورية بل يكون في ذاته قوة محضة وفاقة
صرفة فليس لاحد ان يقول ان اريد بالكل جميع الصور الفلكية والعنصرية فلا يصدق هذا القسم على واحدة من الهيوليات
الاولية لان هيولى العناصر غير قابلة لصورة الفلك وهيولى كل فلك لا يقبل غير صورة خاصة فلكية وان اريد به
جميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيولى المشتركة للعناصر فلا بد ان يخصص بها لانا نقول المراد هو الاول و
ذات الهيولى الاولى لا يابى عن قبول الصور كلها الا ان التخصيص ببعضها دون بعض انما يجيء لها من خارج لا من
ذاتها اذ لا فعلية لها اصلا يوجب لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق ان العنصر من حيث انه عنصر في
جميع الاقسام المذكورة ليس الا ما يكون في حد ذاته فاقد الصورة شيء وحقيقته ولهذا الاعتبار ابهام محض من غير
تحصل لجهة كون العنصر عنصرا سواء كان في الدرجة الاولى من غير تحصل او في الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يحصله
واقترانه معه ليس الا العنصر الاول الذي هو بذاته منبع النقص والقصور كما ان الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال
والفيض والجود فكما ان كل ما قرب الى المبدأ الحق يكون اشد صورية واتم كمالا وفعلية وكل ما بعد منه يكون اضعف
فعلية وانقص كمالا واوفر نقصانا وقوة فالهيولى الاولى التي في الحاشية الاخرى للوجود بعكس ذلك ولذلك
يعبر عنها في الرموزات النبوية والاشارات الناموسية بالهاوية والظلمة والخلاء والفضاء واسفل السافلين الى
غير ذلك مما ينبئ لخستها وعدميتها **فصل** في القاب العلة العنصرية اعلم ان وضع الاسامي للاشياء
قد يكون باعتبار ذواتها وماهياتها وقد يكون باعتبار عوارضها واضافاتها الاول كالانسان والثاني كالكاتب
وربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم وذلك كحقيقة النفس الانسانية حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها
اسم بل اسم النفس انما وضع لها من حيث اضافتها الى البدن وتحريكها اياه وقد بينا انه نفسية النفس ليس
كانسانية الانسان وزيدية زيد الا ان يراد من النفس معنى آخر هو الذات مطلقا فيكون اسما لمفهوم عام عقلي
ولا يكون اسما لمهية مخصوصة فظهر ان بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار امر عرضي ومن
هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثياتها الزائدة عليها فهو من جهة انه بالقوة
يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء من المركب
وبين الذي هو في مقابل المحمول ومن حيث انها مشتركة بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث انها اخر ما ينتهي

اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة هو البسيط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدى
منه التركيب يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادى الداخلة فى الجسم المركب يسمى ركنا وربما يتركون هذه
الاصطلاحات فى بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان فلكا لا تفارقها
ابدا ما يكون بالفعل وكذلك يسمونه مادة مع ان مادة كل واحد من الافلاك مخصوصة بصورته ويمكن الاعتذار عن الاول
بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل لمن الاسباب الفعالة فكانها فى ذاتها
خالية من الصورة وعن الثانى بان تعدد المواد الفلكية نوعا وتخصصا ليس بحسب ان لها تحصلات فى ذاتها
مع قطع النظر عن الصور لان المادة البسيطة لا يحصل لها فى ذاتها فلها فى مرتبة ذاتها ليس الا ابهام محض ولا
كان فيها فى نفسها مبادى فصول ذاتية وهو مستحيل كما سيتضح فى مباحث الهيولى فالحق ان تعدد المواد
الفلكية انما هو باسبابها الصورية المحصلة لذاتها موجودة بالفعل ومن حيث اتحادها بتلك الصور التى
هى مباد لفصول حقيقية ذاتية فيكون لها فى ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة نحو من الوحدة الجنسية
باعتبار والتخصصية باعتبار اخر عند اخذها لا بشرط شى او بشرط لا شى فصل فى حال شوق الهيولى الى
الصورة ان هذا فيما ابتنته القدماء من الحكماء على ما حكى عنهم وما ظهر لنا من آثارهم ونتايج افكارهم يدل
دلالة واضحة على ان معظم مبانى مودهم واسرارهم ليس على المجازفة والتخمين ولا على مجرد الظن والتخييل من غير
يقين بل امورهم كانت مبتنية على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية بعد تصفية بواطنهم بالرياضات
المصفية للقلوب وتنقية ضمايرهم عن الكدورات المكدرة للعقول حتى صفت اذهانهم ولطفت اسرارهم و
بصيقلها تصيقلت مرآتهم واحتذت بها شطر الحق حتى ظهرت لها جلية الحال ثم اشاروا الى نبذ منها
حسب ما وجدوه مناسبا لنفوس المستعدين لهذا المقال على ما هو شانهم فى كثير من نظاير هذا المقام
من الامثال الا ان من تاخر عنهم من لدن تحريف الحكمة وتغيير المنهج فى اكتسابها وعدم الدخول فى البيوت
من ابوابها ومزاجها بفنون من الخطابة والوعظ وشوبها باغراض النفس ومحبة الرياسة وطلب الدنيا الى
يومنا هذا قدحوا فى ذلك ونسبوه الى مجرد التجوز والتشبيه من غير تاصيل وتحقيق وذلك لاحد امرين
اما لعدم وثوق هؤلاء القادحين بنقل هذا المطلب عن اولئك العظماء واما للجهل بكمال مرتبتهم حيث
لم يكد يبلغ افهامهم وعقولهم مع صفائها وتجردها عن شوايب الدنيا الى ما بلغت به عقول الكثير المنهمكين
فى لذات هذا العالم والطالبين لشهواته اما الذى ذكروه فى القدح فيه فهو ان هذا الشوق الذى اثبته ا
القدماء فى الهيولى اما ان يكون نفسانيا او طبيعيا والاول ظاهر البطلان والثانى ايضا باطل لان الشوق
لا يخ اما ان يكون الى صورة معينة او الى مطلق الصورة والاول باطل والا لكانت المادة متحركة بطباعها عنها
الى تلك الصورة فكان ما عداها حاصلا بالقسر وهو والثانى ايضا باطل لان المادة لا تخ من صورة ما على ما
سيأتى والشوق انما يكون الى غير الحاصل قالوا فثبت ان هذا الكلام بعيد عن التحصيل تعقيب وتحصيل ان
هذا القول مما اورده صاحب المباحث المشرقية اخذا عن كلام الشيخ فى طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال
وقد يذكر حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر وهذا شى لست افهمه
اما الشوق النفسانى فلا يختلف فى سلبه عن الهيولى واما الشوق التسخيرى الطبيعى الذى يكون انبعاثه على

سبيل

سبيل الانبعاث كالحجر الى الاسفل ليستكمل بعد نقص له بعد فى انيته الطبيعى فهذا ايضا بعيد عنها ولقد كان يجوز
ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصورة لو كان هناك خلو من الصور كلها او ملال صورة قارنته او فقدان القناعة
بما يحصل من الصور المكملة اياها نوعا وكان لها ان يتحرك بنفسها الى اكتساب الصورة كالحجر فى اكتساب الاين ان
كان فيها قوة محركة وليست خالية عن الصور كلها ولا يليق بها الملال للصورة الحاصلة فيعمل فى نقضها و
رفضها فان حصول هذه الصورة ان كان موجبا للملال لنفسه فحصولها وجب ان لا يشتاق اليها وان كان لمدة
طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا امرا فى جوهرها ويكون هناك سبب توجبه ولا يجوز ايضا ان يكون
عن قنعة بما يحصل بل مشتاقة الى اجتماع الاضداد فيها فان هذا محال والمحال بما يظن انه يشتاق اليه الا
النفسانى واما الاشتياق التسخيرى فانما يكون الى غاية فى الطبيعة المكملة والغايات الطبيعية غير
مجالة ومع هذا فكيف يجوز ان يتحرك الهيولى الى الصورة وانما ياتيها الصورة الطارية من سبب تبطل صورة
الموجودة لا انها يكتسبها بحركتها ولو لم يجعلوا هذا الشوق الى الصورة المقومة التى هى كمالات اولى بل الى
الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر فكيف وقد جعلوا ذلك شوقا لها
الى الصورة المقومة فى هذه الاشياء تعسر على فهم هذا الكلام الذى هو اشبه بكلام الصوفية منه بكلام
الفلاسفة وعسى ان يكون غيرى يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع اليه فيه ولو كان بدل الهيولى بالاطلاق
هيولى ما تشكل بالصورة الطبيعية حتى يحدث من الصورة التى فيها انبعاث نحو استكمالات تلك الصورة مثل
الارض فى التسفل والنار فى التصعد لكان لهذا الكلام وجه وان كان مرجع ذلك الشوق الى الصورة الفاعلة
واما على الاطلاق فلست افهمه هذا تمام كلام الشيخ فى هذا المقام وانى لاجل محافظتى على التادب بالنسبة
الى مشايخى فى العلوم وما ساتيدى فى معرفة الحقايق الذين هم اشباه ابائى الروحانية واجدادى العقلانية من العقول
القادسة والنفوس العالية لست احدث خصة من نفسى فى كشف الحقيقة فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله
قدره فى النشاتين العقلية والمثالية ورفع شانه فى الدرجتين العلمية والعملية بالعجز عن دركه وانعرف فهمه
بل كنت رايت السكوت عما سكت اولى واحرى عنه الاعتراف بالعجز عما عجز فيه لصعوبته مرة اخرى والى وان
كان ذلك الامر واضحا عندى منقحا لدى حتى اقترح على بعض اخوانى فى الدين واصحابى فى ابتغاء اليقين ايضاح
بيان الشوق الذى اثبته اعاظم القدماء من الحكماء واكابر العرفاء من الانبياء فى الجوهر الهيولانى واكشف قناع الاجمال
عما اشاروا اليه واستخرج كنوز الرموز فيما ستروه وافصل ما اجملوه واظهر ما كتموه من التوقان الطبيعى فى القوة
المادية فالزمنى اسعافه لشدة اقتراحه والجانى فى انجاح طلبته لقوة ارتياحه فاقول ومن الله التاييد والتسديد
انه قد مضت منا فى الفصول المتقدمة اصول لا بد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيدا وتاصيلا فالاول
منها ما بيناه من ان الوجود حقيقة واحدة عينية ليس مجرد مفهوم ذهنى ومعقول ثانوى كما زعمه المتاخرون
وانه ليس الاختلاف بين افراده ومراتبه بتمام الذات والحقيقة او بامور فصلية او عرضية بل بالتقدم والتاخر
والكمال والنقص والشدة والضعف وان صفاته الكمالية من العلم والقدرة والارادة هى عين ذاته لان حقيقة الوجود
بنفسه بجوهره مبدا لسائر الكمالات الوجودية فاذا قوى الوجود فى شى من الموجودات قوى معه جميع صفاته الكمالية واذا
ضعف ضعفت والاصل الثانى ان حقيقة كل ماهية هى وجودها الخاص الذى يوجد به تلك الماهية على الاستتباع

وان المتحقق فى الخارج والفايض من العلة لكل شئ هو نحو وجوده واما المسمى بالمهية فهى انما توجد فى الواقع ويصدر
عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها مع ما هو الموجود والمفاض بالذات عن السبب والاتحاد بين المهية والوجود على نحو
الاتحاد بين الحكاية والمحكى والمراة والمرئى فان مهية كل شئ هى حكاية عقلية عنه وشبح ذهنى لرؤيته فى الخارج
وظل له كما مر ذكره سابقا على الوجه البرهانى اليقينى مطابقا للشهود العرفانى الذوقى والاصل الثالث ان الوجود
على الاطلاق مؤثر ومعشوق ومشتاق اليه واما الافات والعاهات التى يترااى فى بعض الموجودات فهى اما
راجعة الى الاعدام والقصورات وضعف بعض الحقايق عن احتمال النحو الافضل من الوجود واما انها يرجع الى التصادم
بين نحوين من الوجود فى الاشياء الواقعة فى عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضاد بحيث يستدعى كل من
المتضادين عدم وجوده من جهة الاسباب الاتفاقية العلية على الاخر وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لاجل
كونهما او كون واحد منهما موجودا بما هو موجود بل لاجل تخصص وجود كل منهما فى نفسه وهويته بمرتبة خاصة ونشاة
معينة جزئية يضيق ويقصر عن اشتماله على الاخر او احاطته به او اتحاده معه او قوله عليه وهذا التضايق والتجانف
بين وجودات بعض الاشياء لكونها متعلقة القوام الخارجى بالجسمية والمقدارية التى هى غاية نزول الوجود ونقصه
وان اضيق الاشياء وجودا هى الابعاد والمقادير لقصورها وجودها عن الجمعية الا فى حد معين وضيقها عن الانبساط
والتمادى الا على مرتبة متناهية لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على تناهى الابعاد والمقادير وساير
المتصلات القارة وغير القارة ايضا عند اهل التحقيق ولانها ايضا من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها الحصول
لذاتها ولا لاجزائها احدية الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الاخر بحسب هويته المقدارية
وكميته الاتصالية فما لزم هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منبع الفيض والجود هو ان يتفارق كل من ابعاضه
المقدارية الاتصالية عن بعض آخر ولا يجمع معه فى حد واحد فكان هذه الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها
وتبددها يهرب فيها الاجزاء عن الاجزاء ويغيب الكل عن الكل ولهذا يكون التعلق بها يمنع العاقلية والمعقولية
فيكون عالمها عالم الجهل والغفلة والموت والشر اذ العلم عبارة عن حضور شئ عند شئ فلا حضور عند لشئ
لا علم له بذلك الشئ فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه وزيادة الجهل وما يصحبه فعالمية المقداريات
والمتكممات على نسبة وجودها ثم اضعف المقادير والمتصلات وجودا هو غير القار منها كالزمان والحركة
حيث لا يسعهما الاجتماع فى آن واحد من الزمان كما لا يسع للقار منها الاجتماع فى حد واحد من المكان وهذا كلام
وقع فى البين ليس ههنا موضع تبيينه وتحقيقه ولعلنا نرجع اليه فى مستانف القول بزيادة توضيح وتتميم ان شاء
الله العزيز فالغرض ههنا مذكراه الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الاطلاق كما مر سابقا فالوجود
لما كان خيرا حقيقيا فاذا صادف شئ وحفظه وامسكه عشقا واذا فقده طلبه شوقا والاصل الرابع ان معنى الشوق
هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه فان العادم لامر ما راسا لا يشتاقه ولا يطلبه اذ الشوق للمعدوم
المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل وكذا الواجد لامر لا يشتاقه ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب
سبحانه اذ هو من فضيلة الوجود فى غاية التمام وهو برئ من انحاء النقص مقدس عن شوايب القصور فى
الوجود والذات فمحال ان يلحقه تشوق الى شئ ويعتريه طلب وحركة الى تمام او كمال بل لكونه تام الوجود وفوق
التمام يليق به ان يشتاق اليه ويعشقه كل من سواه وكذا العقول الفعالة لكونها مفطورة على كمالاتها مجبولة

على فضايلها

على فضايلها التى يليق بمرتبة كل منها ماثلة بين يدى قيومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها مغترفة من بحر
الخير والوجود ومنبع الفيض والجود بعين حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها وما يوجد من الخيرات الواردة منها
على العالم الادنى ليس ما يريدها فضلة وكرامة بل هى جوايز وعطايا ومواهب نازلة منها الى السوافل ورشحات
فايضة منها على ادانى الادانى من غير التفات وغرض وقصد منها الى اصلاح الكاينات فلا يتصف هى ايضا بالشوق
الى ما دونها بل بالالتفات الى ذواتها لكونها هايمة فى جمال الاول مستغرقة فى شهود الوجود الحقيقى ولاتصالها و
دوام استغراقها فى المبداء الاعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة الى العالى ايضا الا بنحو مندمج فى ذواتها الامكانية
بحسب خفاء مهياتها وظلمة جواهرها عند اعتبار انفسها فى نحو من انحاء ملاحظة العقل اياها مجردة عن وجودها
الواجب بوجوب وجود باريها فبذلك لاجل قصور وجوداتها ونقصان هوياتها من مشاهدة ما يزيد عليها واشراق
ما يفضل على حدتها ادراكها من الوجود الحقيقى والنور الاحدى فى من ذلك الوجه من الخفاء والظلمة والكدورة اللازمة
للمهية من حيث هى فى اعتبار العقل المرتفعة فى الواقع الزايلة عند سطوع نور الاول تعالى على ذواتها النورية الوجودية
القدسية واما غيرها من المرتبتين من الوجود فسواء كانت نفوسا فلكية او صورا سماوية او طبايع نوعية عنصرية
او جواهر استعدادية او هيولى جسمية فان جميعها مما يستصحبها قوة وشوق الى تمام او كمال كما سينكشف لك فى باب
الهيولى ان شاء الله وقد علم من قبل فى مبحث الغايات شوق المتحركات ليتضح ان جميع هذه الاشياء كاينة على اعتراف
شوق من هذا البحر الخضيم بل على اعتراف بالعبودية لهذا المبداء القديم فاذا اتمهدت هذه الاركان والاصول وتقررت
هذه الدعاوى التى بعضها نبهنا وبعضها مثبتة فى سوابق الفصول فنقول اما اثبات الشوق فى الهيولى الاولى
فلان لها مرتبة من الوجود منحطا من الكون كما اعترفوا لشيخ الرئيس وغيره من محصلى اتباع المشائين وسنقيم البرهان
عليه فى موضعه وان كانت مرتبتها فى الوجود مرتبة ضعيفة لانها عبارة عن قوة وجود الاشياء الفايضة عليها المتحدة
لها اتحاد المادة بالصورة فى الوجود واتحاد الجنس بالفصل فى المهية واذا كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الاولى
ان سنخ الوجود واحد ومتحد مع العلم والارادة والقدرة من الكمالات اللازمة الوجود اينما تحقق وكيفما تحقق فيكون لها
نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها الذى هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة الثانية فيكون
لاجل شعورها بالوجود الناقص لها طالبة للوجود المطلق الكامل الذى هو مطلوب ومؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمة
الرابعة كلما حصل له بعض من الكمال ولم يحصل تمامه يكون مشتاقا الى حصول ما يفقد منه شوقا بازاء ما يحاذى ذلك المفقود
ويطابقه وطالبا للتتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام فيكون الهيولى فى غاية الشوق الى ما يكملها ويتممها من الصور
الطبيعية المحصلة اياها نوعا خاصا من الانواع الطبيعية المحصلة اياها نوعا خاصا من الانواع الطبيعية ولست اقول
ان فيها شعورا بحسب ما يشتاق اليه من الكمالات كيف وان لها نحوا ضعيفا من الشعور بالوجود الذى لها من طبيعة
الوجود الذى هو عين الخير والسعادة لكن الغرض ان لها قابلية الاستكمال بجميع الصور الكمالية وان كانت فى ازمنة غير
متناهية لامتناع اجتماعها فى زمان واحد وان تلك الكمالات لكونها وجودية من سنخ ما حصل لها من الشئ القليل الذى
هو مجرد قوة تلك الحيوانات الصورية واستعداد حصولها وان فقد ما يمكن حصوله من الامر الكمالى لشئ ماله شعور ضعيف
يستدعى شوقا الى ذلك الامر وزيادة الشوق وشدته كما يتبع زيادة الشعور وشدته من المشتاق كذلك يتبع شدة
الوجود وزيادة الكمال او عدمه فى المشتاق اليه فالشوق فى الهيولى وان لم يتقو باعتبار الاول من جهة ان شعورها

انما هو قوة الشعور بالامور لا فعليتها لكونه وجوداً ما قوة وجود الاشياء الصورية لكن يجب ان يكون لها بالاعتبار الثاني
غاية الشوق لانها بازاء ما يقوى نيلها من الصور والخيرات الغير المتناهية التي هي باعتبار ما غايات لوجود الهيولى
ومكملات لنقصاناتها فهذا تقرير الاستدلال على هذا المطلب ومما يؤكد هذا القول هو ان يقال انها لما ذهبنا اليه ان
الهيولى لما كانت حاصلة من جهة القصور الامكاني في الجواهر المجردة خصوصاً النفسانية والطبيعية الواقعة في سلسلة
البسائط فبالحقيقة هي من جملة قواها الانفعالية التي هي حيثية حركاتها وتوجهاتها الى استكمالاتها الثانوية لجبر
نقصاناتها الاولية طلباً للرجوع الى المنبع الذي ابتدأت منه فهي لا محالة حيثية تشوقها الى الكمال فالمشتاق وان كان
غير الهيولى لكن من جهة افتقارها بذلك لا بالذات واما الجواب عما ذكره الشيخ والتخلص عما اورده من استدلاله
على نفي الشوق عن الهيولى فنقول اما قوله اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى فهو بل نفيه صحيح على الاطلاق
فان المادة وان كانت بحسب اعتبار العقل اياها مجردة عن الصور امراً عدمياً وبحسب اعتباره اياها مطلقة مميزة ناقصة
مبهمة في غاية الابهام لكنها مما يحصل ويصلح للتحصل والتعين بحسب ما يحصلها ويعينها من الصور الجمادية والنباتية
والحيوانية التي شأنها تقويم وجود الهيولى محصلة وتحصيل نوعيتها متقررة في ذاته باعتبار تحصلاتها النفسانية
الحيوانية يكون لها اشواق نفسانية الى كمالات يليق بالنفوس سواء كانت فلكية او عنصرية مجردة او منطبعة وباعتبار
تحصلاتها النفسانية النباتية يكون لها اشواق نباتية الا الى كمالات نباتية كالتغذي والتوليد وباعتبار
تحصلاتها الطبيعية يكون لها اشواق طبيعية من التحفظ على الاشكال والاوضاع والتحيز في الاحيان الى حيز
من الخيرات والكمالات اللائقة بحال الاجسام الطبيعية البسيطة والمركبة واما قوله واما الشوق التسخيري الى
آخره فغير صحيح لما ذكرنا من اثبات المقدمة الممنوعة واما قوله ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصورة
لو كان هناك خلو عن الصور كلها فنقول قد ظهر مما ذكرناه ان للهيولى بحسب استعدادها للاشياء شوقاً الى الاشياء
وما ادعى احد ان لها شوقاً الى كافة الصور في كل واحد من الازمنة وبكل من الاعتبارات حتى يقال ان الشوق ليس
الا لما لم يحصل بعد من الامور التي يمكن حصولها فالهيولى بحسب ذاتها بذاتها لها شوق الى صورة ما لخلوها في ذاتها
عن صورة ما واذا تحصلت بصورة فبحسب اعتبار تحصلها الخارجي بتلك الصورة المكملة لها نوعاً ما سلوة واطمئنان عنها
وعدم تشوق بل التشوق حاصل لها عن تنوعها وتحصلها بتلك الصورة الى ما يزيد عليها من الكمالات التي في
درجة ثانية منها فان كل صورة حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن الافتقار الى كافة الصور بل انما كفتها
الى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق وشهوة الى سائر الصور كالمرأة لا تكتفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره
بل لا تزال ذات حركة ودغدغة الى رجل بعد رجل ما دامت هي كذلك حال الهيولى بالقياس الى الصور من حيث
تشوقها الى التلبس بها والاستكمال بورودها فكل صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما
ما يكون في الامكان بازائه من الكمالات والخيرات الغير المتناهية لم يخرج بعد من القوة الى الفعل الا قد رمتاه و
هكذا يترقى الاستعدادات بحصول الكمالات الاضافية وفيضان الخيرات النسبية ويكون بحسبها التشوق
المناسب لها الى ان ينتهي الى الكمال النفسي على مراتبه والكمال العقلي على مراتبه الى ان يصل الى الكمال الاتم والخير
الاقصى والصورة بلا شوب مادة والفعلية بلا قوة والخير بلا شر والوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات ويسكن
لديه الاضطرابات ويطمئن به الانزعاجات وينقطع له الاشواق ويتم فيه الخيرات واما قوله ولا يليق بها

الملال

الملال للصورة الحاصلة الى آخره فنقول فيه المختار على ما ذكرناه هو الشق الاول وهو كون تشوقها اما لاجل الخلو عن
الصور كلها ان ابد الخلو بحسب ذاتها مجردة او لاجل الخلو عن الصور التي يفقد عنها ويمكن حصولها لها واما قوله وجميع
هذا فكيف يجوز ان يكون الهيولى يتحرك الى الصور بينها وانما ياتيها الصور الطارية الى آخره ففيه ان جهات الطلب
والحركة الى الصور فيها مختلفة كما رأيت مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة فهي من حيث ذاتها تشتاق وتتحرك الى
الصورة اي صورة ما وجدت فاذا وجدت فسبيلها ان تبقى وتدوم لكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات اي يكون
مادة الجميع فشأنها ان يوجد لها هذه الصورة وضدها فكان لكل منهما حق واستيهال فالذي لها بحق صورتها
ان تبقى على الوجود الذي لها والذي لها بحق نفس ذات المادة ان يوجد وجود آخر مضاد للوجود الذي لها واذا
كان لا يمكن ان يوفى لها هذان الحقان والاستيهالان معاً في وقت واحد لزم ضرورة توفية هذه الى مدة وتوفية
تلك الى مدة من الواهب الحق تعالى الموفي لكل ذي حق حقه والمعطي لكل قابل مستحقه فيوجد هذه الصورة مدة
الوجود ثم يفسد ويوجد ضدها ثم يبقى تلك فانه ليس وجود احديهما وبقاؤها اولى من وجود الاخرى وبقائها
وبالجملة تشتق الشوق المادة واستيهالها باعتبار نفسها مشتركة بين الصورتين المتضادتين من غير اختصاص
باحديهما دون الاخرى ولما لم يكن ان يحصل لها صورتان معاً في وقت واحد لزم ضرورة ان يعطى لها ويتصل بها احياناً
هذا الضد واحياناً ذلك الضد ويتعاقب كل منهما الآخر اذ عند كل واحد منهما حق ما عن مادة الآخر وبالعكس والعدل
في ذلك ان يوجد مادة هذا لذاك ومادة ذاك لهذا فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها واعتبار خلوها في نفسها عن
صورة ما واما من حيث تحصلها النوعي فتشوقها انما يكون الى ما يكمل به الصورة الموجودة فيها الفاقدة لكمالها الاتم
وهكذا الى غاية وكمال وصورة لا اتم منها ثم اعلم ان للاشواق الحاصلة في الممكنات القاصرة الذوات الناقصة الوجودات
عن الكمال التام والخير الاقصى سلسلتين عرضية وطولية فما ذكرنا من تشوق الهيولى الى صورة بعد صورة بحسب البعث
الزمانية فهو تشوقاتها العرضية في الصورة المتعاقبة المتضادة وهي التي تكون للتخصيصات من الصور المتناسبة
العنصرية وما ذكرناه ثانياً من تشوقها الى الصور المترتبة في الكمال المترقية في الخيرية التي يكون كل تاليه منها غاية
وقوة للسابقة فهو تشوقاتها الطولي في الصور المترتبة ذاتاً المتلائمة من غير تضاد وتعاند بينها بل مع تكامل كل
بلحوق ما يعقبها فهذه السلسلة من العلل والمعلولات اذ بعضها سبب للبعض وبعضها غاية للاخرى بخلاف
السلسلة الاخرى التي هي من المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة فيجوز ذهابها الا الى حد ولا يلزم من كون كل غاية لها
غاية ولغايتها غاية اخرى عدم الغاية وعدم الشوق الذاتي لما بينا في مبحث الغاية وجه حله فقد تنقح وتبين
مما ذكرناه حقيقة ما هو الموروث من القدماء الالهيين من اشتياق الهيولى الى الصور الطبيعية التي هي خيرات
اضافية ثم اشتياقها الى ما هو الخير الحقيقي والجلال الارفع والكمال الاتم بل ظهر ان جهة الاشتياق في جميع المشتاقات
والمشتاقات انما هي المادة التي هي جهة القوة والاستعداد فان الوجود اذا لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذي
يليق به لم يوجد فيه شوق الى التمام والكمال اذ الشوق يتعلق بالمفقود لا بالموجود بحيث لا فقد لا شوق والفقد
اذا لم يكن ممكن الدرك والحصول فلا شوق ايضاً وجهة القصور المتداركة والفقد للكمال المنتظر كما علمت مراراً انما
هي الهيولى الاولى في كل شيء كما ادعيناه وهذا مما لم يذكره الشيخ ولا غيره من الباحثين في الحكمة المتعالية كما سيظهر من
براهين وجود الهيولى والمباحث المتعلقة باحكامها وتلازمها مع الصورة ثم العجب ان الشيخ ممن اثبت في رسالة

علا عملها فى العشق حال تشوق الهيولى الى الصور بوجه لا يحتاج الى مزيد تحليته فانه بعد ما اقام برهانا عاما
على اثبات العشق الغريزى فى جميع الموجودات الحية وغيرها اورد بيانا خاصا بالبسايط الغير الحية فى كونها معشوقة
فقال ان كل واحدة من الهويات البسيطة الغير الحية قرين عشق غريزى لا يتخلى عنها البتة وهو سبب لها فى وجودها
فاما الهيولى فلدوامها نزاعها الى الصور مفقودة وشوقها لها موجودة ولذلك يلقاها متى عريت عن صورة ما
بادرت الى الاستبدال منها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق اذ من الحق ان كل واحد من الهويات نافر بطبعه
عن العدم المطلق فالهيولى منفر العدم المطلق ولا حاجة بنا فيها الى الخوض فى لمية ذلك فالهيولى كالمراة الذميمة
المشفقة عن استعلان قبحها فمهما تكشف قناعها غطت دميمتها بالكم فقد تقرر ان فى الهيولى عشقا غريزيا هذا كلامه
فى تلك الرسالة **فصل** فى العلة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة اما الصورة فهو الشى الذى يحصل
الشى به بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود وهو المختص باسم الموضوع كالجسم للاسوداد
لم يكن كذلك وهو المختص باسم المادة وهى على الاول عرض وعلى الثانى جوهر وصورة باصطلاح اخر كما علمت من ان الصورة ليست
علة صورية للمادة لانها ليست جزءا من المادة بل هى علة فاعلية للمادة وعلمت ايضا ان للصورة عدة معان اخر وقد نبهك
على ان الكل مما اشتركت فى معنى وحيثية واحدة هى جهة الحصول والفعلية والوجود كما ان معانى العنصر جميعا
اتفقت فى معنى القوة والاستعداد والشوق والحاجة واما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو ان اسم الطبيعة واقع
بالاشتراك على معان ثلاثة مترتبة بالعموم والخصوص فالعام ذات والخاص مقوم الذات والاخص المقوم الذى
هو المبداء الاول للتحريك والتسكين لا بالعرض ولا بالقسر فاسم الطبيعة متناول للمعنى الثالث من الجهات الثلاث
بالاشتراك الصناعى للاسم وللثانى من الجهتين كذالك كلفظ الامكان واما الصورة فكما علمت هى الجزء الذى يكون
به الشى بالفعل وهى نفس الطبيعة فى البسايط بحسب الذات ويغايرها بالاعتبار لان العنصر البسيط كالماء مثلا جزؤه
الصورى بالقياس الى تقويم النوع صورة وبالقياس الى كونه مبدءا للاثار الملايمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة
واما المركبات فانها لا يوجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة اخرى يرد عليها من
المبداء الفياض بحسب فطرة ثانية فلاجرم كانت صورها التركيبية مغايرة لطبايعها فان قلت اذا كان
لا بد من الصورة الاخرى فى المركب فالمقوم اما ان يكون هو المجموع او كل منها او الواحد لا غير قلت ظاهر كلام الشيخ
فى موضع من الشفا مشعر بالاول فانه قال للاجسام المركبة لا يحصل هوياتها بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة
واحدة وان كان لا بد وان يكون هى هى من تلك القوى فكان تلك القوى جزء من صورها يجتمع منه عدة معان
فيتحد كالانسانية فانها يتضمن القوى الخمسة الطبيعية والنفسانية وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع
ان يكون المجموع امورا غير مقومة تاثير فى التقويم وذلك لانا لو فرضنا عدة صور مقومة للشى فوق واحدة فاما ان
يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم فيجب ان يستغنى بكل منها عن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوما
وغير مقوم هف واما ان يكون المستقل احدهما فقط فلا يكون الاخرى صورة واما ان لا استقلال لاحدها
بل المقوم هو المجموع من حيث هو مجموع والمجموع بهذا الاعتبار شى واحد فالصور المقومة شى واحد على ان
ذلك يستحيل ايضا لان كل واحد من الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحده عارض للمادة غير مقوم
لها فيكون المادة متقومة له فيكون سابقة عليه فالمادة الواحدة السابقة على كل حال من تلك الاجزاء التى

هى سابقة على المجموع يكون سابقة عليه فلو تقومت المادة بذالك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالاخر وهو محال
فاذا بطل القسم الاول بقى احد القسمين الاخيرين لكن المختار عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم الثانى من
وان يكون للطبيعة وساير الصور نصيب فى تقويم المركب لكن على التقديم والتاخير والظاهر ان هذا هو المراد بالكلام
المنقول من الشيخ واما المختار عندنا هو القسم الثالث اى كون المقوم هو واحد من الصور
الباقى بمنزلة لوازمها وقواها وشرايط حدوثها اولا كما حققناه فى مباحث الكليات فان قلت
هذا ايضا باطل لان النفس الناطقة من مقومات الانسان فلو لم يكن للقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية
حظ فى التقويم لكانت اعراضا وهى جواهر فيلزم اولا ان يكون الواحد بالنوع جوهرا وعرضا وثانيا ان يكون صور البسايط
مقومة للعناصر التى هى مواد بدن الانسان فهى مقومة لمقوى بدن الانسان مع انها اعراض فيه على هذا الوضع
قلت هذه عقدة تنحل بالاصول التى سلفت منا فتذكر ليظهر لك جلية الحال ثم ان المستحيل كون شى واحد جوهرا
وعرضا لشى واحد بعينه ولا استحالة فى كونه جوهرا بالشى وعرضا لاخر ومما يجب ان يعلم هيهنا ايضا الفرق
بين الجوهر والجوهرى وكذا العرض والعرضى فالجوهر جوهر فى نفسه ولا يتغير كونه جوهرا بالمقايسة الى شى آخر
لانه ليس مما من باب المضاف وكذا العرض واما كون الشى جوهريا فهو من باب المضاف والامور النسبية التى
لها هويات دون الاضافة مما لا يستنكر اختلاف اضافتها باختلاف ما يقاس اليه فصور البسايط مقومة للبسايط
خارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والنباتية والحيوانية وان احتيجت اليها فى حفظ كيفية المزاج المتوقف
على الامتزاج بينها وكذا الكلام فى صورة النبات فانها مقومة للنبات لكن القوى النباتية من خوادم النفس
الحيوانية وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس ووجودها شرط فى وجود الحيوان وليس بمقوم داخلى كما تحقيقه
مستقصى فتذكره وتذكر ايضا ان كون حد الشى وشرح ذاته مشتملا على بعض المعانى اللازمة لا يوجب دخول
معناها فى مهية المحدود وذاته اذ ربما يكون للحد زيادة على المحدود وسيجيئ ايضا الفرق بين علة وجود الشى
وعلة شيئيته والعجب انهم مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف يحكمون بان كلا من الاجسام الطبيعية المركبة له حد
طبيعية فهل لهذا الحكم معنى الا كون طبيعة كل منها واحدة وهى التى بها يكون الشى الطبيعى هو هو بالفعل
حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور والقوى التى اقترنت معها كان ذالك الشى هو هو بعينه بحسب تحقيقه
فصل فى الغاية وما يليق بها واما الغاية فهى ما لاجله يكون الشى كما علمت سابقا وهى قد يكون نفس الفاعل
كالفاعل الاول تعالى وقد يكون شيا آخر فى نفسه غير خارج عنها كالفرح بالعلية وقد يكون فى شى غير
الفاعل سواء كانت فى القابل كتمام الحركات التى تصدر عن روية او طبيعة او فى شى ثالث كمن يفعل شيئا
لرضا فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذالك الرضا ايضا غاية اخرى وهذا
مجمل يحتاج الى التفصيل **فصل** فى تفصيل القول فى الغاية والاتفاق والعبث والجزاف قالوا ان الشى يكون
معلولا فى شيئيته ويكون معلولا فى وجوده فالمادة والصورة علتان لشيئية المعلول والفاعل والغاية علتان
لوجوده ولا خلاف لاحد فى ان كل مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول فلوجوده علة غائية ففيه
شك فان من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقى ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح
ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء

لكان الجميع اوساطا فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتايج المترادفة للقياسات
اذا كانت غير متناهية فلنورد بيان هذه الامور فى مباحث المبحث الاول فى العبث واثبات غايته ما لرا اعلم ان كل حركة
ارادية فلها مباد مترتبة فالمبدا القريب هو القوة المحركة اى المباشرة لها وهى فى الحيوان تكون فى عضلة العضو الذى
بل هى الارادة المسماة بالاجماع والذى قبل الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع هو الفكر ا والتخيل واذا ارتسمت
فى الخيال او فى العقل صورة ما موافقة حركت القوة الشوقية الى الاجماع بدون ارادة سابقة بل نفس التصور يفعل الشوق
والامر فى صدور الموجودات عن الفاعل الاول على هذا المثال كما ستقف لك منذ قبل ان شاء الله تعالى من ان تصور
النظام الاعلى علة لصدور الموجودات من غير حاجة الى شوق ولا استعمال آلة ثم اذا تحرك الشوق الى الاجماع وتحقق الاجماع
خدمته القوة المحركة التى فى الاعضاء فقد ثبت ان الحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة فربما كانت الصورة المرتسمة
فى القوة المدركة هى نفس الغاية التى ينتهى اليه الحركة كالانسان اذا ضجر من موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق
الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه وربما كانت غيرها كما يشتاق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا
ففى الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المشوقة وفى الثانى لا يكون كذلك بل يكون المشوق حاصلا
بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد تبين ان غاية الحركة فى كل حال من حيث كونها غاية
الحركة هى غاية حقيقية اولية للمبدا القريب للحركة الذى يكون فى عضلة الحيوان لا غاية لها غيرها بخلاف المبادى التى
قبلها اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهى اليه الحركة كما علمت فان اتفق ان يطابق المبدا الاقرب والمبدآن اللذان قبله
اعنى القوة الشوقية مع ما قبلها من التخيل او الفكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادى كلها فليست عبثا لانها غاية ارادية
واذا طابقت ما انتهى اليه الحركة المشتاق التخيلى ولم يطابقه الشوق الفكرى فهو العبث ثم كل غاية ليست نهاية الحركة
وليس مبداها شوق فكرى فلا يخ اما ان يكون التخيل وحده هو مبدا الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس
وحركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمى الفعل فى الاول
جزافا وفى الثانى قصدا ضروريا او طبيعيا وفى الثالث عادة وكل غاية لمبدا من تلك المبادى من حيث انها غاية له
اذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الخيالية على
التفصيل المذكور والشرايط المبينة فقول القايل ان العبث من دون غاية البتة او من دون غاية هى خير او مظنونة خير
غير صحيح فان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدا له بل بالقياس الى ما هو مبدا له ففى العبث
ليس مبدا فكريا البتة فليست فيه غاية فكرية واما المبادى الاخر فقد حصلت لكل منها غاية فى فعل يكون تلك
الغاية خيرا بالقياس اليه فان كل فعل نفسانى فلشوق مع تخيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا بل يكون زايلا فلم يبق الشعور
به فان التخيل غير الشعور به ولو كان لكل شعور شعور به لذهب الى غير النهاية ثم ان لانبعاث الشوق من النائم
والساهى وكمن يلعب بلحيته مثلا علة لا محالة اما عادة او ضجر عن هيئة او ارادة انتقال الى هيئة اخرى او حرص من
القوى الحاسة ان يتجدد لها فعل الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها والعادة لذيذة والانتقال عن
المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ وكل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حسى او تخيلى فى خير حقيقى
للحيوان بما هو حيوان وظنى بحسب الخير الانسانى فليس هذا الفعل خاليا عن خير حقيقى للحيوان بالقياس الى ما هو مبدا
له وان لم يكن خيرا حقيقيا عقليا المبحث الثانى فى الاتفاق نعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق

بل ذلك لان مبادى العالم اجرام صغار لا تتجزى لصلابتها وهى مبثوثة فى خلاء غير متناه وهى متشاكلة الطبايع الطبايع
مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم
لكنه نعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما انباذقليس فزعم ان يكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق
فما اتفق ان لم يكن كذلك كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقى وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وله
فى ذلك حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف يفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والتشوهات والزوايد
ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما لا يتغير كما منادها فعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول وان
كان على عكس النشو والنمو لكن له كعكسه نظام لا يتغير وهو لا يحصل ولما كان نظام الذبول لضرورة المادة من دون ان
يكون مقصودا للطبيعة فلا جرم نحكم بان نظام النشو والنمو ايضا بسبب ضرورة المادة فلا قصد وداعية للطبيعة وهذا كا
المطر الذى نعلم جزما انه كاين لضرورة المادة اذ الشمس اذا بخرت الماء تحلل البخار الى الجو البارد فلما برد صار ماء ثقيلا
فنزل ضرورة فاتفق ان يقع فى مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة ومنها ان
الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه
الثوب فهذه حجج القائلين بالاتفاق وقبل الخوض فى الجواب نقدم كلاما فنقول ان الامور الممكنة منها دائم ومنها اكثرى
ولكل منها علة والفرق بينهما ان الدائم لا يعارضه معارض والاكثرى قد يعارضه معارض فالاكثرى يتم بشرط
عدم المعارض سواء كان طبيعيا او اراديا فان الارادة مع التصميم وتهيئة الاعضاء للحركة وعدم مانع للحركة ومناقض
للعزيمة وامكان الوصول الى المطلوب فبين انه يستحيل ان لا يوصل اليه ومن الامور ما يحصل بالتساوى كقعود زيد قياما
ومنها ما يحصل على الاقل كوجود اصبع زائدة اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال لوجودهما انه اتفاقى والباقيان
قد يكون باعتبار ما واجبا وذلك مثل ان يصير بشرط ان المادة تكون كما للجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع
الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما فى مادة طبيعية فيجب ان يخلق اصبع زايد فعند هذه الشروط يجب
تكون الاصبع الزايد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى هذه الطبيعة الجزئية وان كان نادرا اقليا بالقياس
الى ساير افراد النوع فاذا حقق الامر فى تكون الامر الاقل انه دائم بشروطه واسبابه وفى صيرورة المساوى اكثريا او
دائما بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق ريبة فالامور الموجودة بالاتفاق انما هى بالاتفاق عند الجاهل باسبابها
وعللها واما بالقياس الى مسبب الاسباب والاسباب المكتنفة بها فلم يكن شى من الموجودات اتفاقا كما وقع فى النسخ
الحكماء الاشياء كلها عند الاوايل واجبات فلو احاط الانسان بجميع الاسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شى
لم يكن شى عنده موجودا بالاتفاق فان عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التى ساقت الحافر
الى الكنز اتفاق واما بالقياس الى من احاط علما بالاسباب التى المؤدية اليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد ثبت
ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون لاجل شى الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض وربما
يتادى السبب الاتفاقى الى غايته الذاتية بل اقتصر على الاتفاقى كالحجر الهابط اذا شج ووقف وفى الاول يسمى
بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا فاذا تحقق ما قدمناه فقد علم ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعى او ارادى
او قسرى ينتهى الى طبيعة او ارادة فيكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكن اولا امور
طبيعية او ارادية لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق

طا عليها اذا قيس اليهما من حيث ان الامر الكاين في نفسه غير متوقع عنها اذ ليس دائما ولا اكثريا لكن يلزم ان يكون
من شانها فالك لا دائما ولا اكثريا اذ لو لم يكن من شانها التادية اليه اصلا لم يقل في ذالك الامر انه اتفق مثل كسوف
الشمس عند قعود زيد فانه لا يقال ان قعود زيد اتفق ان كان سببا لكسوف الشمس واذا قيس الى اسبابه المؤدية فيكون
غاية ذاتية لها طبيعية او ارادية فظهر ان وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل بالقياس
الى بعض مواده فما نسب الى انباذقلس وذيمقراطيس كذب بحت واما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة ففي الاولى
انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان الفعل الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل
الفعل ذا غاية بل انما تميز الفعل الذي يختار ويعينه من بين افعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من تلك الافعال
غاية مخصوصة يلزم تادي ذالك الفعل اليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس مسلمة من اختلاف الدواعي
والصوارف لكان يصدر من الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الفلك فان الافلاك سليمة عن البواعث
والعوارض المختلفة فلا جرم افاعيلها على نهج واحد من غير روية ومما يؤيد ذالك ان نفس الروية فعل ذو غاية
وهي لا يحتاج الى روية اخرى وايضا ان الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها ثم اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها
الى الروية بل ربما يكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة واذا روى
الكاتب في كتبة حرف والعواد في نقرة يتبلد في صناعته فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام
الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد في حك العضو من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت
عضوا ظاهرا فانما يحركه بواسطة الوتر والنفس لا شعور لها بذالك وفي الشبهة النفسانية الثانية ان الفساد
في هذه الكاينات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وارادات خارجة عن مجرى الطبيعة اما الاعدام فليس
من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كل ذالك لقصور الطبيعة عن
البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا شي ليس هذا المشهد موضع بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا متادى الى
غاية وذالك لان له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها
تحليل الرطوبات متسوق المادة اليه وتعينها على النظام وذالك للحرارة بالذات والطبيعة التي في البدن غايتها
حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن كل مدد ثان يكون الاستمداد منه اقل من المدد الاول كما سياتي في
علم النفس فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض والتحليل سببا بالذات للذبول وفعل كل واحد منهما
متوجها الى غاية ثم ان الموت وان لم يكن غاية بالقياس الى بدن جزئي فهو غاية بالقياس الى نظام واجب لما اعد
للنفس من الحيوة الصالحة الابدية وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعهما من اماتة النفس وكسر قواها البدنية
التي بسببها تستعد للآخرة على ما يعرف في علم النفس واما الزيادات فهي كاينة لغاية ما فان المادة اذا فضلت
افادها الطبيعة الصورة التي يستحقها ولا يعطلها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية
للبدن بمجموعه ونحن لم ندع ان كل غاية لطبيعة يجب ان يكون غاية لغيرها واما ما نقل في المطر فهم بل السبب فيه
اوضاع سماوية تلحقها قوابل واستعدادات ارضية للنظام الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات فهي
اسباب الهية لها غايات دائمة او اكثرية في الطبيعة وفي الشبهة الثالثة ان القوة المحرقة لها غاية واحدة هي
احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فانما

هي توابع ضرورية وستعلم اقسام الضروري الذي هو احد الغايات بالعرض وقد ذكر في كتاب الشفا ابطال
مذهب انباذقلس ببيانات مبنية على المنامات وشواهد موضحة ولذالك حمل بعضهم كلامه في البحث والاتفاق
على انه من الرموز والتجوزات او انه مختلق عليه لدلالة ما تصفحه ووجد من كلامه على قوة سلوكه وعلو قدره في العلوم
ومن جملة تلك الدلايل الواضحة ان البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بر وحبة شعير انبتت البر برا والشعير شعيرا
نعلم ان صيرورة جزء من الارض برا والاخر شعيرا لاجل ان القوة الفاعلة بجزئهما الى تلك الصورة لا لضرورة المادة فلذا
ولو فرض اجزاء الارض مختلفة فاختلافها ليس بالمهية الارضية بل لان قوة في الحبة افادت تلك الخاصية لذالك
الجزء الارضي وان كانت افادة تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان لم يكن كذا كانت القوة
المودعة في البزر لذاتها متوجهة الى غاية معينة والا لم لا ينبت الزيتون برا والبلح شعيرا ومنها ان الغايات الصادرة
عن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعة غير معوقة كلها خيرات وكمالات ولهذا اذا تادت الى غايات ضارة كان ذالك
في الاقل فلهذا يطلب الانسان لها سببا عارضا فيقول ما اذا اصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل ولم لا ينبت
البر والشعير واذا كان كذالك فالطبيعة متوجهة الى الخير ان لم يعقها عايق وايضا انا اذا احسسنا بقصور من
الطبيعة اعناها بالصناعة كما يفعل الطبيب معتقدا انه اذا زال العارض واشتدت القوة توجهت الطبيعة
الى افادة الصحة والخير وهذا يدل على المقصود المبحث الثالث في غايات الافعال الاختيارية ان من المعطلة قوما
جعلوا فعل الله تعالى خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النايم والساهي لا ينفك
عن غاية ومصلحة لبعض قواه التي هي بالحقيقة فاعل لذالك الفعل وان لم يكن للقوة العقلية او الفكرية متمسكين
بحجج هي اوهن من بيوت العنكبوت منها التشبث في ابطال الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب ورغيفي
الجايع وقدحي العطشان ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات لافاعيلنا
في هذا العالم امورا خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور العالية الالهية ولم يفطنوا انه من ابطال الدواعي
فلا فضلا ضالا وتمكين الارادة الجزافية ينسد باب اثبات الصانع فان الطريق الى اثباته ان الجايز لا يترجح
عن المرجح فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث
ولا اعتماد على اليقينيات لعدم الامن عن ترتب نقيض النتيجة عليها وربما يخلق في الانسان حالة تريه الاشياء
لا كما هي لاجل الارادة الجزافية التي ينسبونها الى الله تعالى فهولاء القوم في الدورة الاسلامية كالسوفسطائية
في الزمان السابق ومنها ما زعموا من كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات
لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي طرفي الفعل كيف
يخصص احد الجانبين والخاصية التي يقولونها هذيان فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا لو فرض اختيار
الجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها ما سبق ايضا من قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل
بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر وهذا كما في اصطلاحهم فان المريد لا يريد الا اي
شي اتفق اذ الارادة من الصفات الاضافية فلا يتحقق ارادة غير متعلقة بشي ثم يعرضها التعلق ببعض
الاشياء نعم اذا حصل له تصور شي قبل وجوده ووقع احد جانبي امكانه تحصل ارادة متخصصة باحدهما
فالترجيح متقدم على الارادة كما مر واقوى ما يذكر من قبلهم امور اوردها صاحب المباحث المشرقية الاولى

ان الفلك جسم متشابه الاجزاء وقد تعينت فيه نقطتان للقطبية ودايرة لان يكون منطقة وخط لان يكون محورا
دون سايرا لنقاط والدواير والخطوط مع انه كان جايزا بحسب الذات ان يكون القطبان غير النقطتين وكذا المنطقة
والمحور يكون عظيمة اخرى وخطا آخر له لتشابه المحل الثاني ان لكل فلك حركة خاصة الى جهة معينة دون غيرها
من الجهات مع جواز وقوع الحركة الى كل واحدة منها وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطؤ دون غيره مع تساوي
النسبة اليهما الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجد في ذلك الموضع دون
غيره لتساوي الجميع في الطبيعة فالعقل تجوز وقوعه في موضع آخر من فلكه الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون
ما هو اعظم منه او اصغر مع جوازهما عند العقل والجواب عن الاول ان تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة
فان الحركة المعينة توجب تعين النقطتين ويلزم من تعينهما تعين المحور الواقع بينهما فانه لولا الحركة لم يتعين
دايرة للمنطقة المستلزمة لتعين القطب والمحور وعن الثاني ان اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف
مباديها العقلية وكونها مقتضية للافلاك وحركاتها على وجه يتبعها احسن النظامات ويخرج منه
الجواب عن الثالث مع ان تعين موضع ما للكوكب انما حصل بالكوكب لا قبله والا كان مصمتا من غير تلك
الحفرة وبعد وجوده لا يجوز له التبدل وعن الرابع ان لكل جسم من الحدود وغيره طبيعة خاصة يقتضي مقدارا
خاصا لذلك الجسم فلا يمكن غيره والتجويز العقلي ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوصية السبب
قبل البرهان ولنا رسالة مفردة في حل هذه الاشكالات الفلكية بتمهيد مقدمات اصولية يزول بها
الريب عن القلب من اراد الاطمينان فليراجع اليها فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة الطرفين اليه امكانا
من دون داع ومقتض لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوي راجحا فان تجويز ذلك
من العاقل ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس
الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصا
في الفاعلية وستعلم انه مسبب الاسباب وكل ما يكون فاعلا اولا لا يكون لفعله غاية اولى غير ذاته اذ
الغايات كساير الاسباب تستند اليه فلو كان لفعله غاية غير ذاته وان لم تستند وجودها اليه لكان خلف
الفرض وان استند اليه فالكلام عايد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية المفروضة كونها غير ذاته
تعالى هكذا حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته فذاته تعالى غاية للجميع كما انه فاعل لها وبيان ذلك انه سيظهر
لك ان شاء الله تعالى ان واجب الوجود اعظم مبتهج بذاته وذاته مصدر لجميع الاشياء وكل من ابتهج بشيء
ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها
من حيث ذواتها بل من حيث انها صادرة عن ذاته تعالى فالغاية له في ايجاد العالم نفس ذاته المقدسة
وكل ما كانت فاعليته لشيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء حتى ان اللذة فينا لو كانت شاعرة
بذاتها وكانت ذاتها مصدرا لفعل لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولاجل كونها صادرا عن ذاتها فكانت
فاعلا وغاية وهم وتنبيه ما وجد كثيرا في كلامهم من ان العالي لا يريد السافل ولا يلتفت اليه والا لزم
كونه مستكملا بذلك السافل لكون وجوده اولى له من عدمه والعلة لا تستكمل بالمعلول لا يضرنا ولا ينافي
ما ذكرناه اذ المراد من المحبة والالتفات المنفيين عن العالي بالنسبة الى السافل هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد

لاماهو

لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية فلو احب الواجب تعالى فعله وفعله واراده لاجل كونه اثرا من اثار ذاته ورشحا
من رشحات فيضه وجوده لا يلزم من احبابه ثم لذلك الفعل كون وجوده خيرا له تعالى بل الجميع انما هي
بما هو محبوبه بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله قرأ القاري بين يدي الشيخ
ابي سعيد بن ابي الخير رحمه الله تعالى قوله يحبهم ويحبونه فقال الحق انه يحبهم لانه لا يحب الا نفسه فليس
في الوجود الا هو وما سواه من صنعه والصانع اذا مدح صنعه فقد مدح نفسه ومن هنا يظهر حقيقة ما قيل
لولا العشق ما وجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر والغرض ان محبة الله تعالى للخلق عايدة اليه فالمحبوب والمراد
بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته كما انك اذا احببت انسانا فتحب اثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الانسان
كما قيل شعر وَمَا حُبُّ الدِّيَارِ شَغَفْنَ قَلْبِي ولكن حُبُّ مَنْ سَكَنَ الدِّيَارَا المبحث الرابع في غايات الكاينات المنتهية
الى غاية ولنمهد لبيانها مقدمة هي ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلثة اقسام
احدها الامر الذي لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على ان يكون وجوده متقدما على وجود الغاية مثل صلابة
الحديد ليتم القطع وهذا يسمى نافعا اما في الحقيقة او بحسب الذهن ومن هذا القبيل الموت واشباهه فان الموت
غاية نافعة لنظام النوع وللنفس ايضا كما اشرنا اليه الثاني ما يكون لازما للملزوم الغاية فيكون في الوجود مع
الغاية مثل انه لا بد من جسم ادكن للقطع وانما لم يكن منه بد لا لكدورته بل لانه لازم الحديد الذي لا بد منه
الثالث الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية اما على طريق اللزوم كحدوث الحوادث العنصرية عن حركة
الافلاك وغاية الحركة الفلكية ما فوقها واما لا على طريق اللزوم كجذب الولد التابع للغاية للتزويج وهو اللتنا سل
فهذه الاقسام غايات بالعرض ويقال لها الضروري ووجود الشر في عالمنا من هذا القسم اعني الضروري فانه
لما وجب في الغاية الالهية التي هي الجود وجود كل جنس وكان منها مبدأ المركبات من العناصر الاربعة وكان
لا يمكن وجود النار مؤديا بسببها النظام الى الغاية المقصودة الا على صفة الاحراق لزم من ذلك ان يفسد
بعض المركبات واما انها كيف تصل النار الى ما تفسده فلما توجبه حركات الافلاك التي هي صادرة عن التدبير
الالهي والنظام الواجب فالضرورة بالقياس الى افراد الشر ضرورية وبالقياس الى امر آخر او النظام الكلي غاية
كما مر في باب الخير وسيأتيك زيادة الايضاح في باب العناية ان شاء الله تعالى فاذا تقرر ذلك فنقول اما القول
في الحوادث الكاينة الفاسدة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من
النوع بل الغاية الذاتية ان توجد المهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها لم يحتج
الى تعاقب الاشخاص فلا جرم لا يوجد منها الا شخص واحد كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد
كما في الكاينات الفاسدة فتحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من
حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك فيكون الكثرة الحاصلة في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات
الذاتية متناهية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك
التشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرفه استخراج الممكنة
من القوة الى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل وذلك لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم
صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية لحصول الكاينات العنصرية كما سمعت واما المقدمات والنتايج فيجب ان

° الاوضاع صح

يعلم ان المراد بتنا هي العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وهنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه

فصل في الفرق بين الغاية والخير اعلم ان العلة الغائية اما واقعة تحت الكون او هي اعلى من الكون فان كانت واقعة تحت الكون فهي اما ان يكون موجودة في القابل كوجود صورة البيت في الطين واللبن مثلا للبناء واما ان يكون موجودة في نفس الفاعل كالاستكمال وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الاول لسائر العلل وذلك لانه ما لم يكن الغاية متصورة في نفس فعل الفاعل لم يجز ان يكون الفاعل فاعلا ولكنها معلول في الوجود الخارجي لسائر العلل اذا كانت واقعة تحت الكون ففي القسم الاول منها نقول اذا قيس الى الفاعل من حيث ان تصوره صار محركا له وعلة لكونه فاعلا كان غاية وغرضا واذا قيس الى الحركة كان نهاية لا غاية لان الغاية بهذا المعنى فلا يتصور ان يبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل به والحركة [illegible] تبطل مع انتهائها واذا قيس الى الفاعل من حيث استكماله به وكان قبل فيه بالقوة فهو خير لانه مزيل القوة مكمل والعدم شرها الحصول والوجود بالفعل يكون خيرا واذا قيس الى القابل من حيث هو قابل ومستعد بالفعل فهو صورة فله نسبة الى امور اربعة وبكل حيثية له اسم خاص وفي القسم الثاني فان موضوعة او عرض في الفاعل اذا نسب اليه من حيث استكماله به كان خيرا ومن جهة انه مبدا لحركته كان غاية فقد تحقق ان كل غاية فهو باعتبار غاية وباعتبار آخر خير اما حقيقي او مظنون كبعض الحركات التي مبداها التخيل الصرف دون الفصل الفكري و الطبيعة وذلك ان تعلم ان غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة وما ليست غايته صورة في المادة فهو ليس فاعلا قريبا فان اتفق ان يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليست صورة في المادة امرا واحدا كانت فاعليته مختلفة بالقرب والبعد والمباشرة للتحريك وعدمها والصورة الحاصلة في المادة يكون غاية له باحدى الجهتين بالذات وبالاخرى بالعرض مثل ان يبني الانسان بيتا ليسكن فانه من جهة ما هو طالب لسكنى علة لكونه بانيا فالمستكن علة اولى للبناء من جهة ما هو بناء ومعلول له من جهة ما هو مستكن فهو من حيث كونه مستكنا علة بعيدة للبناء ومن حيث كونه بانيا علة قريبة فلا جرم غايته بالاعتبار الاول لبيت صورة في مادة وبالاعتبار الاخر الذي هو به ملاصق صورة وهيئة في البيت

فصل في الفرق بين الخير والجود قد علمت ان الغاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل وعلة غائية للفعل وبحسب نحو آخر من الوجود معلولا لمعلوله فاما هذا النحو من الوجود فقياس الى الفاعل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه فهو بالقياس الى الفاعل الذي لا يكون منفعلا به او بشيء يتبعه كان وجودا بالقياس الى الفاعل المنفعل كان خيرا والخير بالجملة ما يطلبه كل شيء وهو الوجود او كمال الوجود واما الجود فهو افادة ما ينبغي لا لعوض فالواهب لما يليق بالموهوب له ليس بجواد كمن يهب سكينا لمن يقتل به مظلوما وكذا من اعطى فائدة ليستفيض منها بدلا سواء كان ذلك البدل شكرا او ثناء او صيتا او فرحا بل الجواد من افاد الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل مستفيض فيكون ناقصا فقيرا لانه اعطى شيئا ليتحصل له ما هو اولى به والطيب ومن كان الاولى به فعل شيء فاذا لم يصدر عنه كان عادم كمال وكان ناقصا في ذاته واذا توقف كماله على امر ما فكان فقيرا

وان كان

وان كان ذلك الامر كمال غيره او نفي الفقر عنه او ايصال الخير اليه فان حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصوله ان كان بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك فلا داعي له الى ذلك الشيء ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره فصدور الفعل عنه في حد الامكان لان الغرض هو المقتضي للفعل والغير الموجب ليس غرضا وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع آخر الامر الى غرض يتصل بذاته فان سوال لم لا يزال يتكرر في الغرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من خير يعود اليه او شر يبقى ثم يقف السوال اذ حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب بالذات لان الارادة والطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل شيء لمعشوقه اعني ذاته فقد تبين ان كل طالب غرض ناقص وبالجملة فطالب الغرض يطلب شيئا ليس له هذا تلخيص ما وجدنا في كتبهم

تعقيب وتحصيل اعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من الحكمة بل افضل اجزاء الحكمة وما ذكروا في الكتب فيها مساهلات واشياء غير منقحة لا يصح ينقح الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض في تبيينها وتوضيح الحق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة فنقول انك لو نظرت حق النظر الى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما انما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه تخيل الشبع فاراد ان يستكمل له وجود الشبع فيصير حق التخيل الى حد العين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي يأكل ليصير شبعان وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر من الشبع ومقصده للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية فعلم ان العلة الغائية لا ينفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا سترجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين في الحقيقة يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني لا يبني ولا يحصل لرضا انسان بفعله لا يحصل الا لمصلحة تعود الى نحو نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الآخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا من طلب مكان للملالة عن غيره او للقاء صديق اذ لولا اولوية او طلب فرح او انتفاء يعود الى النفس لم تتصور الحركة الارادية ويمكن الاعتذار عن الاخير بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الآخر هي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذا لم يكن عابثا بل بان المراد منه ان الغاية بحسب الماهية اما نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات ووجد كثيرا في كتبهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدا والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من ان الفاعل الاول يجب ان يكون تاما في فاعليته لا يمكن ان يتوقف على غيره في الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا كما علمت سابقا فلك ان تجعل علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته علة غائية وغرضا في الايجاد فان قلت العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل مغايرة المقتضي للمقتضى قلت هذه المسامحات في كلامهم كثيرة فانهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى

الاتم منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على
ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفاد لاجله الوجود سواء كان
عين ذات الفاعل او امرا مباينا اليس لو فرضنا الغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلا
وغاية فقد علم ان مراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء
او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء التي تترتب على فعله من جهة الالتفات اليها من جانب القدس واما
الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له الى افادة الخير بالوجه الذي ذكرناه اولا فهو مما اساق
اليه الفحص والبرهان وشهدت به عقول الفحول واذهان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات
بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور
على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان
المبدا الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في
تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه اراديا كان او طبيعيا و
الحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم فالكائنات باسرها كائنة
كالمبدعات على اعتراف شوق من هذا الجز الخصيم واعتراف مقربوا حضرة جنابه الحق القديم فلكل وجهة هو
موليها يحن اليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها واليه الاشارة في الصحيفة الالهية بقوله وان من
شيء الا يسبح بحمده وبيان ذلك ان كل واحد من الهويات المدبرة والانيات الصورية لما كان بطبعه نازعا
الى كماله الذي هو خيرية هويته المستفادة عن هوية الخير نافرا عن النقص الخاص به الذي هو شرية المنبعثة
من الهيولى والاعدام تحقق ان لكل واحد منها توقانا طبيعيا وعشقا غريزيا الى الخير فالخير لذاته معشوق
ولولا ان الخيرية بذاتها معشوقة لما توخته الطبايع ولما اقتصرت الهمم على ايثارها في جميع التصرفات والخير
بالحقيقة مبدأ العشق له والشوق اليه منذ بينونته ان كان مما يباين والتاحد به عند وجوده فان كل واحد
من الموجودات يتحرى ما يلايمه وينزع اليه مفقودا فالخير عاشق للخير اما الخاص به اذا كان من الخيرات
الخاصة الامكانية اما المطلق وهو الخير الواجبي والوجود الصرف الذي لا يصحبه شوب شرية وعدم والنور
الحقيقي بلا ظلمة وعلة العشق هو ما نيل او سينال من المعشوق وكلما زادت الخيرية واشتد الوجود زاد استحقاق
المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الوجود المقدس عن شوب القوة والامكان اذ هو الغاية في
الخيرية فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية فاذا عشقه له اكمل عشق واوفاه والصفات الالهية
على ما سنعلم لما لم يتباين عن الذات فاذا فالعشق هناك صريح الذات والوجود وساير الموجودات اما ان
يكون وجودها عين عشقها او منبعثا عنه فاعظم الممكنات عشقا هي العقول الفعالة القابلة لتجلي النور
الالهي بغير وسط وبلا روية واستعانة بحس او تخيل وهي الفاعلة للامور المتأخرة السافلة بالمتقدمة
العالية والخسيسة بالشريفة ثم النفوس العالية الالهية بتوسط العقل الفعال منه اخراجها من القوة الى
الفعل واعطائها القوة على التصور والتمثل وامساك المتمثل فيها والطمأنينة اليه ونجدها القوى الحيوانية
ثم النباتية فلكل واحدة منها عبادة الهية يصلح لها ويليق بها وتشبها بقدر الامكان بمبداها الاعلى و

حكمة

عن بعيدها الاشياء فعبادة الموجودات العلوية سيجيء بيانها في موضعه واما السفلية فلكل منها انقياد للعالي
وخضوع وطاعة لما هو اشرف منها واقرب الى العالم الاعلى وقد شح حنين على السافل فانظر الى الجواهر المعدنية وقبولها
للنقش والطبع وانقيادها للاذابة والطرق فهذه اقرارها بالمبدع وخضوعها وخشوعها فكل ما هو اسرع للقبول
والنور والحس في الصورة فهو اجل وكلما هو في غفلة عن ذلك ولا ينتفع به كالصخر والجماد فهو ادون ثم الى القوى
النباتية وما يظهر منها من الحركات وذهابها يمينا وشمالا مع الهوا كما في الفرس درخت سرو بباد شمال بيناي
همي فشاند دست وهمي كند اركام فهو ساجد وراكع ومسبح ومقدس باصطكاك اوراقه وحركات قضبانه
وما يبديه من ازهاره وانواره وتسليم ثمرته الى الحيوان والعاصي منه ما لا ينتفع به ولا يصلح الا للنار ثم الى
الحيوان وخدمته للانسان وذهابه معه حيث ما ذهب وحمل الاثقال الى بلد لم يكونوا بالغيه الا بشق الانفس
ومنه عاص ومتكبر جاحد لطاعة الانسان كالسباع وانواع الوحوش ثم الى عبادة الانسان وتشبهه بالمبدا
الاعلى في العلم والعمل وادراكه للمعلومات وتجرده عن الجسمانيات فعبادته اجل العبادات الارضية ومعرفته اعظم
المعارف الحيوانية وله فضيلة النطق وشرف القدرة وكمال الخلقة والمنهمك منه في المعصية يكون اخس من
الحيوان والنبات والمعادن مردودا الى اسفل السافلين لان الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لم يقبلها والنجم
ساجدة راكعة لربها وهو لم يسجد والحيوان طايع للانسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا تحرك نعوذ بالله
من هذه الغفلة والنسيان فتشبهه بالمبدا بحسب القوة النظرية في ادراك المعقولات وبحسب القوة العملية
في تصريفه البدن وقواه كتصريفه القوة الحسية لينتزع من الجزئيات امورا كلية وباستعانته بالقوة المتخيلة
في تفكره حتى يتوصل بذلك الى ادراك غرضه في الامور الكاملة العقلية وكتكليفه القوة الشهوية المباضعة
من غير قصد بالذات الى اللذة بل بالتشبه بالعلة الاولى في استيفاء الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع
الانسان وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال واعتناق القتال لاجل الذب عن مدينة فاضلة
وامة صالحة وقد يظهر منه الافاعيل من صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات والتنزع الى الممات
وعتب الاخرة وجوار الرحمن فافهم ما ذكرناه فهم حق بلى لا فهم شعر بحتري فان بعضها وان كان في صورة
الاقناع والخطابة من البيان لكنها امور اذا استقصيت فادت الى البرهان وبالجملة المقصود ان الاشياء جميعا
سواء كانت عقولا او نفوسا او اجراما فلكية او عنصرية لها تشبه بالمبدا الاعلى وعشق طبيعي وشوق غريزي
الى طاعة العلة الاولى ودين فطري ومذهب جبلي في الحركة نحوها والدوران عليها وقد صرح الشيخ في
عدة مواضع من التعليقات بان القوى الارضية كالنفوس العلية الفلكية في ان الغاية في افاعيلها ما فوقها
اذ الطبايع والنفوس الارضية لا يحركن موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة
لها بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها على افضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس
الافلاك اجرامها بلا تفاوت انتهى ومن هيهنا يتفطن العارف اللبيب بان غاية جميع الحركات من القوى
العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء بالحركة اليه لا الى ما تحتها فيكون غايته
لهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة
الارضية كفاعل التحريك كطبايع الافلاك في ان مطلوبه ايضا ليس ما تحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه

كونه على افضل ما يمكن فى حقه ويلايم له كما اشار اليه المعلم الثانى ابو نصر فى الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها
والارض برجحانها كيف لا ولا شئ الا ويجد فيه شوقا الى محبوب وتحننا الى مرغوب طبعا او ارادة قال بعض العرفاء
لعمرى ان السماء تبرهة بدورانها وشدة وجدها والارض بفرط سكونها السيان فى هذا الشان فلعمر الحق لقد اتصل
بالسماء والارض من لذيذ ما نالتا من تجلى جمال الازل ما طربت به السماء طربا برقصها فى بعد فى ذلك الرقص والتثنى
وغشى به على الارض لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط وسريان لذة التجلى عبد ما ومشاهدة لطفه الاول وهى التى
سلبت افئدتهما كما قيل فى الشعر فذلك من عميم اللطف للطف شكر وهذا من تحقيق الشوق سكر فان قلت الغاية
وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكنها يجب ان يكون بحسب الوجود متاخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان
الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا عنها كذلك فيكون شئ
واحد اول الاوايل وآخر الاواخر قلت قد مر ان تاخر الغاية عن الفعل وجودا وترتبها عليه انما يكون اذا كانت
من الكائنات واما اذا كانت تماما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية فى المعلولات الابداعية يتقدم عليها علما
ووجودا باعتبارين وفى الكائنات يتاخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما ولذلك نقول ان الواجب تعالى اول
الاوايل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الاشياء كما سنبرهن عليه وعلة غائية وغرضا لها وهو بعينه آخر الاواخر
من جهة كونه غاية وفايدة يقصده الاشياء ويتشوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقى فبحسب الاعتبار
الاول نفسه غاية لذاته ومصحح الاعتبار الثانى صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضى حفظ كمالاتها الاولية
وشوق الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدإها بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية
الذاتية والغاية العرضية شكوك وازاحات قد تحقق لديك ان كل فاعل يفعل فعلا لغرض غير ذاته فهو فقير
مستفيض يحتاج الى ما يستكمل به فما يستكمل به يجب ان يكون اشرف واعلى منه فكل فاعل لغرض يجب ان يكون غرضه
ما هو فوقه وان كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله لان ما يكون
لاجله قصد يكون ذلك المقصود اعلى من القصد بالضرورة فلو كان الى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد
معطيا لوجود ما هو اكمل منه وهو محال فان اشتبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلولات على حسب ما
يقصده قاصد لحصول الصحة من قصد الطبيب فى معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول صحته معتقدا انه قد استفيدت
الصحة من قصده اياها وكونها غرضا له فى تدبيره فاعلم ان قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل انما مفيدها
مبدأ اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلقا مما تقتضيه المادة
لا غير والمفيد له دائما ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات سؤال كثيرا ما يقع القصد
الى ما هو اخس من القاصد جواب بلى ولكنه على سبيل الغلط والخطأ سؤال قد تقرر ان الغرض ما يجعل الفاعل
فاعلا فالعلاقة الذاتية متحققة بينهما فالفاعل يجب ان يستكمل به بحسب الواقع جواب ربما يكون الفاعل بحسب ذاته
جوهرا رفيعا اشرف مما قصده وبحسب مخالطته المواد وقواها الحسية والخيالية التى هى فى الحقيقة توجب
القصد اليه يكون اخس منه سؤال اذا لم يكن للواجب غرض فى الممكنات وقصد الى منافعها فكيف حصل منه
الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والاحكام وليس لاحد ان ينكر الآثار العجيبة الحاصلة فى
تكون اجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتامل فى آيات الآفاق والانفس و

منافعها

ومنافعها التى بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للاحساس
ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ
والرية للتنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة البارى جل كبرياؤه الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك
واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا تفى بذكره الالسنة والاوراق ولا يسع لضبطه
الافهام والاذواق جواب الواجب تعالى وان لم يكن فى فعله غاية غير ذاته ولا لمية مصلحية من المنافع والمصالح
التى نعلمها او لا نعلمها وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا يحصل منه الاشياء الا على تمام ما ينبغى وابلغ ما يمكن
من المصالح سواء كانت ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع
ذلك فانه عالم بكل خفى وجلى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات والارض كما سيجيء كيف وعنايته كل علة لما بعدها
كما مر سبيلها هذا السبيل من انها لا يجوز ان يعمل عملا لما دونها ولا ان يستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان يقصد فعلا
لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افعالها
افاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها من باب ترشح كما قيل وللارض من
كأس الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت السموات فى تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلى بل ما هو وراءها
من طاعة الله تعالى والتشبه بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل فى الفرس عالم بجز
لا اله الا هو نيست غافل بكان كه دشمن است اين او باد دست در يا بوجود خويش موجى دارد خس بندارد
كه اين كشاكش با اوست فالواجب تعالى يلزم من تعقله لذاته الذى هو مبدأ كل خير وجود حصول الاشياء على
الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم بالحقيقة هى غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضى فاعلية
الفاعل وغائيته ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادى الشر وغيرها فى الطبايع
الهيولانية سؤال هذه اللوازم مع ملزوماتها التى هى كون تلك المبادى على كمالها الاقصى يجب ان يكون مشعورا
لتلك المبادى اما تصورا بالذات او بالعرض مع ان المبادى بعضها طبايع جسمانية لا شعور لها اصلا بما يتوجه
اليه جواب نفى الشعور مطلقا عنها مما لا سبيل لنا اليه بل الفحص والنظر يوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن لها فى
افاعيلها مقتضى ذاتى لما فعلته بالذات ضرورة واذا لم يكن لمقتضاها وجود الا ضربا من الثبوت
اولا المستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل الروية والقصد بل الحق عدمه كما فى القرآن المجيد وان من
شئ الا يسبح بحمده ولكن لا يفقهون تسبيحهم ثم انه بناء على قاعدة التوحيد الذى نحن بصدد تحقيقه ان
شاء الله تعالى يجب ان يكون لجميع الاشياء مرتبة من الشعور كما ان لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لان الواجب
الوجود متصف بالحيوة والعلم والقدرة والارادة مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالى وهو بذاته المتصفة
بها مع جميع الاشياء لانها مظاهر ذاته ومجالى صفاته غاية الامر ان تلك الصفات فى الموجودات متفاوتة ظهورا
وخفاء حسب تفاوت مراتبها فى الوجود قوة وضعفا سؤال قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على قصد
الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادى الذاتية على سبيل القصد والروية جواب هذا الاستدلال يحسن
مخاطبة الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومبانيها وقد مر ان لكل فعل غاية
وثمرة سواء كان مع الروية او بدونها وزيادة تبصرة قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدأ الاول

هو الذي منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل
والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية والآخر بحسب الوجود
العيني لذاته والتحقق الحصولي العرفاني لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه الكل على
ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الآخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى
ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك الى آخر السفر فهو آخر في المشاهدة اول في الوجود والله عز وجل حيث انبانا
عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف فدلنا على انه الغاية القصوى
لوجود العالم معروفا كما انه الفاعل والعلة الغائية له موجودا ودلنا ايضا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك
لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقاء الآخرة لذلك بني العالم
ولاجل نظم النظام واليه ينساق الوجود الا الى الله تصير الامور تذنيب قد تبين ان الموجودات العالمية كلها
بحسب فطرتها الاصلية متوجهة نحو غايات حقة واغراض صحيحة بل الغاية في الجميع شيء واحد هو الخير الاقصى
فليعلم ان هيهنا غايات اخر وهمية كما اشرنا اليه نسبت لطوايف من الناس فهم سالكون اليها في لبس وعماية من غير
بصيرة ودراية وهم اكثر الناس الا عباد الله المخلصين فهؤلاء الطوايف مع ولي الوجود في شقاق فهم ليسوا عباد
الله في الحقيقة ولا الله مولاهم وسيدهم وحيث ما يتوهمونه فله الآخرة ولي وهو شيطان من الطواغيت فان
شئت سميتهم عبدة الهوى وان شئت سميتهم عبدة الطاغوت فقد نزل بكل ذلك القرآن فمن تولى الله واحب
لقاءه وجرى ما اجرى عليه النظام الحقيقي تولاهم وهو يتولى الصالحين ومن تعدى فاولئك طغى وتولى الطواغيت
واتبع الهوى فلكل نوع من الهوى طاغوت فتحصل لكل معبوده ووجه اليه كما في قوله تعالى افرأيت من اتخذ الهه
هواه به وانك لتعلم ان النظامات الوهمية والغايات الجزئية تضمحل ولا يبقى فكل من كان وليه الطاغوت
والطاغوت من جوهر هذه النشأة الهيولانية معها فكلما امعنت هذه النشأة في العدم ازداد الطاغوت
اضمحلالا فيذهب به ممضاها في ورود العدم متقلبا به في الدركات حتى يحله دار البوار عصمنا الله واخوانا
في اليقين من متابعة الهوى والركون الى زخارف الدنيا وجعلنا من عباده الصالحين الذين تولاهم رحمته
يوم الدين **فصل** في تتمة الكلام في العلة والمعلول واظهار شيء من الخبايا في هذا المقام قد سبق القول
منا في ان التأثير والتأثر بين امرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والمراد بما بالعرض حيث وقع في كلامنا
هو ان يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازيا لا حقيقيا الا ان له علاقة اتحادية او غيرها مع ما يكون
موصوفا حقيقة كاتصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده
بالكيف وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطه معها وقد علمت من قبل ان اتصاف الماهية بصفات
الوجود من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية وغيرها على النحو الذي يختص بالوجود من قبيل الاتصاف العرضي
المجازي من جهة علاقة اتحادية بين الماهية والوجود وانكشف لك في مباحث الجعل ان الجعل لا يتعلق بالمهية اصلا
ولا يصلح لان يكون متعلق الجعل والتأثير والافاضة وما اشبه هذه الامور الا مرتبة من مراتب الوجود لا المهيات
فالمهيات على صرافة امكانها الذاتي وسذاجة قوتها الفطرية وبطونها الجبلي من دون ان يخرج الى فضاء الفعلية
والوجود والظهور والقائلون بثبوت المعدومات الممكنة انما غلطهم لاجل انهم ذهبوا الى انفكاك الثبوت عن

الوجود

الوجود في تلك الماهية وقد علمت ان هذا من فاسد القول اذ المهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من
الاشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها اذ لا ظهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود فان الوجود نور يظهر به المهيات
المظلمة الذوات على البصاير والعقول كما يظهر بالنور المحسوس الاشجار والاحجار وساير الاشخاص الكثيفة
المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود الابصار والاعين فكل مرتبة من الوجود يظهر بها مهية من المهيات
لاتصافها بها واتحاده معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك المهية المنسوبة اليه المتحدة
به بنحو من الاتحاد بشيء من الاشياء لكن بسبب ذلك الوجود المعقول والمحسوس يمكن الحكم عليها انما هي او ليست
الا هي فليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة ولا باطنة ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت شيء من
هذه الاشياء لها واما اذا اريد بعض هذه الاشياء سلب بعض آخر فذلك السلب صادق في حقها ازلا وابدا
بان اريد من العدم سلب الوجود لا ثبوت السلب ومن البطون سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب
صادقة في حقها ازلا وابدا اذ لا ذات لها حتى يثبت لها شيء من الاشياء وارتفاع النقيضين انما يستحيل
عن الشيء الموجود من حيث كونه موجودا لا من حيث كونه غير موجود فما لم يعتبر للشيء وجود وان كان على نحو
الانصباغ به لا بكونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شيء له والحكم به عليه فالحكم على المهيات ولو كان باحكامها
الذاتية واوصافها الاعتبارية السابقة الازلية من الامكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون واشباهها
انما يتوقف على انصباغها بصبغة الوجود واستنارتها به فقول بعض المحققين من اهل الكشف واليقين ان المهيات
المعبر عنها عندهم بالاعيان الثابتة لم يظهر ذواتها ولا يظهر ابدا وانما تظهر احكامها واوصافها وما شمت ولا تشم
رايحة الوجود اصلا معناه ما قررناه فالحكم على المهية بالوجود ولو في وقت من الاوقات انما نشأ من غشاوة على
البصيرة وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشيء وما يصحبه ويلزمه فكما ان لوازم المهيات التي هي امور اعتبارية
لا يحتاج ثبوتها والحكم بها على المهية الى جعل جاعل وتأثير علة لا علة المهية ولا علة غيرها كما ذهب اليه كافة الحكماء
والمحققون ودلت عليه صرايح عباراتهم ومسطوراتهم ومن هذا القبيل تحقق مبادي الشرور والاعدام عند الفلاسفة
حيث لا يكون تحقق مبادي الشرور الذاتية عندهم بجعل وافاضة من المبدأ الاعلى الخالي عن القصور المقدس
عن النقص في الافعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك نقول لما حققناه وبيناه ان اثر الجاعل وما يترتب عليه
ليس الا نحوا من انحاء الوجود ومرتبة من مراتب الظهور لا مهية من المهيات بل المهية يظهر بنور الوجود من
دون تعلق جعل وافاضة بها فالمجعول والصادر من المبدع الحق والصانع المطلق انما هو بالحقيقة الوجود دون المهية
فنسبة المعلولية الى المهية بالمجاز العرفي كنسبة الموجودية اليها ولا يتوهمن احد ان نسبة الموجودية الى المهيات
كنسبة الابيضية الى الجسم حيث انا نحكم حكما صادقا على الجسم بانه ابيض لان مناط الحكم بالابيضية على الجسم قيام
وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم في مرتبة وجوده وان لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به في
مرتبة وجوده وان لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به في مرتبة وجود البياض لان وجود شيء لشيء متأخر عن
وجوده الموصوف ومتوقف عليه بخلاف الحكم على المهية بالموجودية اذ لا قيام للوجود بالمهية ولا وجود ايضا للمهية
قبل الوجود ولا ايضا تنتزع الموجودية من نفس المهية فلا وجه لاتصافها بالموجودية الانتزاعية فضلا عن الوجود
الحقيقي بل المهية ينتزع من الوجود لا الوجود من المهية فالحكم بان هذا النحو من الوجود انسان اولى من الحكم بان

به الانسان موجودة لان الاتصاف بالشئ اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف فى الوجود او يكون
وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة وكلا القسمين يستدعى وجود الموصوف فى ظرف الاتصاف
ضرورة ان الشئ ما لم يكن موجودا فى الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف اليه او انتزاع حكم من الاحكام من نحو وجوده الخاص
فى الخارج كما بيّنه بعض اجلة المتاخرين والموجود قد دريت انه الوجود لا المهية فقد تحققت ان العلة كيف يكون
علة بالذات اى بالحقيقة وكيف يكون علة بالعرض اى بالمجاز اذ لا نزاع لاحد فى ان للعلة جعلا وتاثيرا فى الممكن فالمجعول
اما الوجود او المهية او انضياف المهية الى الوجود واتصاف احدهما بالاخر ولما تبين بطلان القسمين الاخيرين فلم
يبق الا كون الوجود متعلق الجعل والافاضة دون غيره فقد وضح ان ليس فى الخارج الا الاشخاص الوجودية وقد بينا فى
مبحث الماهية ان الوجودات الخاصة الامكانية هى بعينها مبادى الفصول الذاتية للحقايق فالعقل يعتبر وينتزع
من الاشخاص الوجودية الجنس والفصل والنوع والذاتى والعرضى ويحكم بها عليها من جهة ذاتها او عارضها الذى
هو ايضا نحو من الوجود فلهذه المعانى الجزئية او الكلية الذاتية او العرضية صور متمايزة عند العقل تحصلها
من الشخص بحسب استعدادات يعرض للعقل واعتبارات يعقلها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة فى التباين والاشتراك
فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة
يشاركها فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما يستقيم فى النوع البسيط كالسواد لظهور ان ليس
فى الخارج لونية وشئ اخر به امتاز السواد عن ساير الالوان ولهذا لا يصح ان يتعلق جعل بلونية وجعل بسوادية بل جعل وجود
واحد واما فى غيره فالذاتيات المتمايزة فى العقل متمايزة بحسب الوجود فى الخارج وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان
فانه يشاركه النبات فى كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل وجود الجسم غير جعل وجود النفس حتى اذا
زالت عنه النفس بقى وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذى مات وجسميته باقية الوجود قلنا قد سبق ان المأخوذ
على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا وليس الكلام فى تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجى مع قطع
النظر عن الوجود الذهنى والاعتبار العقلى وانما الكلام فى الثانى لانه اجزاء المحمول المسمى بالذاتى ومحصل الكلام
ان جميع الموجودات عند اهل الحقيقة والحكمة الالهية المتعالية عقلا كان او نفسا او صورة نوعية من مراتب اضواء
النور الحقيقى وتجليات الوجود القيومى الالهى وحيث سطع نور الحق اظلم وانهدم ما ذهب اليه اوهام المحجوبين
من ان للماهيات الممكنة فى ذاتها وجودا بل انما يظهر احكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التى هى اضواء و
ظلال للوجود الحقيقى والنور الاحدى وبرهان هذا الاصل من جملة ما اتانيه ربى من الحكمة بحسب العناية الازلية
وجعله قسطى من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به اكمال الفلسفة وتتميم الحكمة وحيث ان هذا الاصل دقيق غامض
صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه
اقدام كثير من المحصلين فضلا عن الاتباع والمقلدين لهم والسايرين معهم فكما وفقنى الله تعالى بفضله ورحمته للاطلاع
على الهلاك السرمدى والبطلان الازلى للمهيات الامكانية والاعيان الجوازية فكذلك هدانى ربى بالبرهان الى صراط
مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرا فى حقيقة واحدة شخصية لا شريك له فى الموجودية الحقيقية ولا ثانى له فى
العين وليس فى دار الوجود غيره ديار وكلما يترااى فى عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات
ذاته وتجليات صفاته التى هى فى الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله او غيره

اى المسمى

اى المسمى بالعالم هو بالنسبة اليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود الى العالم لمحل ظهور
هذا الظل الالهى اى المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه
الذات ولكن بنور ذاته وقع الادراك لان اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة وان اتصفت بالثبوت لغيرها
لا بالذات اذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم الا قدر ما يعلم من الظل ويجهل من الحق على قدر ما يجهل
من الشخص الذى عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل له يعلم ومن حيث ما يجهل ما فى ذات ذلك الظل من صورة شخص من
امتد عنه يجهل من الحق الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا اى يكون بحيث لا ينشاء منه فيض وجود
وظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلا وهو ذاته باعتبار كونه نور النفسه فى نفسه ويشهد به العقل والحس
للظلال الممدودة الوجودية فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا وانما قبضه اليه
لانه ظله فمنه ظهر واليه يرجع الامر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق فى اعيان الممكنات فمن حيث هوية الحق هو
وجوده ومن حيث اختلاف المعانى والاحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكرى والقوة الحسية فهو
اعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعانى اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم
العالم وما سوى الحق واذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقى فهذا حكاية ما ذهبت اليه العرفاء
الالهيون والاولياء المحققون وسياتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالى الشريف ان شاء الله تعالى نقل
كلام لتقريب مرام قال بعض اهل الكشف واليقين اعلم ان الامور الكلية والمهيات الامكانية وان لم يكن لها وجود
فى عينها فهى معقولة معلومة بلا شك فى الذهن فهى باطنة لا تزال عن الوجود العينى ولها الحكم والاثر فى كل ما له
وجود عينى بل هو عينها لا غيرها اعنى اعيان الموجودات العينية ولم تزل عن كونها معقولة فى نفسها فهى الظاهرة من
حيث اعيان الموجودات العينية ولم تزل عن كونها معقولة فى نفسها فهى الظاهرة من حيث اعيان الموجودات كما هى الباطنة
من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود عينى لهذه الامور الكلية التى لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها
فى العين وجودا يزول به ان يكون معقولة سواء كان ذلك الوجودى العينى موقتا او غير موقت اذ نسبة الموقت
وغير الموقت الى هذا الامر الكلى المعقول نسبة واحدة غير ان هذا الامر الكلى يرجع اليه حكم من الموجودات العينية
بحسب ما يطلبه حقايق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم الى العالم والحيوة الى الحى فالحيوة حقيقة معقولة
والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحيوة كما ان الحيوة متميزة عنه ثم نقول فى الحق تعالى ان له علما وحيوة فهو الحى
العالم ونقول فى الملك ان له حيوة وعلما فهو الحى العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحيوة واحدة ونسبتها الى
العالم والحى نسبة واحدة ونقول فى علم الحق انه قديم وفى علم الانسان انه محدث فانظر ما احدثته الاضافة من الحكم فى
هذه الحقيقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام به ان
يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بانه حادث فى حق الحادث قديم فى حق القديم فصار كل واحد محكوما به
ومحكوما عليه ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين موجودة الحكم كما هى محكوم عليها
اذا نسبت الى الموجود العينى فيقبل الحكم فى الاعيان الموجودة ولا يقبل التفصيل ولا التجزى فان ذلك محال عليها
فانها بذاتها فى كل موصوف بها كالانسانية فى كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم يتفصل ولم يتعدد بتعدد
الاشخاص ولا برحت معقولة واذا كان الارتباط بين من له وجود عينى وبين من ليس له وجود عينى قد ثبت

وهي نسب عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض وتربطه بعلة لانه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود
الهيئة العيني هناك وما ثمة جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فهما الجامع اقوى واحق هذا كلامه قدس
الله روحه العزيز وفيه تاييد شديد لما نحن بصدد اقامة البرهان عليه انشاء الله اذ قد علم منه تصريحا
وتلويحا ان الجهة المهيات الكلية التي هي غير الوجودات العينية لاحظ لها من الوجود العيني وانما حظها
من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينية واتحادها معها فكان ذات
الواجب تعالى الذي هو الوجود القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم النطق والحيوة وقوة الاحساس والتحريك
والقدرة على المشي والكتابة وغيرها الا ان وجود الواجب في غاية الكمال والتمام وهو فوق التمام حيث يفضل
عنه بحسب رشح الخير الدائم وجودات ساير الاشياء فلا يحتاج في انتزاع صفاته واسمائه الى وجود غير وجود ذاته
حتى يصدق تلك النعوت الكمالية والصفات الجلالية التي هي عنوانات لذاته وتمامه بحسب صرف وجوده بحت
ذاته عليه تعالى ويحكم به على وجوده الاقدس بخلاف ساير الوجودات التي هي ايضا من اشعة كبريائه وظلال نوره
وبهائه فان الاحكام المتعلقة بها من الامور الكلية المسماة بالذاتيات ان كانت منتزعة من نفس وجود
شيء وبالعرضيات ان كانت منتزعة من امر لاحق به متاخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الاحكام عنها ولا الحكم بها
عليها الا حين صدورها عن جاعلها الحق وفيضانها عن قيومها المطلق لا بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته
وتجلياته تعالى واستفيد ايضا من كلامه ان تشخص الاشياء وتعينها كوجوديتها انما هو بوجوداتها العينية
كما حققناه سابقا والحق ما ذهب اليه المعلم الثاني ومما يفهم ايضا من كلامه وبسط القول فيه في موضع آخر
ان كلا من العين الثابتة والوجود العيني متعاكس الحكم الى الآخر يعني ان المهية يتصف ببعض صفات الوجود
والوجود يتصف بالمهية وبعض نعوتها وهذا سر يستفاد منه كثير من الاسرار ومنها سر القدر الذي هو محل حيرة
العقلاء وسر صدور بعض الشرور الواقعة في هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع ان الوجود كله خير ومن فوايد
كلامه ان جهة الربط بين الاشياء هي معنى الوجود لا المهية فالعلية والمعلولية بين كل شيئين ليستا بحسب مهيتهما
بل لعلاقة الوجود كما ان جهة الاتحاد بين الشيئين ايضا في الحقيقة انما هي الوجود المنسوب اليهما لا غير فان غلبة
احكام الوحدة من غلبة احكام الوجود والى ذلك وقعت الاشارة في كلام الشيخ في تفسيره لسورة المعوذتين حيث
قال فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدا الاول الواجب الوجود وذلك من لوازم خيريته المطلقة في هويته
بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر اصلا الا ما صار مخفيا تحت سطوع النور
الاول وهو الكدورة اللازمة لمهيته المنشاة من هويته انتهى فانه نص على ان وجود العقل بسطوع نور الانوار
جل ذكره فان وجودات الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله وجلاله وسطوعات شمس مجده وكماله والكدورة اللازمة
للمهيات اشارة الى امكانها فان معنى الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر
عنه في القرآن المجيد بصبغة الله ومن احسن من الله صبغة ولا شك في ان لا ظلمة اظلم من السلب واشار في قوله المهية
المنشاة من هويته الى ان الصادر عن المبدا الاول والموجود بابداعه انما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته
لا مهيته الكلية بل المهيات انما ينتزع من انحاء الوجودات وتنشا منها لا تاصل لها في الثبوت بل ينتزعها العقل
من الوجود ثم يصفها به ويحملها عليها ولهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج وتاخره عنها في الذهن كما مر

طبيعة

حقيقة فصل في الكشف عن ما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية اعلم ايها السالك
باقدام النظر والساعي الى طاعة الله سبحانه والانخراط في سلك المهيمين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار
عظمته وبهائه انه كما ان الموجود والجاعل لشيء بالحقيقة ما هو بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضا بان يكون ما بحسبه
بجوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسبه بجوهر فاعليتها فيكون فاعلا بحتا لا انه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بانه
فاعل فكذلك المعلول له هو ما هو بذاته اثرا ومفاضا لا شيء آخر غير المسمى معلولا يكون هو بالذات اثرا حتى يكون
هناك امران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره احدهما شيء والآخر اثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات الا احدهما
فقط دون الثاني الاجنبي من التجوهر دفعا للدور والتسلسل فالمعلول بالذات امر بسيط كالعلة بالذات وذلك
عند تجريدها لا لتفات اليها فقط فانا اذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتاثيرها اي كونها بما هي هي علة
ومؤثرة وجردنا المعلول عن ساير ما لا يدخل في قوام معلوليتها ظهر لنا ان كل علة علة بذاتها وحقيقتها
وكل معلول معلول بذاته وحقيقته فاذا كان هذا هكذا يتبين ويتحقق ان هذا المسمى بالمعلول ليس لحقيقته
هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة اياه حتى يكون للعقل ان يشير الى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية
موجدها فيكون هناك هويتان مستقلتان في التعقل احدهما مفيضا والاخرى مفاضا اذ لو كان لزم ان يكون
للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولا لكونه متعقلا من غير تعقل علته واضافته اليها والمعلول بما هو معلول لا يعقل الا
مضافا الى العلة فانفسخ ما اصلناه من الضابط في كون الشيء علة ومعلولا هف فاذن المعلول بالذات لا حقيقة
له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا ولاحقا ولا معنى له غير كونه اثرا وتابعا من دون ذات يكون معروضة لهذه المعاني
كما ان العلة المفيضة على الاطلاق انما كونها اصلا ومبدا ومصمودا اليه وملحوقا به ومتبوعا هو عين ذاته فاذا
ثبت تناهي سلسلة الموجودات من العلل والمعلولات الى ذات بسيط الحقيقة النورية الوجوبية مقدسا
عن شوب كثرة ونقصان وامكان وقصور وخفاء بريء الذات عن تعلق بامر زايد حال او محل خارج او داخل
وثبت انه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور السموات والارض وبوجوده منشا العالم الخلق
والامر تبين وتحقق ان لجميع الموجودات اصل واحد وسنخ فارد هو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره
اسماؤه ونعوته وهو الاصل وما سواه اطواره وشئونه وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته ولا يتوهمن
احد من هذه العبارات ان نسبة الممكنات الى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول هيهات ان الحالية
والمحلية مما يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والمحل وههنا اي عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل
الانساني المتنور بنور الهداية والتوفيق ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد الاحد الحق واضمحلت الكثرات الوهمية
وارتفعت اغاليط الاوهام والآن حصحص الحق وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات ويقذف به على الباطل
فيدمغه فاذا هو زاهق وللثنويين الويل مما يصفون اذ قد انكشف ان كل ما يقع اسم الوجود عليه بنحو من الانحاء
فليس الا شانا من شئون القيوم ونعتا من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وضعناه اولا ان في
الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الامر بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة منهما امرا حقيقيا
والمعلول جهة من جهاته ورجعت العلية المسماة بالعلة وتاثيره للمعلول الى تطوره بطور وتحيثه بحيثية لا
انفصال شيء مباين عنه فاتقن هذا المقام الذي زلت فيه اقدام اولي العقول والافهام واصرف نقد العمر في

تحصيل لعلك تجد رايحة من بضاعتك ان كنت مستحقا لذلك واهلا لعقده وفكه ولمتأمل ان يقول يلزم على ما قررت
ان يكون حقيقة الواجب داخلة في جنس المضاف وكذا حقيقة كل معلول لانك ادعيت ان ما هو العلة بالذات حقيقتها
انها علة وكذا ما هو المع بالذات حقيقته انه مع والا لم يكن شيء منهما علة بالذات ولا معلولا بالذات واذ كانت
العلية عين ذات العلة والعلية من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقلها عن تعقل ما يضايفه اعني المعلولية
وسيجيء ان المضاف جنس من الاجناس العالية والجنس لا يتقوم الا بفصل فيفصل يحصل نوعا فيلزم ان الواجب
الوجود مركبا من جنس وفصل وقد ظهرت استحالته فنقول في الفك عنه ان المضاف وغيره من امهات الا
هي من اقسام المهيات التي هي زايدة على الوجود ولهذا اخذت في تعريفات تلك الاجناس بانه قيل ان مقولة
الجوهر مثلا مهية حكمها كذا ومقولة الكيف مهية حكمها كذا وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيره وبالجملة
كل مفهوم عقلي لا يتحد يمكن تصوره الا مع تصور مفهوم آخر هو من جنس المضاف والواجب تعالى ليس
مفهوما يمكن وجوده في الذهن وانما هو محض الوجود العيني وصرف النور والتحصل الخارجي لا يمكن للعقل
ملاحظته الا بحسب ما يقع عليه من لمعة فيضه ويحكم بضرب من الدهشة عقيب المجاهدات البرهانية ان
الذات الاحدية يكون مبانيها وسببيتها بنفس ذاته المقدسة وجودها القيومي السطوعي لا بحيثية سوى
محض نحو هويته ليلزم الانثلام في وحدته الذاتية والتركيب في اصل حقيقته الوجوبية من غير ان يسع
للعقل ان يحصل في ذهنه صورة مساوية له في المهية كيف وانه وجود لا مهية له غير الانية الواسعة كنور
نورها السموات والارض فالحاكم بوحدته وقيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان
الواردة من عنده والنور القاذف في العقل من تاييده وانما العقل له الطاعة والتسليم والايمان والانقياد
بل هو البرهان على وحدانيته والشاهد على فردانيته واذا علمت ان كون هوية شخصية مما يكون بحسب
وجوده الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجي اضافة الى شيء لا يوجب كونها واقعة تحت ماهية المضاف
انفتح الاشكالات الواردة في نظاير هذا المقام ككون الباري بذاته عالما وقادرا ومريدا وسميعا وبصيرا
وكون الهيولى بذاته مستعدا للاشياء الصورية وكون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع وكون النفس الحيوانية
بذاتها مدبرة متصرفة في البدن مع ان شيئا منها ليست واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي وان عرض لها مفهوم
المضاف وصارت من المضاف المشهوري وذلك مما لا فساد فيه اذ الاضافة عارضة لكل موجود سيما الوجود
الذي لكل شيء وكذا اندفع الاشكال الوارد في اضافة التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان حيث ان المتضايفان
ينبغي ان يكونا معا في الوجود والمعية تنافي التقدم الذي يقابله وذلك لان عدم استقرار الاجزاء الزمانية
وتقدم بعضها على بعض بالذات انما يكون بحسب نحو وجودها الخارجي والاضافة انما يعرض لمهية الجزئين
من الزمان بحسب وجودها في تصور العقل والزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا يأبى عن الاستقرار و
الاجتماع اذ للعقل ان يتصور المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان ويحكم عليها عند الالتفات اليهما
بالتقدم والتأخر وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والنشأة العلمية مجتمعان في الحصول فان لاختلاف النشآت
وتبدل انحاء الوجودات احكاما عجيبة وآثارا غريبة فلا بعد في ان يكون مهية واحدة كالحركة والزمان
فنحو من الوجود تدريجية الحصول حدوثا وبقاء كالخارج وفي نحو آخر تدريجية الحدوث دفعية البقاء

في الخيال وفي طور آخر دفعية الحدوث والبقاء جميعا كما في عالم العقل ولنا مسلك آخر في دفع هذا الاشكال في اجزاء
الزمان سيجيء في موضعه ان شاء الله العليم تنبيه اياك ان تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول اذا كانت وجودات
الممكنات كلها تعلقية غير مستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف الباري جل ذكره بسمات الحادثات وقبوله للتغيرات
وبالجملة كونه محلا للممكنات بل الحادثات فتثبت وتذكر ما اوضحناه من قبل وهو ان وجود الاعراض والصور الحالة
في الموضوعات والمواد هو من اقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الذي هو الموصوف فلا بد
ان يكون لها اذا اخذت على هذا الوجه وجود في نفسها مغاير لوجود ما يحل هي فيها وعينها نقول ليس لما سوى الواحد
الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها ليست الا تطورات الحق باطواره وتشؤناته بشؤوناته الذاتية وايضا
كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض او الصورة فلا بد ان يكون له مدخلية في كمال الموصوف اما بحسب
قوام وجوده وتمام نوعيته وهو الكمال الاول للشيء والصورة المنوعة له او بحسب فضيلة ذاته وكمال تشخصه وهو
الكمال الثاني والعرض اللاحق الذي به يحصل الزيادة والفضل على فريضة اصل التقوم واقل التمام فكل ما يتصف
بصفة فانما يتصف بها لتطرق نقصان وخلل وقصور قبل هذه الصفة اما بحسب الفطرة الاولى واصل فريضة
التجوهر واما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده والموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذين القصورين
معرى عن جميع شوائب النقص لانه بحسب ذاته تام وفوق التمام وبحسب صفاته الذاتية فاضل وفوق الفضيلة لانه
غير متناهي القوة والشدة لا يمكن فرض كمال له الذي بحسب اصل ذاته ولا يتصور فضيلة وراء فضيلته التي في
في مرتبة قوامه الاولى بما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تمامه وكماله في ذاته المجيدة وصفاته
المقدسة فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمامه صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجده وعلوه الغير المتناهي صفة
وفضيلة لحقيقة صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فثبت ان علوه وعظمته بذاته لا بغيره وكل حلية او صورة انما
يكمل به شيء وينفعل منه محل قابل ولا بد له من مكمل غير ذاته ولا يتصور مثل هذه المعاني في الواجب بالذات
اذ لا مكمل له ولا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الاشياء وله السلطنة العظمى والقهر الاتم وهو الذي يسلط عليه
بالاضافة والتكميل ويخرج ذاته بما يخرج به عن القوة والتعطيل فيكون اله العالم ذا قوة هيولانية قابلة للتغير
والتبديل وايضا لو كان له كمال يمكن اللحوق به فتعري ذاته من ذلك الكمال المفروض وتخليه عنه مع امكانه له
اما لاجل وجود عايق او لعدم مقتض اذ كل عدم ثابت لامر ممكن فهو لاحد هذين الامرين وشيء منهما لا يتصور
في حقه اما وجود العايق فلان العايق للشيء عن كماله يجب ان يكون مضادا له معاندا في موضعه والواجب لا ضد ولا موضوع
له واما وجود المقتضي له فالمقتضي اما ذاته واما غيره فالاول يوجب دوام كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها
والثاني اما ممكن الوجود او واجبه او ممتنعه والكل مستحيل اما الاول فلان كل ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب
والنقصان اذا كان في مرتبة الذات كما هو المفروض كان الكمال الذي يتصور بازائه في تلك المرتبة وما هو
السبب له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب ان يكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب وهو بين الفساد واما
الثاني فلاستحالة التعدد في الواجب بالذات واما الثالث فلان الممتنع بالذات لا يمكن ان يستند اليه الممكن
بالذات باعتبار جانب الوجود فان معطي الكمال لا يقصر عنه بل يزيد عليه في الجهة التي يحصل منه في غيره والممتنع
لا اصل حظ له من اصل الوجود والثبوت فضلا عن كماله وقد علمت ان لا خير عنه الا بحسب مفهوم اللفظ لا غير وهاهنا

يندفع ما اورده بعض اجلة الفضلاء في شرحه للهياكل على البرهان الذي اقامه صاحب حكمة الاشراق على قاعدة
الامكان المستفاد اصله من معلم الفلاسفة ارسطوطاليس كما يظهر بالمراجعة الى كلام المبرهن وما يلزم المورد عليه
اذ مبناه ان الشيء الممكن الوجود ربما لم يوجد لامتناع علته امتناعا ذاتيا فلا يلزم ان يكون ما هو الاشرف من الممكنات
الابداعية على تجويز امكان وجوده واقعا في الخارج اذ ربما لم يقع مع كونه ممكنا لامتناع جهة في الواجب بالذات
اشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن الاشرف هذا فاذا ابتنى الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال وعلو
المرام عما يطيق الصعود اليه طائر العقول باجنحة الافكار والافهام علمنا ان نسبة الممكنات الى الواحد الحق ليست نسبة
الصفات للموصوفات ولا نسبة حلول الاعراض للموضوعات فما ورد في السنة ارباب الذوق والشهود وقرع سمعك من
كلمات اصحاب العرفان والكشف ان العالم اوصاف لجماله ونعوت لجلاله لم يكن المراد ما ذكرنا بلفظ التطور ونظايره
لعوز العبارة عن اداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال والانثلام او رفع مرادك لا يتفطنوا بلزوم
جهة النقص في الاتصاف بصفة حالة في ذاته او نعت يعرض لوجوده ويجعله حالا غير ما هو عليه في حقيقة ذاته
المتاصلة كيف وهم ينفون الاثنينية في حقيقة الوجود ويقولون ليس في دار الوجود الا الواحد القهار والحلول
ممايناد بالاثنينية فكل ما قيل في تقريب هذه النسبة التي للذات الاحدية بالقياس الى المراتب الامكانية
هو من باب التمثيلات المقربة من وجه للاوهام وما شبه التمثيلات في التقريب التمثيل بالواحد ونسبته الى
مراتب الكثرة كما مر الاشعار به في فصل الوحدة والكثرة فان الواحد اوجد بتكراره العدد اذ لو لم يتكثر الواحد
لم يكن حصول العدد وليس في العدد الا حقيقة الواحد لا بشرط شيء لست اقول بشرط لا شيء وبينهما من
الفرق كما بين الماخوذ لا بشرط اي طبيعة الوجود الذي عمومه باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار كليته في
وجوده الذهني كما علمت من قبل وبين الوجود الماخوذ بشرط لا شيء وهو المرتبة الاحدية عند العرفاء وتمام
حقيقة الواجب عند الفلاسفة والاول هو حقيقة الحق عند العرفاء لاطلاقه المعري عن التقييد ولو بالتنزيه
عن المهيات الموجب لنوع من الشرط فافهم ثم يفصل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلثة والاربعة وغير
ذالك الى لا نهاية وليست هذه المراتب اوصافا زايدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس الى الجنس فينقسم
معناه اليها ويتقوم وجوده بها فان كل مرتبة من مراتب العدد نوع ان خالفت الاخرى في النوعية لكن كل منها
نوع بسيط على ما هو التحقيق ولهذا قيل في العدد ان صورته عين مادته وفصله عين جنسه اذ التعين والامتياز
في انواعه بعين حقيقته ما به الاشتراك والاتفاق فيها بحقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلي او عرضي صنفي
او شخصي لها في ذاتها شئونات متنوعة واطوار متفاوتة ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكالية معان ذاتية
واوصاف عقلية ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معان
ذاتية واوصافا عقلية هي المسماة بالمهيات عند قوم وبالاعيان الثابتة عند قوم وهي التي قد مر مرارا انها
ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات الا بنوع من الاعتبار الذهني فايجاد الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد
الحق الخلق بظهوره في ايات الكون ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية
والفردية والعادية والصمم والمنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالمهيات كما نصانعها على هذا النحو
من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع وتفصيل

العدد

العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الاعيان احكام الاسماء الالهية والصفات الربانية والارتباط بين الواحد
والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وغير ذالك مثال
للنسب اللازمة التي هي الصفات للحق والغرض ان القول بالصفة والموصوف في لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف
الذي غفل عنه اكثر الفضلاء اشارة الى بعض مصطلحات اهل الله في المراتب الكلية حقيقة الوجود اذا اخذت بشرط
ان لا يكون معها شيء فهي المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الاحدية المستهلكة جميع الاسماء والصفات وتسمى
ايضا جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء ايضا واذا اخذت بشرط شيء فاما ان يوخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة
لها كليها وجزئيها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة
باعتبار الايصال المظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقائق الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج يسمى مرتبة
الربوبية واذا اخذت لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات اشارة الى
حال الوجوب والامكان اعلم ان هذا الانقسام انما هو من حيث الامتياز بين الوجود والماهية والتغاير بين جهة
الربوبية والعبودية واما من حيث سنخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف
به بالامكان بحسب الذات اذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات وقد احاط الامكان الذاتي من امتياز تعين
من تعينات الوجود عن نفس حقيقته وبالجملة منشاء عروض الامكان هو نحو من انحاء الملاحظة العقلية باعتبار جهة
من الملاحظة التفصيلية كما قد سبق بيانه اشارة الى حال الجوهر والعرض في هذه الطريقة اعلم انك اذا امعنت النظر
في حقائق الاشياء وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض وبعضها تابعة والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي
الاعراض ويجمعهما الوجود اذ هو المتجلي بصورة كل منهما والجواهر كلها متحدة في عين الجوهر ومفهومه وفي حقيقته وروحه
التي هي مثال عقلي هو مبدأ العقليات التي هي امثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من راي افلاطن في المثل
النورية وكل عقل انما يقع منه ظل في هذا العالم الهيولاني كما تقرر وكلما هو ابعد من هذا العالم لكونه في اعلى مراتب
قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم اخفى جوهرا وانقص ذاتا من غيره فظل العقل الذي هو رب الجوهر المادي بما هو
جوهر مادي انما هو نفس المادة الماخوذ منها المعنى الجنسي الذي يكون في الذهن جنس الجواهر وكل واحدة من هذه المراتب
الثلث في الجوهرية اي الذهني والعقلي والمادي هي مظهر الذات الالهية من حيث قيوميتها كما ان الاعراض بحسب اتباعها
في العوالم هي مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة الا ترى كما ان الذات الالهية لا يزال محتجبة بالذات فكذالك
جنس الجوهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول وغيرها وكما ان الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الاسماء
كلية كانت او جزئية كذالك الجوهر مع انضمام معنى من المعاني الكلية في الذهن او مبدا من مباديها الخارجية من
الصور المنوعة في الخارج اليه يصير جوهرا خاصا يكون على راي مظهرا لاسم خاص من الاسماء الكلية بل عينه بوجه
عندهم وبانضمام معنى من المعاني الجزئية بحسب زمان او مكان ما يصير جوهرا جزئيا كالشخص وكما انه من اجتماع
الاسماء الكلية على نحو الجمعية والوحدانية يتولد اسماء اخر مركبة المعاني مع جمعيته ارتباطا فوحدة طبيعية فكذالك
من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية يتولد جواهر اخر مركبة منها تركيبا طبيعيا له صورة طبيعية
وكما ان الاسماء بعضها محيط بالبعض وكما ان الامهات من الاسماء منحصرة كذالك اجناس الجواهر وانواعها
منحصرة وكما ان الفروع من الاسماء الاضافية غير متناهية كذالك الاشخاص المادية ايضا غير متناهية وتسمى هذه

الحقيقة الجوهرية الامكانية فى اصطلاح اهل الله بالنفس الرحمانية والمادة الكلية وما تعين منها وصار موجودا من
الموجودات بالكلمات الالهية ولما كانت تجليات الالهية وشؤوناتها المظهرة للصفات المتكثرة بحكم كل يوم هو فى
شان صارت الاعراض متكثرة غير متناهية وان كانت الامهات منها متناهية وهذا التحقيق ينبهك على ان الصفات
من حيث مفهوماتها وتعيناتها فى عالم الاسماء اى باعتبار مرتبة التفصيل الذهنى وملاحظة التحليل العقلى حقايق
متميزة بعضها عن بعض وان كانت بسيطة الذات وحدانية الوجود وللجميع ايضا اشتراك فى مطلق كونها اسماء وعين
المسمى بحسب المفهوم كان مظاهرها حقايق متمايزة بعضها عن بعض مع كونها فى الموجودية تابعة لوجود الجوهر و
فى معنى العرضية الزايدة وجوداتها على وجود الجوهر لان كل ما فى الوجود دليل واية على ما فى الغيب تثبيت واحكام
اياك وان تظن بفطانتك البترا ان مقاصد هؤلاء القوم من اكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن
البرهان من قبيل المجازفات التخمينية او التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين
الصحيحة البرهانية والمقدمات الحقة الحكمية ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف احاطتهم بتلك
القوانين والا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين فى افادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة فى الاشياء التى
يكون لها سبب اذ السبب برهان على ذى السبب وقد تقرر عندهم ان العلم اليقينى بذوات الاسباب لا يحصل الا
من جهة العلم باسبابها فاذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة وما وقع فى كلام
بعض منهم ان تكذبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة معناه ان تكذبهم بما سميت برهانا والا فالبرهان الحقيقى
لا يخالف الشهود الكشفى وهذه المباحث السابقة وان كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية لكنها فى الحقيقة
روحها الظاهرة من انوار النبوة ومشكوة الولاية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها ولذلك لا نتحاشى عن اظهارها
وان كان المتفلسفون ومقلدوهم يابون عن امثالها وان عاودت الاطلاع على حقية ما ذكرنا وتشوقت الى ان يتبين
لك مطابقة دعاويهم مع مقتضى البراهين فاسمع لبيان التوافق فى نبذ مما يتوهم انها تخالف مقتضى البرهان لتقيس
عليه غيره ولا تسئ ظنك بارباب الحقايق واعلم ان الاسم عندهم عبارة عن الذات الالهية مع اعتبار صفة من الصفات
او تجل من التجليات والاسماء الملفوظة اسماء الاسماء وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته لا ينافى كونها غيرها
بوجه عند العرفاء عند التحقيق فان معنى عينية الصفات عند محققى الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى فى مرتبة
ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى او اعتبار كيفية او حالة غيرها مصداق لحمل مفهومات تلك الصفات لان يكون
فى اتصافه بشئ منها مفتقرا الى عروض هيئة وجودية كما فى حمل الابيض على الجسم ولا الى معنى سلبى كحمل الاعمى على الانسان
او معنى نسبى كحمل الفوقية على السماء او اعتبار تحقق الذات لصدورها عن الجاعل كما فى حمل الذاتيات على الموضوع
او تعلق بالجاعل كما فى حمل الوجود على مهيات الممكنات وهؤلاء العرفاء ايضا قايلون بعينية صفاته تعالى لذاته بهذا
المعنى لكن لا ريب لاحد ان مفهومات الصفات ومعانيها الكلية الانتزاعية الموجودة فى العقل مخالفة بحسب
المفهوم والمعنى لا اقول بحسب الهوية والوجود وهذا مما لا يقبل النزاع لاحد فيه ومن ههنا يعلم ان كون الاسم
عين المسمى او غيره يرجع الى هذين الاعتبارين اى اعتبار الهوية والوجود واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب
عليك انه لا يلزم من كون الاسماء الالهية بحسب المعنى غير ذاته المقدسة امكان تلك الاسماء او تحقق
الجهة الامكانية فيه او التركيب فى ذاته من جهتى القبول والفعل تعالى ذاته عن علوق شئ من هذه المعانى

علوا

علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا ان الجعل والافاضة انما يجريان بالذات وبالاصالة فى نحو من انحاء الوجودات لا
فى المفهومات الكلية كالاسماء والاعيان وكذا اللامجعولية واللامفاضية انما يتحققان فى حقيقة الوجود لا فى
المعانى الكلية فهى كما انها فى المجعولية تابعة للوجود اى بالعرض فكذا فى اللامجعولية فاسماء الله تعالى غير مجعولة ولا لا مجعولة
فلا يلزم من تعددها على هذا النحو العقلى لا الامكان ولا التعدد فى الوجود ولا فى الوجوب ولا التركيب ولا الانفعال
فى الذات ولا الكثرة فى جهات التاثير ليبطل قاعدتهم فى خصوص سلسلة الموجودات من العقول اذ سبب تعدد
الايجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير واذ ليس فليس وان تعددت معانى الصفات التى مصداقها ذات احدية بسيطة
صرفة بحسب نفس الامر فقد تحقق بنور البرهان والعيان ان الذات الالهية مشتركة بين الاسماء الحسنى كلها والتكثر
فيها حسب تكثر الصفات وذلك التكثر باعتبار مراتبها الغيبية التى هى مفاتيح الغيب وهى معان معقولة فى غيب الوجود
الحق تعالى لانها مع كثرتها العقلية مندمجة فيها على نحو بسيط غاية البساطة لان الذات الاحدية والهوية الوجودية السارية
على جميع الهويات الوجودية مع بساطتها تتصف عند العقل لصفاتها المتكثرة الكمالية والنسبية يتعين بها شئونه
وتجلياته وقد مر انها ليست بموجودات عينية ولا تدخل فى الوجود الاحدى اصلا فهى ثابتة فى العقل معدومة
فى العين ولها الاحكام والاثار بوجه عرضى لانا قد ذكرنا ان الاثر فى الحقيقة لا يكون الا للوجود ولكن كثرتها العقلية ادى
الى كثرة اثار الوجود فى الخارج كثرة ترجع الى وحدة حقيقية فى الكل والتكثر بوجه يرجع الى التكثر فى العلم الذاتى
لان علمه لذاته اوجب العلم بكمالات ذاته فى مرتبة احديته ثم الجود الالهى والفيض الاقدس اقتضى ظهور الذات بكل
منها على انفرادها متعينا فى حضرته العلمية ثم العينية على طبقاتها من العوالم فحصل التكثر بهذا الوجه **فصل** فى
اثبات التكثر فى الحقايق الامكانية ان اكثر الناظرين فى كلام العرفاء الالهيين حيث لم يصلوا الى مقامهم ولم يحيطوا
بكنه مرامهم ظنوا انه يلزم من كلامهم فى اثبات التوحيد الخاصى فى حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود
وحدة شخصية ان هويات الممكنات امور اعتبارية محضة وحقايقها اوهام وخيالات لا تحصل لها الا بحسب
الاعتبار حتى ان هؤلاء الناظرين فى كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية
والاشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الاول وسائر الملائكة المقربين وذوات الانبياء والاولياء والاجرام
العظيمة المتعددة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدرا واثارها المتفننة وبالجملة النظام المشاهد فى
هذا العالم المحسوس والعوالم التى فوق هذا العالم مع تخالف اشخاص كل منها نوعا وتشخصا وهوية وعددا و
التضاد الواقع بين كثير من الحقايق ايضا ثم ان لكل منها اثارا مخصوصة واحكاما خاصة ولا نعنى بالحقيقة الا ما
يكون مبدا اثر خارجى ولا نعنى بالكثرة الا ما يوجب تعدد الاحكام والاثار فكيف يكون الممكن لا شيئا فى الخارج و
لا موجودا فيه وما يترائ من ظواهر كلمات الصوفية ان الممكنات امور اعتبارية او انتزاعية عقلية ليس
معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ فى فقه المعارف ولا اراد ان يتفطن باغراضهم ومقاصدهم بمجرد
مطالعة كتبهم كمن اراد ان يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الاوزان
او اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية فانك ان كنت ممن له اهلية التفطن بالحقايق العرفانية لاجل مناسبة
ذاتية واستحقاق فطرى يمكنك ان تتنبه مما اسلفناه من ان كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون
بها موجودا واجبا بغيره من حيث هو موجود وواجب بغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات

فى الوجود المطلق من غير تفاوت وجهة اخرى بها يتعين هويتها الوجودية وهو اعتبار كونه فى اى درجة من درجات
الوجود قوة وضعفا كمالا ونقصا فان ممكنية الممكن انما ينبعث من نزوله من مرتبة الكمال الواجبى والقوة الغير
المتناهية والارفع الجلال والقهر الاتم والجلال الارفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق
الذى لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية امكانية يحصل للوجود خصايص عقلية وتعينات ذهنية هى
المسماة بالمهيات والاعيان الثابتة فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه فى
مرتبة معينة من القصور فاذا ههنا ملاحظات عقلية لها احكام مختلفة الاول ملاحظة ذات الممكن على
الجمل من غير تحليل الى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع فى حد خاص من حدود الموجودات والثانى
ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود وهذا حقيقة الواجب عند
الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية ومع الهويات الامكانية لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار
ولعدم تطرق الزوال والقصور والتغير والتجدد فى مطلق الوجود بشرط الاطلاق وان اتصف بها مطلقا لا بشرط
الاطلاق واللااطلاق ولكنه عين المرتبة الاحدية وما علم بوحدته مع انبساطه وسرايته فى جميع الموجودات هو
هذا المطلق الماخوذ لا بشرط شى الذى ليس شموله وانبساطه على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا له مراتب متفاوتة
والثالث ملاحظة نفس تعينها المنفك عن طبيعة الوجود وهو جهة تعينها الذى هو اعتبارى محض وما حكم
عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما لا اعتبار عليه لان عند التحليل لم يبق بعد افراز
سنخ الوجود عن الممكن امر متحقق فى الواقع الا بمجرد الانتزاع الذهنى فالحقايق موجودة متعددة فى الخارج
لكن منشا وجودها وملاك تحققها امر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل ومنشا
تعددها تعينات اعتبارية فللمتعدد يصدق عليها انها موجودات حقيقية لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار
تعددها فموجوديتها حقيقية وتعددها اعتبارى ولما كان هذه العبارة فاقرة عن اداء هذا المقصد
لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره يشتبه على الاذهان ويختلط عند العقول ولهذا طعنوا فى كلامهم
هؤلاء الاكابر بانها مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به علم الحكمة وخصوصا من المقالات
الذى يثبت فيه تعدد العقول والنفوس والصور والاجرام وانحاء وجوداتها المتخالفة المهيات و
ما اشد فى السخافة قول من اعتذر من قبلهم ان احكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما ان
احكام الوهم باطلة عند طور العقل ولم يعلموا ان مقتضى البرهان الصحيح مما ليس انكاره فى جبلة العقل
السليم من الامراض والاسقام الباطنية نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول
السليمة لغاية شرفها وعلوها من ادراك العقول لاسيما فى هذه الدار وعدم مهاجرتها الى
عالم الاسرار لا ان شيئا من المطالب الحقة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم
وقد صرح بعض المحققين منهم بان العقل حاكم كيف والامور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل و
مما تصرف خارجى ومع عدم عايق ومانع عرضى لا يكون باطلة قطعا اذ لا باطل ولا معطل فى الموجودات
الطبيعية الصادرة من محض فيض الجود دون الصناعيات والتعمليات الحاصلة من تصرف المتخيلة و
سلطنة الواهمة وجبلة العقل الذى هو كلمة من كلمات الله التى لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات

بحسب

بحسب ظهوراتها الاصلية قال الشيخ الفاضل الغزالى اعلم انه لا يجوز فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته
نعم يجوز ان يظهر فى طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله
العقل وبين ما لا يناله العقل فهو اخس من ان يخاطب فليترك وجهله وقال عين القضاة الهمدانى فى
الزبدة اعلم ان العقل ميزان صحيح واحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو عادل لا يتصور منه جور فقد
ظهر من كلام هذين الشيخين انه لا يجوز المعدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم امثال هؤلاء الاكابر المجردين
من جلباب البشرية بعد رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقتضى الحاكم العادل اى العقل الصحيح باستحالته حتى ان
من له قدم راسخ فى التصوف والعرفان لا ينفى تعدد الممكنات واسناد من النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة
الحقيقية الغير المنافية للوحدة الحقيقية كلام صاحب الاحياء بعد ذكر المراتب الثلثة فى التوحيد حيث قال
والمرتبة الرابعة فى التوحيد ان لا يرى فى الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء فى التوحيد
التصديقين
لانه من حيث لا يرى الا واحدا لا يرى نفسه ايضا بمعنى انه فنى عن نفسه وعن رؤية نفسه فان قلت كيف يتصور ان
لا يشاهد الا واحدا وهو يشاهد السماء والارض وساير الاجسام المحسوسة وهى كثيرة فاعلم ان هذا غاية علوم
المكاشفات وان الموجود الحقيقى واحد وان الكثرة فيه فى حق من يفرق نظره والموحد لا يفرق نظره رؤية السماء
والارض وساير الموجودات بل يرى الكل فى حكم الشى الواحد واسرار علوم المكاشفات لا يسطر فى كتاب نعم
ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن وهو ان الشى قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون بنوع آخر من المشاهدة
والاعتبار واحدا وهذا كما ان الانسان كثير اذا نظر الى روحه وجسده وساير اعضائه وهو باعتبار اخر ومشاهدة
اخرى واحدا اذ نقول انه انسان واحد فهو بالاضافة الى انسانيته واحد وكم من شخص يشاهد انسانا ولا يخطر
بباله كثرة اجزائه واعضائه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما فهو فى حالة الاستغراق والاستهتار مستغرق
واحد ليس فيه تفرق وكانه فى عين الجمع والملتفت الى الكثرة فى تفرقة وكذلك كل ما فى الوجود له اعتبارات
ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبار آخر سواه كثير بعضها اشد
كثرة من بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكنه ينبه فى الجملة على كيفية الكثرة ويستفيد
من هذا الكلام ترك الانكار والجحود بمقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن
بهذا التوحيد نصيب منه وان لم يكن ما آمنت به صفتك كما انك اذا آمنت بالنبوة كان لك نصيب
منه وان لم تكن نبيا وهذه المشاهدة التى لا يظهر فيها الا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم وتارة يطرء
كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز جدا انتهى كلامه وقال فى موضع اخر من كتاب الاحياء
واما من قويت بصيرته ولم يضعف نيته فانه فى حال اعتدال امره لا يرى الا الله ولا يعرف غيره ويعلم
انه ليس فى الوجود الا الله تعالى وافعاله اثر من آثار قدرته فهى تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة وانما الوجود
للواحد الحق الذى به وجود الافعال كلها ومن هذا حاله فلا ينظر فى شى من الافعال الا ويرى فيه الفاعل
ويذهل عن الفعل من حيث انه سماء وارض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث انه صنع فلا يكون نظره مجاوزا
له الى غيره كمن نظر فى شعر انسان او خطه او تصنيفه فراى فيه الشاعر والمصنف وراى آثاره من حيث انها آثاره
لا من حيث انه حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض فلا يكون قد نظر الى غير المصنف وكل العالم تصنيف الله تعالى

من نظر اليها من حيث انها فعل الله واحبها من حيث انها فعل الله لم يكن ناظرا الا فى الله ولا عارفا الا بالله ولا محبا
الا الله بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله فهذا الذى يقال انه فنى فى التوحيد وانه فنى نفسه
واليه الاشارة بقول من قال كنا بنا فغبنا عنا فبقينا بلا نحن فهذه امور معلومة عند ذوى البصاير اشكلت لضعف
الافهام عن دركها وقصور قدر العلماء بها عن ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة مفهمة موصولة للغرض الى الافهام
او باشتغالهم بانفسهم واعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم انتهى كلامه وانما اوردنا كلام هذا الحبر
الهمام الموسوم عند الانام بالامام وحجة الاسلام ليكون تانيسا لقلوب السالكين مسلك اهل الايمان ودفعا لما يتوهمه
بعض منهم ان هذا التوحيد الخاصى مخالف للشرع والعقل اما العقل فلظهور الكثرة فى الممكنات واما الشرع
فلان مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدد مراتب الموجودات وتخالف النشاة واثبات الافعال للعباد ومعنى
التوحيد ان لا موجود الا الله سبحانه وذلك لما علمت مما سبق منا وما نقلنا من كلام هذا النحرير انه مع وحدة
يندرج فيها الكثرات انها وحدة جمعية اذا نظرت الى حقيقة الوجود المطلق بما هو موجود مطلق الذى يقال
له مرتبة الواحدية واذا نظرت الى الموجود الصرف البحت الذى لا يشوبه معنى آخر فى ذاته ولا تعين له فى حقيقته اصلا
فلا بعد انا اضافات بنفسه ورشحات بذاته ينبعث عنها المهيات والاحكام الثابتة المطابقة للواقع الا ان
منشا موجوديتها وتحققها ليس الا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته والتام الغنى عما سواه وستسمع لهذا زيادة
توضيح **فصل** فى كيفية سريان حقيقة الوجود فى الموجودات المتعينة والحقايق الخاصية اعلم ان للاشياء
فى الموجودية ثلث مراتب اوليها الموجود الصرف الذى لا يتعلق وجوده بغيره والوجود الذى لا يتقيد بقيد
هو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الاحدية فهو الذى لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق
به معرفة ولا ادراك اذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوما من المفهومات الموجودة فى العقل او الوهم وكل ما يتعلق
به معرفة وادراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الاشياء وهو على
ما هو عليه فى حد نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق الا من قبل لوازمه واثاره فهو
بحسب ذاته المقدسة ليس محدودا ولا مقيدا بتعين ولا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصصات كالفصول
والمشخصات وانما لواحق ذاته شرايط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص فى ذاته تعالى عنه علوا كبيرا وهذا الاطلاق
امر سلبى يستلزم سلب جميع الاوصاف والاحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيد والتحدد بوصف او اسم
او تعين او غير ذلك حتى عن هذه السلوب باعتبار انها امور اعتبارية عقلية المرتبة الثانية الوجود المتعلق
بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زايد والمنعوت باحكام محصورة محدودة كالعقول والنفوس والافلاك والعناصر
والمركبات من الانسان والدواب والشجر والجماد وساير الموجودات الخاصة المرتبة الثالثة هو الوجود المنبسط
المطلق الذى ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو آخر فان الوجود محض التحصل والفعلية والكلى سواء كان طبيعيا
او عقليا يكون مبهما يحتاج فى تحصل وجوده الى انضمام شىء اليه يحصله ويوجده وليست وحدته عددية اى
مبدا للاعداد فانه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات والواح المهيات لا ينضبط فى وصف خاص ولا ينحصر فى
حد معين من القدم والحدوث والتقدم والتاخر والكمال والنقص والعلية والمعلولية والجوهرية والعرضية
والتجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شىء آخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجودية والتحصلات الخار-

بل الحقايق

بل الحقايق الخارجية ينبعث من مراتب ذاته وانحاء تعيناته وتطوراته وهو اصل العالم وفلك الحيوة وعرش الرحمن
والحق المخلوق به فى عرف الصوفية وحقيقة الحقايق وهو يتعدد فى عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالمهيات
فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا ومع المعقول معقولا ومع المحسوس محسوسا وبهذا الاعتبار يتوهم انه
كلى وليس كذلك والعبارات عن بيان انبساطه على المهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الا على سبيل
التمثيل والتشبيه وبهذا يمتاز عن الوجود الذى لا يدخل تحت التمثيل والاشارة الا من قبل اثاره ولوازمه ولهذا
قيل نسبة هذا الوجود الى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الاولى الى الاجسام الشخصية من وجه ونسبة الكلى
الطبيعى كجنس الاجناس والانواع الى الاشخاص المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقربة من وجه مبعدة من وجوه واعلم
ان هذا الوجود كما ظهر مرادنا غير الوجود الانتزاعى الاثباتى العام البديهى والمتصور الذى الذهنى علما انه من المعقولات
الثانية والمفهومات الاعتبارية وهذا مما خفى على اكثر اصحاب البحوث سيما المتاخرين واما العرفاء ففى كلامهم تصريحات
بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوى بعد ان صور الوجود بالمعنى الثالث ومثله بالمادة بقوله الوجود مادة
الممكن والهيئة المهياة له بحكمة الموجد العليم على وفق ما كان فى علمه صورته بهذه العبارة والعرض العام هو الصحيح اللاحق
به عند تقيده بقيد الامكان وبعده عن حضرة الوجود وبواسره فى ايدى الكثرة وقد سماه الشيخ العارف الصمدانى
الربانى محيى الدين الاعرابى الحاتمى قدس سره فى مواضع من كتبه نفس الرحمن الهباء والعنقاء ودفع اشتباه قد ثبت مما ذكرناه
انه انما الطلق فى فهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول اى الحقيقة بشرط لا شى لا هذا
المعنى الاخير ولا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى وما اكثر ما ينشا لاجل الاشتباه بين المعنيين من الضلالات
والعقايد الفاسدة من الالحاد والاباحة والحلول واتصاف الحق الاول بصفات الممكنات وصيرورته محل النقايص
والحادثات فنعلم ان التنزيه الصرف والتقديس المحض كما رآه المحققون من الحكماء وجمهور ارباب الشرايع والعقلاء
من الاسلاميين يحمل على الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه كما قيل من يدر ما قلت لم يخذل
بصيرته وليس يدريه الا من له البصر والاشارة الى هذه المراتب الثلث وكونها مما ينتزع من كل منها بنفسها الوجود العام
العقلى قال علاء الدولة فى حواشيه على الفتوحات المكية الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره
وليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعى بل الانبساطى وذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوى فى كتابه المسمى
بمفتاح الغيب الجمع والتفصيل ومن حيث ان الوجود الظاهر المنبسط على اعيان الممكنات ليس سوى جمعية تلك الحقايق يسمى
الوجود العام والتجلى الساري فى حقيقة الممكنات وهذا من تسمية الشىء باعم اوصافه وانها او لها حكما وظهورا للمدارك
تقريبا وتفهيما لا ان ذلك اسم مطابق للامر فى نفسه وذكر ايضا فى تفسيره لفاتحة الكتاب اشارة الى المرتبة الاولى الواحدية
بقوله فهو امر معقول يرى اثره ولا يشهد عينه كما نبه عليه شيخنا رضى الله عنه فى بيت له وهو والجمع حال لا وجود لعينه
وله التحكم ليس للاحاد **فصل** فى ان اول ما ينشا من الوجود الحق لما تحققت وتصورت جميع تسرك المراتب الثلث
علمت ان اول ما نشا من الوجود الواجب الذى لا وصف له ولا نعت الا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت
الجمالية والجلالية باحديته وفردانيته هو الوجود المنبسط الذى يقال له العماء ومرتبة الجمع وحقيقة الحقايق
وحضرة احدية الجمع وقد يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار اضافته الى الاسماء فى العقل والى الممكنات
فى الخارج مرتبة الواحدية وحضرة الالهية وهذه المثانية ليست علية لان العلية من حيث كونها علية تقتضى

المباينة بين العلة والمعلول في انما يتحقق بالقياس الى الوجودات الخاصة المتعينة من حيث تعينها واتصاف كل منها
بعينها الثابت وكلا مناف الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق وحدة بنحو يخالف سائر الوحدات العددية والنوعية
والجنسية لانها مصححة جميع الوحدات والتعينات فالوجود الحق الواجبي من حيث الاسم الله المتضمن لسائر الاسماء منشاء
لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية وباعتبار خصوصيات اسمائه الحسنى المندمجة في الاسم الله الموسوم
عندهم بالمقام الجامع وامام الائمة يؤثر في الوجودات الخاصة التي لا يزيد على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق و
الخلق انما يثبت بهذا الاعتبار وقول الحكماء ان اول الصوادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
كلام جلي بالقياس الى الصوادر المتباينة الذوات والوجودات والا فتحليل الذهن العقل الاول الى وجود مطلق
ومهية خاصة وجهة نقص وامكان حكمنا بان اول ما نشاء هو الوجود المطلق المنبسط ويلزمه بحسب كل مرتبة مهية
خاصة وتنزل خاص يلحقه امكان خاص وكان الذات الواجبية باعتبار احديته ذاته مقدسة عن الاوصاف والاعتبارات
ويلزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة الاسم الله جميع الاسماء والصفات التي ليست خارجة عن ذاته بل هي مع احديتها
الوجودية جامعة لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه غير المهيات والاعيان الخاصة الا انه
له في كل مرتبة من المراتب الذاتية مهية خاصة لها لازم خاص وتلك المهيات كما علمت مرارا متحدة مع انحاء الوجود المطلق
ومراتبه من غير جعل وتاثير انما المجعول مرتبة من مراتب الوجود المطلق اي نفس الوجود الخاص لا كونه خاصا او اتحاده بمهيته
المخصوصة لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود ومهيته فالاحدية الواجبية منشاء الوجود المطلق والواحدية
الاسمائية اله العالم وجودا ومهية فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة والا لم يكن بين الحق والخلق
مناسبة وصونا في التاثير والايجاد تنبيه تقديسي لما تكررت الاشارة سابقا الى ان لفظ الوجود يطلق بالاشتراك
على معان منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد العدم ويناقضه والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى
ومنها المعنى المصدري الذي هو ضد تبين ان الوجود بهذا المعنى لا يطلقه احد من العقلاء على ذات اصلا فضلا عن اطلاقه
على ذاته تعالى الذي هو اصل الذوات ومبدا الحقايق والوجودات وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي والحصولي
والوجود الاثباتي كما في قولك او غيرك موجود شاعرا وزيد هو كاتب وهذا الوجود النسبي كثيرا ما يجتمع مع العدم باختلاف
الجهة كما تقول زيد موجود في البيت معدوم في السوق بل هو ما يوصف بالعدم اذ لا وجود له في الخارج مع تقييده
بالخارج وكان اطلاق الوجود عليه بالمعنى الاول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشايخ الموحدين كالشيخ
محيي الدين الاعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات وكثيرا ما كان يطلق
الشيخ وتلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم بالظل والهباء والعماء ومرتبة الجمعية لا المرتبة
الواجبية وكثيرا ما يطلق صاحب العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى واني لا اظن ان الاختلاف بينه وبين
الشيخ العربي انما ينشاء عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه والمغالطة وممن اطلق لفظ الوجود واراد به
الواجب تعالى الشيخ العطار في اشعار الفارسية حيث قال آن خداوندي كه هستي ذات اوست جمله اشيا مصحف
آيات اوست وقال الفردوسي القدسي في ديباجة كتابه جهان را بلندي وپستي توئي ندانم چه هرچه هستي توئي
وقال العارف القيومي مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه ما عدمهاييم وهستيهاي ما تو وجود مطلق وهستي ما
واما عند علماء الظاهر واهل الكلام فلما كان اطلاق الاسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز اطلاق

الوجود

الوجود بل الموجود ايضا عندهم على ذاته تعالى تسمية واما اطلاقه توصيفا ففيه خلاف لاجل الخلاف المتحقق بينهم
في ان كل صفة او فعل لا يوجب نقصا عليه ولا نقصا للواجبية فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى ام لا قيل لا وقيل نعم
وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب والممكنات واما ما ذكره صاحب العروة
من ان ذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر انه لم يرد حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعي
وبه يحمل منعه عن اطلاق الوجود عليه تعالى وتكفير الطايفة الوجودية من الحكماء والعرفاء اذ لا شبهة في ان مفهوم
الوجود امر ذهني ليس عينا للذات الاحدية فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا اوليا لكن حمل كلام اولئك الاكابر
المحققين على الوجه الذي حمله وثبت عليهم تكفيره بعيد عن الصواب كيف وجميع المحققين من اكابر الحكماء والمؤمنين
متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النقص وامتناع ادراك ذاته الاحدية بالكنه الا بطريق خاص عند العرفاء
هو ادراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد ومن تامل في كتبهم وتدبر تاملا شافيا يتضح لديه
انه لا خلاف لاحد من العرفاء والمشايخ ولا مخالفة بينهم في انه تعالى حقيقة الوجود ويظهر له ان اعتراضات بعض
المتاخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه
صدر الدين القونوي يرجع الى مناقشات لفظية مع التوافق في الاصول والمقاصد فمن جملتها انه ذكر الشيخ فيها
ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت فكتب المحشي في حاشية كلامه ان الوجود الحق هو الحق تعالى لا الوجود
المطلق ولا المقيد كما ذكر انتهى وظاهر ان الشيخ قايل بهذا القول والمناقشة معه يرجع الى اللفظ فاما ان يكون مراده
من الوجود المطلق هو المنبسط على المهيات فيصدق عليه انه المنعوت بكل نعت كما مر سابقا في بيان المرتبة الثالثة
من الوجود ويتبين التعميم بكل نعت اذ من جملته نعوت المحدثات فانه في القديم قديم وفي المحدث محدث ولا شبهة
لاحد من العرفاء في تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات وسمات الكاينات واما ان يكون مراده منه الوجود البحت الواجبي
فاما ان يراد بكل نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت كالي وصفة واجبية هي عين ذاته فان ذاته تعم باعتبار ذاته لا بانضمام
صفة او حيثية اخرى غير ذاته مصداق لجميع اوصافه العلية ونعوته الذاتية او يراد به انه المنعوت بكل نعت مطلقا
اعم من ان يكون بحسب ذاته بذاته اي في المرتبة الاحدية او باعتبار مظاهر اسمائه وتجلي صفاته التي هي من مراتب
تنزلاته ومنازل شئوناته من جهة سعة رحمته وعموم كرمه وجوده وبسط لطفه ورحمته ومنها ما قال في موضع
آخر من كتابه ليس في نفس الامر الا وجود الحق فكتب المحشي بلى ولكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره فللفيض وجود
مطلق وللمظاهر وجود مقيد وللمفيض وجود حق وقال في موضع اخر منه ان الحق هو الوجود فليس الا فكتب المحشي
بلى هو الموجود الحق وللفعل وجود مطلق وللاثر وجود مقيد وقال ايضا فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد وعدمية
المهيات الممكنة فلقد يبعثك على امر عظيم ان تنبهت له وعقلته فهو عين كل شيء في الظهور ما هو عين الاشياء في
ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء وكتب المحشي في حاشيته بلى اصبت فكن ثابتا على هذا القول الى
غير ذلك من المواخذات التي يرجع كل منها الى مجرد مخالفة الاصطلاحات وتباين العادات في التصريح والتعريض
وكثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها اذ قد يطلق ويراد منه مرتبة وجود الشيء
وقد يطلق ويراد منه مهيته وعينه الثابتة ويقع الغلط من اطلاق لفظ الوجود ايضا باعتبار ارادة احد من
معنى الوجود الحق او المطلق او المقيد والا فمن تامل في الحواشي التي كتبها هذا المعترض على الفتوحات تيقن عدم الخلاف

بينه وبين الشيخ في اصل الوجود ولما كان طور التوحيد الخاصي الذي هو لخواص اهل الله اماما وراء طور العقل الفكري
قبل ان يكحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات اسماع ارباب النظر والفكر الغير
ملهمة ترى في ظواهر كلامهم اختلافات ومثل هذه الاختلافات بحسب الظاهر قد وقع في الكتاب الالهي والاخبار
النبوية وجعل كل طايفة من المليين مستند اعتقاده الكتاب والحديث مع تخالف عقايدهم وتباين آرائهم
ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا قال الشيخ عبد الله الانصاري في كتاب منازل السايرين للاشارة الى توحيد الخواص
واما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه بقدرته والاح منه لايحا الى اسرار طايفة من
صفوته واخرسهم عن نعته واعجزهم عن بثه فقطعت الاشارة على السنة علماء هذا الطريق وان زخرفوا له نعوتا
بعباراتهم وفصلوه فصولا فان ذالك التوحيد يزيده العبارة خفاء والصفة نفورا والبسط صعوبة والى هذا التوحيد
شخص اهل الرياضة وارباب الاحوال وله قصد اهل التعظيم واياه عنى المتكلمون في عين الجمع وعليه تصطلم الاشارات
ثم لم ينطق عنه لسان ولم تشر اليه عبارة فان التوحيد وراء ما يشير اليه مكون وقد اجبت عن توحيد الصوفية بهذه
القوافي ما وحد الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد توحيد من ينطق عن نعته عارية ابطلها الواحد توحيده
اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد فصل في التنصيص على عدمية الممكنات بحسب اعيانها فما كانت قد
من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدا خاصيا وانعت بان الوجود حقيقة واحدة هي عين
الحق وليس للمهيات والاعيان الامكانية وجود حقيقي انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ومعقوليتها من
نحو من انحاء ظهور الوجود وطور من اطوار تجليه وان الظاهر في جميع المظاهر والمهيات والمشهود في كل الشئون والتعينات
ليس الا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد شئونه وتكثر حيثياته وان المهية الخاصة الممكنة
كمعنى الانسان والفلك والحيوان حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية ونظايرها في كونها مما لا تاصل
لها في الوجود عينا والفرق بين القبيلين ان المصداق في حمل شيء من المهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات
بشرط موجوديتها العيني او الذهني وفي حمل تلك الاعتبارات هو مفهومات الاشياء الخاصة من غير شرط وبانه
يوجد بازاء المهيات الخاصة امور عينية هي نفس الوجودات عندنا ولا يوجد بازاء الممكنية والشيئية ومفهوم
المهية شيء في الخارج والحاصل ان المهيات الخاصة حكايات للوجودات وتلك المعاني الكلية حكايات لحال المهيات
في انفسها والقبيلان مشتركان في انهما ليسا من الذوات العينية التي تتعلق بها الشهود وينال منها العقول
والحواس بل الممكنات باطلة الذوات هالكة المهيات ازلا وابدا والموجود هو ذات الحق دائما وسرمدا فالتوحيد
للوجود والكثرة والتميز للعلم اذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفهومات عديدة فللوجود الحق
ظهور لذاته في ذاته هو المسمى بغيب الغيوب وظهور بذاته لغيره يتنور به سموات الارواح واراضي الاشباح وهو
عبارة من تجليه الوجودي المسمى باسم النور ويظهر به احكام المهيات والاعيان وبسبب تمايز المهيات الغير
المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل وتاثير كانها اتصفت حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض لا بالذات
فيتعاكس احكام كل من المهية والوجود الى الاخر وصار كل منهما مراة لظهور احكام الاخر فيه بلا تعدد
وتكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وانما التعدد والتكثر في المظاهر و
المرايا لا في التجلي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به المهيات بلا جعل وتاثير فيها وبتعدد المهيات تتكثر ذالك

النور

النور كتكثر النور الشمسي بتعدد المشبكات والروازن فانكشف حقيقة ما اتفق عليه اهل الكشف والشهود من
ان المهيات الامكانية امور عدمية لا بمعنى ان مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وامثالها داخل فيها ولا بمعنى
انها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية بل بمعنى انها غير موجودة لا في حد انفسها بحسب ذواتها و
لا بحسب الواقع لان ما لا يكون وجودا ولا موجودا في حد نفسه لا يمكن ان يصير موجودا بتاثير الغير وافاضته
بل الموجود هو الوجود واطواره وشئونه وانحاؤه والمهيات موجوديتها انما هي بالعرض بواسطة تعلقها في
العقل بمراتب الوجود وتطوره باطوارها كما قيل شعرا: وجود اندر كمال خويش ساريست: تعينها امور اعتباريست
فحقايق الممكنات باقية على عدميتها ازلا وابدا واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي
صفة لها نعم هي تصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها مع نفاد الامكانات الحاصلة
لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتية: سيه روئي ز ممكن در دو عالم: جدا هرگز نشد
والله اعلم: ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه في الدارين وفي كلام المحققين اشارات واضحة بل تصريحات
جلية بعدمية الممكنات ازلا وابدا وكفاك في هذا الامر قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال الشيخ العالم محمد
الغزالي مشيرا الى تفسير هذه الاية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة فراوا بمشاهدة العيانية ان لا موجود
الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا لا يتصور الا كذالك
فان كل شيء اذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود
من الاول الحق راى موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود وجه الله فقط فلكل شيء وجهان
وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود فاذا لا موجود الا الله فاذن
كل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا وكتب العرفاء كالشيخ ابن العربي وتلميذه صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق
عدمية الممكنات وبناء معتقداتهم وهذا مذهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا نحن اذا قابلنا وطبقنا عقايدنا
على ميزان القرآن والحديث وجدناها منطبقة على ظواهر مدلولاتها من غير تاويل فعلمنا انها الحق بلا شبهة وريب
ولما كانت تاويلات المتكلمين والظاهريين من العلماء في القرآن والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحقة طرحناها
وحملنا الايات والاحاديث على مدلولها الظاهر ومفهومها الاول كما هو المعتبر عند ائمة الحديث وعلماء الاصول
والفقه لا على وجه يستلزم التشبيه والتجسيم في حقه تعالى وصفاته الالهية قال بعض العلماء المعتقد اجراء
الاخبار على هيئاتها من غير تاويل ولا تعطيل ومراده من التاويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له والتعطيل
هو التوقف في قبول ذالك المعنى كما في هذا البيت: هست در وصف او بوقت دليل: نطق تشبيه وخامشي تعطيل
ومنهم من كفر المأولين في الايات والاخبار واكثر اهل الشرع قايلون بان ظواهر معاني القرآن والحديث حق
وصدق وان كانت لها مفهومات وتاويلات اخر غير ما هو الظاهر منها ويؤيده ما وقع في كلامه صلى الله عليه وآله
ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا ولو لم يكن الايات والاخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الاولى
من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة في ورودها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس بل يلزم كونها موجبا
لتحير الخلق وضلالهم والناس في فهم متشابهات القرآن والحديث على ثلث طبقات الطبقة الاولى الراسخون
في العلم وهم الذين حملوها على مفهومها الاول من دون مفسدة يلزم منه نقصا او نقضا والطبقة الثانية

وهم اهل النظر العقلي من العلماء والظاهريون من الحكماء الاسلاميين بهم باولوه تلك الآيات والاحاديث على
وجه يطابق قوانينهم النظرية ومقدماتهم الجنينة حيث لم يتوغلوا عن طور البحث ولم ينفذ بواطنهم واسرارهم
الى ما وراء طور العقل الفكري والعلم النظري والطبقة الثالثة هم الحنابلة والمجسمة من اهل السنة والحديث وهم الذين
توقفت نفوسهم في طور هذا العالم ولم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة فذهبوا الى ان الههم جسمي او جسماني تعالى
عما يقولون علوا كبيرا لكن الاليق بحال اكثر الخلق بل بحال المقصرين في العلوم على الفروع الشرعية الطريقة الثالثة كما
صرح به صاحب الاحياء في كتاب جواهر القرآن وذكر في كتاب الاحيا ما يدل على هذا المعنى حيث قال كن مشبها مطلقا
او منزها مطلقا او مقدسا فلا كما يقال كن يهوديا صرفا والا فلا تلعب بالتورية فظاهر ان اكثر الناس لا يمكنهم ان
يكونوا منزها مطلقا ومقدسا فلا ينبغي لهم ان يكونوا مشبها مطلقا والحق ان كلا من طريقي الغالي والمقصر
اي الماول والمشبه انحراف عن الاعتدال الذي هو طريق الراسخين في العلم والعرفان فكل منهما ينظر بعينه في الظاهر
بالعين العوراء الكن المجسمة باليسرى والماولة باليمنى واما الكامل الراسخ فهو ذو العينين المسلمتين يعلم ان
كل ممكن زوج تركيبي له وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه كما مر ذكره فبالعين اليمنى ينظر الى وجه الحق
فيعلم انه القايض على كل شيء والظاهر في كل شيء فيعود اليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال وبالعين اليسرى ينظر
الى الخلق ويعلم ان ليس لها حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ولا شان لها الا قابلية الشيون والتجليات وهي في ذواتها
اعدام ونقايص فينتهي اليها كل نقص وآفة وشرور ودنو ويقول بلسان مقاله بل بلسان حاله في خلو ذات الممكن عن
نعت الوجود وشفقتها عن نور الكون وقبولها اشراق نور الحق عليها ونفوذ نور الوجود في ذاتها رق الزجاج ورقت
الخمر فتشابها وتشاكل الامر فكانه خمر ولا قدح وكانما قدح ولا خمر وهم وتنبيه ان بعض الجهلة من المتصوفين
المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان
الوهم على نفوسهم ان لا تحقق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الاحدية وغيب الهوية وغيب
الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية وانه هو الظاهر المجموع
لا بدونه وهو حقيقة الانسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الانسان الصغير انموذج ونسخة مختصرة منه
وذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوه به من له ادنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الامر الشنيع الى اكابر الصوفية
ورؤسائهم افتراء محض وافك عظيم يتحاشى عنه اسرارهم وضمايرهم ولا يبعد ان يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الاكابر
اطلاق الوجود تارة على ذات الحق وتارة على المطلق الشامل وتارة على المعنى العام العقلي فانهم كثيرا ما يطلقون الوجود
على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب التعينات والوجودات الخاصة فيجري عليها احكامها فمن هذا القبيل قول
الشيخ العربي في الفتوحات المكية ان الالهية كل ما دخل في الوجود فهو متناه وما قال القونوي في تفسيره للفاتحة او النفي
الخارج عن دايرة الوجود والجعل وما قال في مفتاح الغيب والوجود تجلي من تجليات غيب الهوية وحال معين كباقي
الاحوال الذاتية وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد والوارد لان فوقها يعني فوق الطبيعة عالم العدم
المحض وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث وغيرها او في الظلمات توجد عين الحيوة وهذا القول منه اشارة
الى ما قاله في مدارج المعارج واعلم ان فوق عالم الحيوة عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولانهاية
لعالمه اشتهى فظهر انه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا النحو من الوجود الظلي وان لم يكن هذا الاطلاق على سبيل التحقيق
لعالمه

بل على المجاز لان الوجود في عرفهم ما يكون مبدأ الآثار ومنشأ الاكوان ويمكن ايضا ان يكون مرادهم من الوجود ما يكون
معلوما ومخبرا عنه وكل ما لا يكون للعقل سبيل الى معرفة ذاته وكنه هويته فهو غير موجود بهذا المعنى فالوحدة الحقيقية
لبطونها وغيب الغيوب حيث لا يكون لاحد من الخلق قدم في شهوده وادراكه فيصدق عليه انه غير موجود لغيره على ان
الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان وهو ايضا مرجعه الى الوجود الرابطي فيكون مسلوبا عنه تعالى اذ لا يمكن نيله
وظهوره لاحد الا من جهة تعيناته ومظاهره لكن تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده انما هو بالفعل لا بالقوة وبالوجوب
لا بالامكان فذاته يظهر بذاته على ذاته في مرتبة الاحدية المعرفة المعبر بالكنز المخفي في الحديث المشهور ويظهر بعد هذا
الظهور ظهورا آخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور طورا بعد طور في المظاهر المعبر عنه بالمعرفة وهذا الظهور
الثانوي هو مشاهدة الذات القيومية في المرائي العقلية والنفسية والحسية بعبارة كل شاهد وعارف وعالم
كل ذكي وبليد وعالم وجاهل على حسب درجات الظهور جلاء وخفاء وطبقات المدارك كمالا ونقصا والتكثر في
الظهورات والتفاوت في الشيونات لا يقدح وحدة الذات ولا يثلم الكمال الواجبي ولا يتغير به الوجود الثابت الازلي
عما كان عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل وما الوجه الا واحد غير انه اذا انت عددت
المرايا تعددا فصل في الاشارة الى توجهات الشرور عن الوجود الحقيقي اعلم ان الشيئية للممكن يكون على وجهين
شيئية الوجود وشيئية الماهية وهي المعبر عنده بالثبوت فالاولى عنده عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب
وعالم من العوالم والثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه والحكم
لها عليه بحسب نفس هويته ذلك الوجود في اي ظرف كان خارجا او ذهنا من غير تخلل جعل وتأثير في ذلك ومن غير انفكاك
هذه الشيئية عن نفس الوجود كما زعمه المعتزلة بل على ما هو رأي المحصلين من المشائين وقد علمت ان موجودية الماهيات
ليست بان يصير الوجود صفة لها بل بان يصير معقولة من الوجود ومتحدة به فالمشهود هو الوجود والمفهوم هي
الماهية كما مر ذكره مرارا وهذه الشيئية يمتاز ماهية الممكن من الممتنع وتقبل الفيض الربوبي وتسمع امر كن فيدخل في الوجود
باذن ربها كما اشير اليه في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردنا ان نقول له كن فيكون لا يقال ان ماهية كل ممكن على ما قررت هي
عين وجوده ونحو من حسب الخارج فكيف يكون متقدما عليه قابلا له قلنا نعم ولكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة
سابقة اجمالية منشأها علم الحق الاول بذاته وتعقله لمراتب الهيته وشيونه فتلك الوجودات قبل ان تنزلت وتعددت
وتفصلت كانت لها في تلك المرتبة السابقة اسماء وصفات ذاتية ينبعث عنها الماهيات والاعيان الثابتة فهي
في تلك المرتبة ايضا تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته
كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم الا ان معلوميتها في الازل على هذا الوجه اي باعتبار ثبوتها تبعا لوجودات الحقايق
الامكانية في علم الحق تعالى منشأ لظهور تلك الوجودات في المراتب المتأخرة عن طبق ثبوتها وثباتها العلمي في ذات الحق
سبحانه على الوجه الذي اشرنا اليه ثم اذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى وتميزت وتعددت في الخارج اتحدت
مع كل منها بالذات ماهية من الماهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان تلك الوجود كما هو شان كل مميز مع وجوده
المتميز عن غيره فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهية الخاصة على وجودها المنسوبة هي اليه اما
في مرتبة علمه تعالى فالاعيان تابعة لوجود الحق تعالى الذي هو بعينه علم بوجودات الاشياء اجمالا وبماهياتها
تفصيلا من جهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق تعالى اذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سبق

سمعك برهانه موذى قبل ان شاء الله تعالى واما فى الخارج فكذلك لان الفايض والمجعول ليس الا انحاء الوجودات بالذات
والمهيات تابعة فى الفيضان والجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع فى السنة العرفاء ان موجودية الاعيان وقبولها
للفيض الوجودى واستماعها للامر الواجبى بالدخول فى دار الوجود عبارة عن ظهور احكام كل منها بنور الوجود لا انها
بهر كانت غير مرة واما الشيئية المنفية عن الانسان فى قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فهى
شيئية الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها وخصوصها لئلا يلزم التناقض وكذا الشيئية المذكورة فى قوله كان
الله ولم يكن معه شئ ومعلوم ان ليس للمهيات الامكانية عند اهل الله والعارفين الا الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية
الا على ضرب من المجاز ولاجل ذلك لما سمع شيخ الطايفة الفايزة بالحق ابو القسم الجنيد البغدادى حديث كان الله
ولم يكن معه شئ قال والآن كما كان وذكر الشيخ علاء الدين فى رسالة فوايد العقايد فى صفة اهل الله وهم الذين يصلون
الى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول والاتحاد والمشاهدون جمال ربهم كما كان ولم يكن معه شئ ويعرفون انه الآن كما كان
وقال فى هذه الرسالة حكاية عن نفسه وابصر كل شئ هالك الا وجهه واعاين كل من عليها فان من غير شك وتخمين وهذا
المقام مقام الوحدة فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان المهيات والاعيان الثابتة وان لم يكن موجودة براسها
بل مستهلكة فى عين الجمع سابقا وفى تفاصيل الوجودات لاحقا لكنها بحسب اعتبارها وانها من حيث هى هى بحسب تميزها
من الوجود عند تحليل العقل منشاء لاحكام الكثرة والامكان وساير النقايص والذمايم اللازمة لها من تلك الحيثية
ويرجع اليها الشرور والآفات التى هى من لوازم المهيات من غير جعل فيصير بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقايص
اليه فعدم اعتبار الاعيان والمهيات امر منشاء للضلالة والحيرة والالحاد وبطلان الحكمة والشريعة اذ باعتبار شيئية
المهيات واسناد لوازمها اليها يندفع كثير من الاشكالات منها وقوع الشرور فى هذا العالم وصدور المعاصى عن
بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده وههنا سر القدر على ان بعض المحققين من الموحدين
عدوا شيئية الاعيان من جملة شيونه باعتبار بطونه وعلمه بصور تجلياته الذى هو عين ذاته فى مرتبة سابقة على ظهورها
لكن الخوض فى هذه المسئلة تحير العقول الضعيفة وقل من العلماء من لا يكون هذا الشرط آية مضرة عليه وفتنة مضلة له الا من
علمه وقوة سلوكه وثبات عقله فلا تزل قدمه عن سنن الحق وصراطه المستقيم والى ذلك اشار القونوى بقوله وان كانت
شيونه ايضا من احكام ذاته الكامنة فى ظلمة وحدته ولكن ثمة فارق يعرفه الكمل وههنا بحار لا ساحل لها لا مخلص
منها الا لمن شاء الله وقال ايضا ومطلق الظهور عينا للوجود وتعين الظهور الحكمى بالتميز للمشهود وتعين الظهور
الوجودى فى كل مرتبة من المراتب التى اشتمل عليها العلم بالنسبة الى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهوره وتعينه فى مرتبة
اخرى وحكمه ايضا فى مرتبة مغاير لحكمه فى مرتبة اخرى وان حصول الاشتراك فى الظهور بين امر جامع غير الذى
امتاز به كل منها عن الاخر فالثابت لشئ فى شئ من شئ بشرط او شروط او المنتفى عنه لا يثبت له ولا ينفى عنه بعدم
ذلك الشرط او الشروط مرتبة كان الشرط او حالا او مكانا او زمانا او غير ذلك واحكام الوجود من حيث تعين كل
ما بالنسبة الى كل معين من المراتب والاحوال ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل وان تناهت الاصول انتهى
كلامه **فصل** فيه يستانف الكلام من سبيل آخر فى كيفية لحوق الشرور والآفات لطبيعة الوجود على وجه لا ينافى
خيريتها الذاتية لعلك قد تفطنت مما سلف ذكره بانه متى تجلى الوجود الحق الاحدى على مهية من المهيات
المتباينة بحسب مفهومها وشيئيتها فلو انها وقفت بالحق على الباطل فصارت موجودة بوجوده او واجبا

حقا بحقيقته ظهر فى كل منها بحسبها وتلون بلونها واتصف فى كل مرتبة من مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت
معين وقد علمت سابقا ان تلك الصفات والنعوت الذاتية المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان عند العرفاء
متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض والمجعول انما يكون هو
الوجود لا المهية فالتخالف بين المهيات بحسب الذات وبين الوجودات بنفس الشدة والضعف والتقدم
والتاخر والعلو والدنو وبالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر فى كل شئ بحسبه كالماء الواحد
فى المواضع المختلفة فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج وكشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب
الذات عن الالوان قال الشيخ صدر الدين القونوى فى رسالة له فى شرح بعض الاحاديث كل ما كان فى ذاته
من حيث ذاته عريا عن الاوصاف المختلفة التقييدية وكان فى غاية اللطف فان ظهوره وتعينه فى حقيقة كل
متعين ومرتبة وعالم انما يكون بحسب قابلية الامر المتعين والمرتبة المقتضية تعينه وظهوره انتهى فتفطن
ان كلما نسب الى المظاهر والمجالى من الافعال والصفات المخصوصة نعوتا ثابتة لها من وجه ومسلوب عنها من وجه
اذ لكل موجود خاص جهة ذات ومهية وجهة وجود وظهور وليس للحق الا افاضة الوجود على المهيات ولهذا كان الحمد
والشكر على افاضة الخير على الاشياء واذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتى مهية ووجود وحيثيتى امكان ذاتى
ووجوب غيرى وصحة اثبات ما ينسب اليه له وسلبه عنه كل منهما بجهة وعلمت ايضا ان جهة الاتفاق والخير
فى الاشياء هو الوجود وجهة التخالف والشرية هى المهيات فقد دريت ان التنزيه والتشبيه فى كلام الله وكلام
انبيائه عليهم السلام يرجع الى هاتين الجهتين وكلام ما محمول على ظاهر بلا تناقض وتاويل فالايجاد والافاضة والفعلية
والتكميل والتحصيل والبقاء واللطف والرحمة من جنابه وقدرته والقابلية والقصور والخلل والفتور والفناء
والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب من قبل الخلق واستطاعتهم كما نظمه بعض الفرس قال از آن جانب بود
ايجاد وتكميل وزين جانب بود هر لحظه تبديل والتفاوت فى القوابل والحقايق الامكانية والمهيات انما يحصل
لها بوجه من نفس ذواتها وبوجه من الفيض الاقدس المسمى بالقضاء الازلى الذى هو عبارة عن ثبوت الاشياء
فى علم الله تعالى بالنظام الاتم الافضل من حيث كونها تابعة لاسماء الحق وصفاته التى هى عين ذاته ووجود تلك
المهيات فى الخارج بافاضة الوجود عليها بحسب اوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض
الفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجى اذ التقدير تابع للعلم الله تعالى وكلاهما فى الوجود غير منفك عن
ذاته ومثالا منا فى حدوث الاشياء وتجددها وزوال بعضها عند حضور بعض آخر كما سنطلع عليه ان شاء
الله عند معرفة الزمان والدهر والسرمد ونحو نسبة هذه المعانى الى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب
تغيرا لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى افعاله من حيث انها افعاله ومنه بيان احاطته بالزمانيات والمكانيات
على الوجه المقدس الشمولى ويتبين كيفية تكلمه تعالى مع ملائكته ورسله لا على الوجه الذى يقوله الاشاعرة وان
ان النقايص والذمايم فى وجودات الممكنات يرجع الى خصوصيات المحال والقوابل لا الى الوجود بما هو وجود
وبذلك يندفع شبهة الثنوية قوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والاخرى
قوله تعالى قل كل من عند الله وما احسن ما وقع متصلا بهذه الآية ايماء بلطافة هذه المسئلة من قوله فما لهؤلاء القوم
لا يكادون يفقهون حديثا وذلك لان مسئلة الجعل والمعلول قد اشكلت على الناس لغموضها وبعد غورها

فان المعلولات انما هى اسناد على وجه العلل وفيها ملك من ملك ولامر ما نرى العقلاء حيارى فيها فمنهم من يثبت الاسباب
ومنهم من ينفيه وكذا قيل ان الناس فى هذه المسئلة بين حيارى وجهال لم استثنى من هذا الداء العضال والمؤلفة
التى لا يخلص منها الا المخلصون اصبح موحدا لا يانى فى توحيده رؤية الاسباب وخلاصة تحقيق هذا المقام ان لكل شئ
كان وجها خاصا الى رب الارباب ومسبب الاسباب به يبتهجه وبينه وبينه يحمده والتاثير الذى يشاهد من الاسباب
انما هو من اسم من اسماء الحسنى الذى هذا السبب مظهره ومنتج له بلسان الذاكر به فى مرتبته لا من نفس ذاته الكابية فما
فاسدة فاختلاف الحقائق فى الموجودات يرجع بوجه الى اختلاف الاسماء لكن الشرور والنقايص يرجع الى خصوصيات
القوابل واستعدادها انها بحسب المصادمات الواقعة بينها فى المراتب المتاخرة عند نزول حقيقة الوجود ولسان
جميع الشرايع الحقة ناطق بان وجود كل كمال وخير وسلامة منها فالى الحق تعالى ولزوم كل شر وآفة ونقص ولو باعتبار
من الاعتبارات منها فالى الخلق كما فى قوله تعالى حكاية عن الخليل على نبينا وعليه السلم واذا مرضت فهو يشفين فانه عليه
صلوات الرحمن اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى ربه وفى قوله انبيائه ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك
انت الغفور الرحيم اشارة الى ان العذاب للنفوس الجاهلة الشقية ليس من قبل الحق اولا من جهة الانتقام بل لكون
العقوبة من نتايج اعمالها وافعالها ومن لوازم اخلاقها الردية فكانها هى حالة حطب نيرانها يوم الاخرة لخطيئة
سابقة كمن ادى نهمه الى مرض شديد وان المغفرة والرضوان من لوازم جود الاول ورحمته وافاضة وجوده على
الاشياء حسب مكان قوابلها وكما فى قول سيدنا محمد صلى الله عليه وآله حيث ذكر فى دعائه عليه السلم الخير كله بيديك
والشر ليس اليك وفى حديث آخر عنه صلى الله عليه وآله من وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن
الا نفسه فقد ظهر ان ليس للحق الاحد الا افاضة الوجود واخراج المهيات من العدم الى الكون والتحصيل ومن القوة الى
الفعل والتكميل ومن البطون الى الظهور والله الهادى الى سواء السبيل فصل فى كيفية كون الممكنات مرائى لظهور فصل
الحق فيها ومجالى لتجلى الاله عليها قد انبئ فيما سبق ان جميع المهيات والممكنات مرائى الوجود الحق تعالى
ومجالى الحقيقة المقدسة وخاصية كل مرآة بما هى مرآة ان يحكى صورة ما تجلى فيها الا ان المحسوسات لكثرة قشورها
وتراكم جهات النقص والامكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق الاول الا فى غاية البعد كما ذكره معلم المشائين ارسطا
طاليس فى اثولوجيا وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية وبيان ان الذات للحق تجليا واحدا على الاشياء وظهورا واحدا على
الممكنات وبهذا الظهور على الاشياء هو بعينه ظهوره الثانوى على نفسه فى مرتبة الافعال فانه سبحانه لغاية
تماميته وفرط كمال فضل ذاته من ذاته وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته وهذا الظهور الثانوى لذاته على نفسه لا يمكن
ان يكون مثل ظهوره الاولى لاستحالة المثلين وامتناع كون التابع فى مرتبة المتبوع فى الكمال الوجودى والشعاع نحو
المضىء والفيئية فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثانوى الذى هو نفس الوجود الواجبى بعبارة والافاضة
بعبارة اخرى والنفس الرحمانية فى اصطلاح قوم والعلية والتاثير فى لسان قوم آخرين والمحبة الافعالية
عند اهل الذوق والتجلى على الغير عند بعض الكثرة والتعدد حسب تكثر الاسماء والصفات فى عين العلم الاجمالى
البسيط المقدس فظهرت الذات الاحدية فالحقيقة الواجبية فى كل واحدة من مرائى المهيات بحسبه لا ان
لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما توهمه بعض ولا يلزم انثلام الوحدة الحقة تعالى عنه
علوا كبيرا قال الشيخ محيى الدين العربى فى الباب الثالث والستين من كتاب الفتوحات المكية اذا ادرك

الانسان

الانسان صورته فى المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته
بوجه لما يراه فى غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى صورته ويعلم انه ليس
فى المرآة صورته ولا هى بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب فى قوله راى صورته وما راى صورته فما
تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهى منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه
هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار فى درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علماء
بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد حيرة اقول فنبه بذلك على ان تجليات الحق ادق والطف من حقيقة
هذا الذى حارت العقول فيه وعجزت فى ادراكه الى ان يبلغ عجزها ان يقول هل لهذا المدرك حقيقة ام لا فان
العقول لا يلحقه بالعدم الصرف وقد علمت انه ليس بلا شئ ولا بالوجود المحض وقد علمت انه ليس بشئ مباين للقابل
ولا بالامكان المحض فالحكمة فى خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد الى كيفية سريان نور الحق فى الاشياء
وتجليه على مرائى المهيات وظهوره فى كل شئ بحسبه فان وجود كل مهية امكانية ليس هو نفس مهيتها بحسب المعنى
والحقيقة لا عين الذات الواجبية لقصوره ونقصه وامكانه ولا منفصلا عنها بالكلية لعدم استقلاله فى
التحقق كما مضى برهانه ثم انه كما ثبت ان تجليه تعالى على الاشياء تجل واحد وافاضة واحدة انما حصل تعدده
واختلافه بحسب تعدد المهيات واختلافها تحقق وتبين انه لا تكرار فى التجلى باعتبار مظهر واحد ومنه
يستفاد ان العلم بكل حقيقة لا يكون الا حضورها لا حصول شبح آخر منها لان ظهور شبحها ليس هو بعينه
ظهورها والا لزم التكرار وقد نفاه العرفاء كما مضى تبين لك ومن ههنا ينكشف لذى البصيرة دقيقة اخرى
هى انه قد اختلف الحكماء فى ان ادراك الانسانية حقايق الاشياء عند تجردها واتصالها بالمبدا الفياض
اهو على سبيل الرشح او على نهج العكس اى من جهة افاضة صور الاشياء على ذاتها او على نهج مشاهدتها فى ذات
المبدا الفعال ولكل من المذهبين وجوه ودلايل مذكورة فى كتب اهل الفن وعند التحقيق يظهر على العارف
البصير انه لا هذا ولا ذاك بل بان سبب الاتصال التام للنفس بالمبدا لما كان من جهة فنائها عن ذاتها
واندكاك جبل انيتها وبقائها بالحق واستغراقها فى مشاهدة ذاته فيرى الاشياء كما هى عليها فى الخارج لا
ان ما يراها من الحقايق غير ما وقعت فى الاعيان والا يلزم التكرار فى التجلى الالهى وهو مما ثبت بطلانه و
مما نفاه العرفاء والحكماء الرواقيون القائلون بان وجود الاشياء فى الاعيان هو بعينه عين معلوميتها للحق
من الحق لا من الاشياء وان عالمية الحق سبحانه بالاشياء هى بعينها فيضانها عنه باشراق نور الوجودى
فكلما ادركه العارف المكاشف من صور الحقايق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقايق
الاشياء على ما هى عليها فى الخارج لا اشباحها ومثالاتها واما الناقص المحجوب فيرى الحق فى مرآة الاشياء
ويعتقده على حسب ما يراه فيعرفه على صورة معتقده فاذا تجلى الحق له يوم القيمة فى غير الصورة التى يعتقده
كذالك ينكره ويتعوذ منه ومن ههنا ينبعث اختلاف العقايد بين الناس لاختلاف ما يرى الحق فيها
من الاشياء واليه الاشارة فى قوله تعالى انا عند ظن عبدى بى فيقبل كل احد منه ما يليق بحاله ويناسبه
من التجليات الالهية وينكر ما لا يعطيه نشأته والسالك الواصل الفانى يشاهد الحق مجردا عن نسبة الخلق
اليه فيحجبه ضيق فنائه وقصوره عن الخلق لضيق الفناء عن كل شئ فكلما كان قبل الفنا محجوبا بالخلق

عن الحق لضيق وعائه الوجودي فكذلك في ثاني الحال لاجل فنائه عن كل شيء ذاهل عن مراتب الالهية وتجلياته الذاتية والاسمائية واما الكامل العارف الحق في جميع المظاهر والمجالي الراجع الى التفصيل مستمدا من الاجمال فيشاهد الحق على وجه اسمائه وصفاته فيرى الخلق بالحق فيسير في اعيان الحقائق التي اشرقت بنور ربها فيكون علمه في هذا المقام بالاشياء من جهة العلم بمبادئ الاشياء ومظهر وجوداتها ومظهر اعيانها الثابتة ومهياتها فيصدق عليه انه يرى الاشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي له غيب السموات والارض فثبت انه كما ان الاشياء بوجه مرآئي ذات الحق ووجوده فكذا للحق مرآة حقائق الاشياء لكن مرآتية كل من المرآتين بوجه غير الاخرى وبيان ذلك ان كل واحدة من المرائي التي هي غير ذات الحق كما في صفحات الممكنات لظهور حقيقة الوجود ومرائي القوى الخيالية الكلية التي هي مظاهر عالم المثال والقوة الخيالية الجزئية التي هي مظهر الصور الخيالية والجليدية والماء والبلور والحديد التي كل منها مظهر للصور المبصرة والحاسة السمعية والذائقة والشمية واللمسية التي هي مظاهر المحسوسات الاربعة انما يكون مرآتيتها لاجل خلو ذاتها من حيث هي هي عما هي مظاهر له من الصور والكيفيات التي هي مظاهر لوجودها ومرائي لشهودها لكن لما لم يكن حيثية مرآتيتها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها لتقيدات كل منها بقيد وجودي لم يكن صادقة من كل الوجوه وان لم يكن كاذبة ايضا من كل الوجوه فانك اذا نظرت الى خصوصيات المرآة وكونها من حديد او زجاج مثلا حجبك ذلك عن ملاحظة تلك الصورة التي فيها ولا يكون هي عند ذلك مظهرا لها لتقيدها وحصرها واذا قطعت النظر عن الحديد او الزجاج ولم ينظر اليه نظرا استقلاليا بل نظرا ارتباطيا تعلقيا فعند ذلك تنظر الى الصور المقابلة وتلك الخصوصية حكمها باق وان لم يكن ملتفتا اليها فلاجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه فيصير خصوصية المرآة حجابا عن وجوده الحقيقي على حسب تلك الخصوصية ولهذا اختلفت المرائي صغرا وكبرا واستقامة واعوجاجا وظهورا وخفاء لاجل اختلاف خصوصيات المرآة تحدبا وتقعرا وصقالة وكدورة وان لم يكن ملحوظة وكذا حكم باقي المرائي الامكانية واما الحق سبحانه فلكون ذاته ذاتا فياضة يفيض عنه صور الاشياء ومعقوليتها يكون ذاته مظهرا يظهر به الاشياء على الوجه الذي هي عليه وبيان ذلك ان ذاته بذاته من غير حيثية اخرى مبدأ للاشياء فكذلك شهود ذاته مبدأ لشهود الاشياء لان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول وكما ان شهود ذاته ليس ولا يمكن الا بنفس ذاته بل ذاته وشهود ذاته شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين وهما العلتان لوجود الخلق وشهودهم فكذا شهود ذات الخلق لا يتصور الا بعين وجودها اذ العلتان واحدة بلا مغايرة فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما ان وجود الاشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولية الحق وشهوده فثبت وتحقق ان ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الاشياء الكلية والجزئية على ما هي عليه في نفس الامر بلا شوب غلط وكذب بخلاف مرائي الممكنات تفريع قد علم بما ذكر انه لا يمكن معرفة شيء من الاشياء الا بمعرفة مبدئه وخالقه كما مر ذكره سابقا اذ وجود كل شيء ليس الا نحوا واحدا لا يحصل الا من جهة واحدة لما علمت من امتناع تكرر شيء واحد وانتفاء الاثنينية في تجلي الحق وانكشف صحة قول الحكماء ان العلم اليقيني بالاشياء ذوات

الاسباب

الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فحقق هذا المقام ان كنت من ذوي الاقدام تعقيب قد وضح لديك مما ذكر كيفية ما قد سمعت في الفلسفة العامة ان العلم بالعلة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب الا العلم بالعلة المطلقة لا بخصوصيتها والسر في ذلك ليس ما هو مذكور في الكتب المشهورة من ان العلة بخصوصها يقتضي المعلول بخصوصه واما المعلول بخصوصه فلا يستدعي الا علة مطلقة لانه مجرد دعوى بلا بينة وبرهان بل السر فيه ان المعلول كما حققنا ليس الا نحوا خاصا من تعينات العلة ومرتبة معينة من تجلياته فمن عرف حقيقة العلة عرف شئونها واطوارها بخلاف من عرف المعلول فانه ما عرف علته الا بهذا النحو الخاص كما يرى وجه الانسان في واحدة من المرائي المختلفة صغرا وكبرا وتحدبا وتقعرا واستقامة واعوجاجا وقد حقق الشيخ الجليل محيي الدين العربي هذا المطلب تحقيقا بالغا حيث ذكر في الفص الشيثي من فصوص الحكم عند تقسيم العطيات الى الذاتية والاسمائية بهذه العبارة ان التجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون فاذا المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما رأى صورته الا فيه كالمرآة في الشاهد اذا رأيت الصور فيها لا تراها مع علمك انك ما رأيت الصور او صورتك الا فيها ثم قال واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى في اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته في رؤيته اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه انتهى تعقيب آخر ثم انكشف لك مما تلونا عليك ان اختلاف المذاهب بين الناس وتخالفهم في باب معرفة الحق يرجع الى اختلاف انحاء مشاهداتهم لتجليات الحق والرد والانكار منهم يؤول الى غلبة احكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض واحتجاب بعض المجالي عن واحد دون آخر فاذا تجلى الحق بالصفات السلبية للعقول القادسة يقبلونه تلك العقول ويسبحونه عن شوائب التشبيه والنقص ويمجدونه عن لوازم التجسم والتكثر فهكذا حال من كان من جملة العقول المنزهة المسبحة كبعض الحكماء وينكره كل من لم يكن من المجردين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة وقواها وهكذا حال من كان في درجة تلك القوى الادراكية بحسب ما يكون الغالب فيه كاكثر الظاهريين والمشبهين اذ ليس من شأنهم ادراك الحق الا في مقام التشبيه والتجسيم واذا تجلى بالصفات الثبوتية فيقبله القلوب والنفوس الناطقة لانها مشبهة من حيث تعلقها بالاجسام ومنزهة من حيث تجرد جوهرها وينكره العقول المجردة الصرفة لعدم اعطاء نشأتها الا مرتبة البعد من عالم التجسيم والتماثل منه فيقبل كل نشأة من النشآت العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الالهية ما يناسبها ويليق بحالها وينكر ما يخالفها ولم يكن بمقتضى شأنها وذلك لان كل احد لا يشاهد الحق الا بتوسط وجوده الخاص ولا يعرفه الا بوسيلة هويته الخاصة ولا يظهر له من الحق الا ما يتجلى في مرآة ذاته المخصوصة فكل قوة من القوى محجوبة عن الحق بنفسها لا يرى افضل من ذاتها كالملائكة التي نازعت في حق آدم وكالعقل والوهم فان كلا منهما يدعي السلطنة على غيره ولا يذعن له فالعقل يدعي انه محيط بادراك الحقائق بحسب قوته النظرية وليس كذلك لانه بحسب قوته الفكرية لا يدرك الا المفهومات الذهنية ولوازم الهويات الوجودية دون حقايقها الخارجية وغايته عرفانه ما دام في مقام الفكر والنظر العلم الاجمالي بان له ربا منزها عن النقايص والصفات الكونية وهو محجوب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية وظهوراته التفصيلية ونفوذ نوره في اقطار العوالم وكذا الوهم يدعي السلطنة

ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره من اجل ادراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات فلكل من القوى نصيب من
الشيطنة وكذالك لكل واحد من اشخاص الناس ما سوى الانسان الكامل حصة من الشرك الخفي والجلي لكونه يعبد اسما
من اسماء الله ولا يعبد الله بجميع الاسماء كما اشار اليه في قوله سبحانه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمأن
به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه واما الانسان الكامل فهو الذي يقبل الحق ويهدى بنوره في جميع تجلياته ويعبده
بحسب جميع اسمائه فهو عبد الله في الحقيقة ولهذا سمي بهذا الاسم كل افراد نوع الانسان لانه قد شاهد الحق الاول
في جميع المظاهر الامرية والخلقية من غير تطرق تكثر لا في الذات ولا في التجلي ايضا لما مر من ان تجليه تعالى حقيقة واحدة وانما تكثر
باعتبار تعدد شئونه وحيثياته المسماة بالمهيات والاعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها ولا يتعلق بها جعل
وتاثير بل هي انحاء الوجودات التي هي اظلال للنور الاحدى وترشحات للوجود القيومي بضرب من الاتحاد فيصير احكاما
لها ومحمولات عليها فالكاملون علموا الحقائق علما لا يطرا عليه ريبة وشك فهم عباد الرحمن الذين يمشون على
ارض الحقائق هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وهم العقول الضعيفة القاصرة العاجزة عن ادراك تجليات
الالهية في كل موطن ومقام واما النفوس الابية الطاغية في غير معظمة لشعائر الله فهم في الحقيقة في جحيم
البعد ومضيق الحرمان عن ادراك الحقائق وانوار الالهية اذ لا يقبلون الا ما اعطت ذواتهم وقيل فيهم انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم اي حطبهم جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات الحق وافاضته لانهم حيث اشتبه عليهم الوجود
التي هو محض فيضان الحق وانما تجلياته بلوازم المهيات التي هي امور بانفسها واصنام بحيالها فعبدوها ونسبوا الوجود
والايجاد في المراتب المتاخرة اليها ولم يعبدوا الحق الاول في جميع المراتب وبحسب كل الاسماء لانهم لم يعلموا ان الحق هو
المتجلي في كل شيء مع انه المتعالي عن كل شيء فسبحان من تنزه عن الفحشاء وسبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء ذكر حاكم
انظر ايها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعا وفرادى فان كنت ترى جهة الوحدة فقط فانت مع الحق
وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق وان كنت ترى الكثرة فقط فانت مع الخلق وحده وان كنت ترى الوحدة في الكثرة
محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين والحمد لله ذو العظمة والكبرياء
وله الاسماء الحسنى فصل في ذكر نمط آخر من البرهان على ان واجب الوجود فرداني الذات تام الحقيقة لا يخرج
من حقيقته شيء من الاشياء اعلم ان واجب الواجب بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذالك فهو
كل الاشياء فواجب الوجود كل الاشياء لا يخرج عنه شيء من الاشياء وبرهانه على الاجمال انه لو خرج عن هويته حقيقته
عن هويته شيء حقيقة شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذالك الشيء والا لصدق عليه سلب سلب ذالك الشيء
اذ لا مخرج عن النقيضين وسلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذالك الشيء ثابتا غير مسلوب عنه وقد فرضناه
مسلوبا عنه هف واذا صدق سلب ذالك الشيء عليه كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة شيء فيكون
فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطا هف وتفصيله انا اذا قلنا ان الانسان ليس بفرس
فسلب الفرسية عنه لا بد وان يكون من حيثية اخرى غير حيثية الانسانية فانه من حيث هو انسان انسان
لا غير وليس هو من حيث هو انسان لا فرسا والا لكان المعقول من الانسان بعينه هو المعقول من اللافرس ولزم
من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية اذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذالك فانا كثيرا
ما نتعقل مهية الانسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسية ومع ذالك يصدق على حقيقة الانسان انها

لا فرس في الواقع وان لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان فان الانسان ليس من حيث
هو انسان شيئا من الاشياء غير الانسان وكذا كل مهية من المهيات ليست من حيث هي الا هي ولكن في الواقع غير
عن خال عن طرفي النقيض فيجب كل شيء من الاشياء غير نفسها فالانسان في نفس ذاته اما فرس او ليس بفرس وهو اما
ملك او غير ملك وكذا الفلك اما انسان او غير انسان وهكذا في جميع الاشياء المعينة فاذا لم يصدق على كل منها
ثبوت ما هو مباين له لصدق عليه سلب ذالك المباين فيصدق على ذات الانسان مثلا في الواقع سلب الفرس فيكون
ذاته مركبة من حيثية الانسانية وحيثية اللافرسية وغيرهما من سلوب الاشياء فكل مصداق لايجاب سلب
محمول عنه عليه لا بد وان يكون مركب الحقيقة اذ لك ان تحضر صورته في الذهن وصورة ذالك المحمول مواطاة او اشتقاقا
فتقايس بينهما وتسلب احدهما من الآخر فما به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون
صورة زيد صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لا بد وان يكون موضوع هذه القضية
اي قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورة زيد وامر آخر عدمي يكون به مسلوبا عنه الكتابة من قوة او استعداد او
امكان او نقص او قصور واما الفعل المطلق بحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد والوجوب الحق
والتمام الصرف ما لا يكون معه امكان او نقص او توقع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدم الا ان يكون مركبا من
فعل وقوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي بضرب من اللحاظ الذهني وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته
من غير شائبة كثرة وامكان اصلا فلا يسلب عنه شيء من الاشياء الا سلب السلوب والاعدام والنقايص والامكانات
لانها امور عدمية وسلب لعدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء وكمال كل ناقص وجبار كل قصور وافتقار فالمسلوب
عنه هو ليس الا نقايص الاشياء وقصوراتها وشرورها لانه خيرية الخيرات وتمام الوجودات وتمام الشيء احق به من ذاك
الشيء وآكد له من نفسه واليه الاشارة في قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وقوله تعالى هو معكم اينما
كنتم وقوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

المرحلة الخامسة في القدم والحدوث وذكر اقسام التقدم والتاخر وفيه فصول الفصل الاول

في بيان حقيقتها الحدوث وكذا القدم يقالان على وجهين احدهما بالقياس والثاني لا بالقياس فالاول كما يقال في الحدوث ان ما مضى من زمان وجود زيد اقل مما مضى من زمان وجود عمرو وفي القدم بعكس ذلك اي ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من وجود شيء آخر وهما القدم والحدوث العرفيان واما الثاني فهو على معنيين احدهما الحدوث والقدم الزمانيين وثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث الزماني حصول شيء بعد ان لم يكن في زمان وبهذا التفسير لا يعقل لاصل الزمان حدوث لان عدمه لا يتقرر ولا يعقل الا اذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هف ولذلك قال المعلم للمشائين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لانك ستعلم في مباحث الزمان ان الموصف بالقبلية والبعدية انما يكون نفس الزمان بمعنى ان ذلك من الاوصاف الذاتية لماهية الزمان فضلا عن وجودها بل كل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل والقبلية باعتبارين الى ما سيأتي منه ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس الى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس الى العدم وان كان الحدوث والتجدد عين ذات الزمان والحركة والزمان ليس بامر زايد على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فقط لانه من العوارض التحليلية لماهية الحركة ومعنى القدم الزماني هو كون الشيء بحيث لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان آخر وكذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها اعلى من الزمان فما قال صاحب المطارحات من انه لا يخرج شيء عن القدم والحدوث على الاصطلاحات كلها خطاء وستعلم ان لا قديم بهذا المعنى في الوجود وثانيهما الغير الزمانيين ويسميان بالحدوث الذاتي والقدم الذاتي فالحدوث الذاتي هو ان لا يكون وجود الشيء مستندا الى ذاته بذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين او كان مستمرا في كل الزمان او مرتفعا عن افق الزمان والحركة وهذا هو الحدوث الذاتي

فصل في اثبات الحدوث الذاتي والمذكور فيه وجهان الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا ويرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه انه من حيث هو هو بموجود ولا يصدق عليه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما ان الممكن يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته واذا كان استحقاقه للوجود والعدم كليهما من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لاحدهما تقدم على الآخر فاذا لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده ولك ان تقول في الجواب ان المراد من الحجة المذكورة ان الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود اذا كان المنظور اليه حال الماهية عند اخذها مجردة عن الوجود والعدم اي مغايرة للوجود قال محقق مقاصد الاشارات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج وان كانت باعتبار العقل لا يخلو من ان يعتبر الا مع وجود اعني او مع عدمها او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا نسبت الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ثبت

بمعنى العدم ولا حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم انتهى واعلم انك بعد الاحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف الماهية بالوجود وتصحيح قاعدة الفرعية منا بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي وتقدم الماهية على وجوده اذ مناط صحة تقدم الشيء على شيء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتأخر فالحدوث الذاتي اذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محالة لا بد ان يعتبر للماهية حال وجودي سابق لها على حال وجودها وكل اعتبار او حيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال انها متقدمة على ثبوتها ليثبت الحدوث الذاتي هناك لكن بقي شيء واحد هو الذي اشرنا اليه وهو ان للعقل ان يجرد الماهية عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذاتي والانفراد الذاتي لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق ايضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية كما ان فعلية القوة في الهيولى من جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار يتأخر عنها مطلق الوجود فمن حيث ان لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود في متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود واما الوجه الثاني فذكروا كل ممكن الوجود فان ماهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من ماهيته والا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد وان يكون وجوده مستفادا من غيره وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم بالذات لا ماهية له وذكر الامام الرازي قد علمت انه ندافعها لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها آثار الواجب تعالى وقد اشرنا الى ان لها ضربا آخر من التأخر فلها ضرب آخر من الحدوث وهو الفقر الذاتي اعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله وبعبارة اخرى كون الموجود بما هو موجود متقوما بغيره والماهية لا تعلق لها من حيث هي بجاعل وليست ايضا هي بما هي هي موجودة فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى ايضا الا الاول ولا بأس بان يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وان لم يشتهر من القوم

فصل في ان الحدوث الزماني هل هو كيفية زايدة على وجود الحادث قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال والا لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم والا لكان كل عدم حدوثا بل الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية الشيء بالعدم كيفية زائدة على وجوده وعدمه ثم قال فان قيل تلك الكيفية اهي حادثة ام لا فان كانت حادثة فحدوثها زايد عليها فيتسلسل وان لم يكن حادثة وجب ان يكون حدوث الحادث قديما قلنا نقول كما ان الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته اقول اول كلام هذا القايل الفاضل يناقض آخره فان الحدوث اذا كان كيفية زائدة على وجود الحادث وعدمه لكانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت مقولة الكيف ويكون لها وجود زايد على ماهيته واذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه ايضا على ماهيته وعلى وجوده ايضا لان معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية فكيف يكون عينها وايضا الحدوث كما توجد في الكيف يوجد في ساير المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر والكم وغيرهما ولا يمكن ان يكون عرض هو هيئة قارة غير مقتضية لنسبة ولا قسمة يعرض لجميع المقولات الحادثة ولا يتغير معناها في المواضع المتخالفة الا بالاضافة

فصل

الى ما اضيف اليه كما هو شان الامور النسبية والوجود وان كان مختلفا باختلاف المهيات على الوجه الذى قدمناه لكنها ليس صفة زايدة فى الخارج على المهيات لانه نفس وجودها وايضا يلزم ان يكون للعدم الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضة له على اعترافه فالحق فى هذا المقام ان يق مفهوم الحدوث امر زايد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التى للاشياء الجزئية الكاينة الفاسدة فانها بنفس هوياتها التشخصية حادثة وليس حدوثها مستندا الى الفاعل بل وجودها بمعنى ان الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لان كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية له والذاتى ليس بعلة فالحدوث كالتشخص المطلق والوجود المطلق مفهوم كلى عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هى حدوثات مجهولة الاسامى يعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما علمت فى بحث الوجود **فصل** فى ان الحدوث ليس علة الحاجة الى العلة المفيدة بل هو منشا الحاجة الى العلة المعدة والعلة المعدة هى علة بالعرض لا بالذات اما انه ليس الحدوث سبب الحاجة الى العلة بالذات فلانه لو كان كذلك لم يكن مهية المبدعات معلولة وليس كذلك لانها لامكانها ولا مزونة طرفيها يحتاج فى وجودها الى المعين لا محالة لاستحالة رجحان احد الطرفين المتساويين من غير مرجح قالت الحكماء الحدوث هو مسبوقية وجود الشئ بالعدم فهو صفة لاحقة لوجود الشئ ووجوده متاخر عن تاثير العلة فيه وتاثير العلة فيه متاخر عما لاجله احتاج الى المؤثر فاذن يمتنع ان يكون الحدوث علة للحاجة او شرطا او جزء العلة والا لكان متقدما على نفسه بمراتب وذلك ممتنع اقول وفى قولهم ان الحدوث صفة لاحقة للوجود تسامح لما علمت من ان الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للموجود الحادث وقد مر ايضا ان كل وجود فى مرتبة من المراتب كونه فى تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدح فى المقصود فالحاصل انه لا شك فى احتياج المحدث الى السبب وذلك اما لامكانه او لحدوثه بوجه لانا لو قدرنا ارتفاعهما بقى الشئ واجبا قديما وهذا الشئ لا يكون محتاجا الى السبب فاذا ثبت ان هذه الحاجة اما للامكان او للحدوث وقد بطل احدهما وهو الحدوث بقى الاخر وهو كون الامكان موجبا لا غير اقول الحق ان منشا الحاجة الى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشاها كون وجود الشئ تعلقيا متعلقا بغيره مرتبطا اليه وقولهم ان امكان المهية من المراتب السابقة على وجودها وان كان صحيحا الا ان الوجود متقدم على المهية تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة اذ ما لم يكن وجود لم يتحقق مهية اصلا والوجود ايضا كما مر عين التشخص والشئ ما لم يتشخص لم يوجد والامكان متاخر عن المهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشئ هو الامكان فرضا بعد ذلك الشئ اعنى الوجود نفسه والذى ذكروه من قولهم امكن فاحتاج فوجد صحيح اذا كان المنظور اليه هو حال مهية الشئ عند تجريدها عن الوجود بضرب من تعمل العقل ونحن لا ننكر ان يكون امكان المهية علة لحاجتها الى المؤثر لما مر ان امكانها قبل وجودها او اتصافها بالوجود لان هذا الاتصاف ايضا فى الذهن وان كان بحسب الوجود الخارجى كما سبق واما ان الحدوث منشا الحاجة الى العلة بالعرض فلان كل حادث كما ذكر يسبقه امكان الوجود وهذا الامكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلى فقط بل تشتد وتضعف قربا وبعدا فالقريب استعداد والبعيد قوة فلا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا لا يجوز ان يكون جوهرا يقوم بنفسه والا لما اتصف به شئ ولم يكن اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قائم بذاته اولى من غيره فلا بد لامكان الحادث من محل فيكون صورة فى مادة او عرضا فى موضوع وعلى اى الوجهين

فصل

يسبق الحادث بحسب الزمان ويبطل عند وجوده لكن لا يجوز ان يكون ما يقوم به امكان الحادث امرا لا تعلق له بالحادث فانه ليس كونه امكانا لهذا الحادث اولى من ان يكون امكانا لغيره فحامل قوة الحادث وامكانه لا بد وان يكون هو بعينه حامل وجوده او حامل جزء منه او حامل ما معه فامكان الحادث وان كان فى ذاته امرا وجوديا بالكلية من حيث انه عدم للحادث وقوة عليه لا بد وان لا يجامع وجوده وفعليته ولهذا عد بعض القدماء العدم من جملة الاسباب لوجود الشئ الحادث فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم والفاعل والغاية والمادة والصورة والتحقيق انه ليس من العلل الذاتية بل علة بالعرض والا لم يبطل عند حصول المعلول بل المادة الحاملة له هى من الاسباب الذاتية وايضا تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زمانى وهذا التقدم بعينه يرجع الى تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فللعدم له تقدم بالعرض لا بالذات ولعل مبنى قولهم بان العدم من الاسباب الذاتية لوجود الزمان ان موضوع الحدوث بالحقيقة هو اجزاء الحركة والزمان وهما من الامور الضعيفة الوجود الذى انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر اى فرد آخر منها فعلى هذا صح ان العدم سبب ذاتى لوجود الحادث بوجه **فصل** فى ذكر التقدم والتاخر واقسامهما ان من احوال الموجود بما هو موجود التقدم والتاخر ومما يذكر هيهنا ان من التقدم ما يكون بالمرتبة ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه بالزمان ومنه بالذات والعلية وهيهنا قسمان اخران سنذكرهما اما الذى بالمرتبة فكلما كان اقرب من المبدا الموجود او المفروض فهو مقدم كما يقال ان بغداد قبل كوفة وهذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع وان لم يكن تقدمه بالطبع ومنه ما هو بالاعتبار والوضع وهو الذى يوجد فى الاحياز والامكنة فالاول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الانسان والثانى كتقدم الصف الذى يلى الامام على الذى يليه اذا كان المحراب مبدا ويصح فى التقدم بالرتبة ان ينقلب المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما مثال ذلك ان جعلت الانسان اولا فكلما كان اقرب اليه كان اقدم وعلى هذا يكون الانسان اقدم من الجسم بل من الجوهر وكذا فى المثال الاول يتقدم المأموم على الامام بالنسبة الى الاخذ من الباب الى المحراب والطبيعى من هذا التقدم يوجد فى كل ترتيب فى سلاسل بحسب طبايعها لا بحسب الاوضاع كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات كالاجناس المترتبة فانك اذا اخذت من النوع الادنى انتهيت الى الاخير الى العلة الاعلى واذا اخذت فى النزول وجدت الاعلى اول وهكذا حكم التعاكس فى جنس الاجناس من نوع الانواع وغير ذلك وعلى هذه السلاسل تبتنى برهان النهاية عند القوم اذا اجتمعت احادها واما الذى بالطبع فكتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتاخر ولا يرتفع هو برفع المتاخر والاعتبار فى هذا التقدم هو ما فى امكان الوجود لا فى وجوبه واما الذى بالعلية وهو ان يكون وجود المتقدم علة لوجود المتاخر فكما انه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لانه سبب للمتاخر واما الذى بالشرف والفضل فكما يق ان محمدا صلى الله عليه وآله مقدم على ساير الانبياء عليهم السلم واما الذى بالزمان فهو معروف ولا ينافى هذا كون الجزء المتقدم من الزمان متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فان التقدم الزمانى يقتضى ان لا يجامع المتقدم به للمتاخر بخلاف ما بالطبع حيث لا يابى اجتماع المتقدم للمتاخر ومن ذهب الى ان اثر الجاعل نفس مهية الامر المجعول لا وجوده يلزمه ان يثبت قسما آخر من التقدم هو التقدم

بالمهية وكذا من جعل مهية الممكن مقدما على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس المهية فاما
التقدمان اللذان اشرنا اليهما فاحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على المهية الموجودة بها
فان الوجود هو الاصل عندنا في الموجودية والتحقق والمهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني وكذا
الحال بين كل شيئين اتصفا بشيء كالحركة او الوضع او الكم وكان احدهما متصفا به بالذات والاخر بالعرض
فللاحدهما تقدم على الاخر وهذا نحو آخر من التقدم غير ما بالشرف لان المتاخر هنا في الشرف والفضل لابد ان
يوجد فيه شيئا من ذلك الفضل وغير ما بالطبع والعلية ايضا لان المتاخر في كل منهما يتصف بشيء مما يوصف
به المتقدم عليه بخلاف هذا المتاخر وظاهر انه غير ما بالزمان وما بالرتبة فان قلت لابد ان يكون ملاك التقدم
والتاخر في كل قسم من اقسامهما موجودا في كل واحد من المتقدم والمتاخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته
قلت مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة او بالمجاز وثانيهما هو التقدم بالحق والتاخر به وهذا نحو غامض
من اقسام التقدم والتاخر لا يعرفها الا العارفون الراسخون فان للحق تعالى عندهم مقامات في الالهية كما ان له شئونا
ذاتية ايضا لا يثلم احديته الخالصة وبالجملة وجود كل علة موجبة تتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا
النحو من التقدم اذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلية بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فيتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدما
بالعلية واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية اذ ليس بينهما تاثير وتاثر ولا فاعلية ومفعولية
بل حكمهما حكم شيء واحد له شئون واطوار وله تطور من طور الى طور وملاك التقدم في هذا القسم هو الشان
الالهي واذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بازائه من التاخر وعرفت المعية التي بازائهما بحسب المفهوم

فصل في كيفية الاشتراك بين هذه الاقسام قد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق التقدم على هذه الاقسام ايكون
بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل بالتواطؤ ام بالتشكيك والى اكثر المتاخرين اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد
متواطئا لا بالتشكيك فقال بعضهم ان ذلك المعنى هو ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتاخر ولا شيء للمتاخر
الا وهو ثابت للمتقدم وهذا غير سديد فان المتقدم بالزمان الذي بطل وجوده عند وجود المتاخر لا شك ان
تقدمه بالزمان ثم الذي للمتاخر من الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجودا له كان ما للمتقدم من الزمان
ما وجد للمتاخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهويته لا يوجد في غيره ثم قوله كليا على الاطلاق ولا يوجد
شيء للمتاخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتاخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كا
الامكان والجوهرية وغيرهما في المبدعات المتاخرة عن المبدع الاول فكان ينبغي ان يقيد بما فيه التقدم وهو مع
ذلك منقوض بما من حال اجزاء الزمان وغيره وقال بعض آخر ان جميع اصناف السبق اشتركت في انه يوجد للمتقدم
الامر الذي به التقدم اولى من المتاخر وهذا ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان ليس شيء فيه اولى به من المتاخر مما يقع
باعتباره التقدم الزماني اما بالنسبة الى زمان ما فليس احدهما اولى منه الى الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا
فيه فليس موجودا لكليهما حتى يقع الاولوية ولا يمكن ان يقال ان هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب معنى التقدم
ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتاخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابقية باحدهما اولى فان الاول بالنسبة الى الثاني
متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متاخر من جميع الوجوه وليس معهما ثالث اذا قيل احدهما متقدم و
الاخر متاخر من جميع الوجوه اذ في هذا النظر ليس المتقدم الا احدهما واما اذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس

لثالث

الى ثالث فوق ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم من الاخر لكن كلاهما متقدمان لا ان احدهما متقدم والاخر متاخر
على ان في كل واحد من القسمين قد اخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين اقسامه في تعريف معناه وذهب
بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء انه يقع على الكل بمعنى واحد على
سبيل التشكيك ومع ذلك لا يخلو من ان يقع على البعض بالاشتراك النقلي او التجوز وعلى بعض آخر بالمعنى الواحد فانه ذكر
فيه ان المشهور عند الجمهور هو المتقدم والمتاخر في المكان والزمان ثم نقل اسم القبل من ذلك الى كل ما هو اقرب
من مبدأ محدود وقد يكون هذا الترتيب في امور بالطبع وقد يكون في امور لا بالطبع بل اما بصناعة واما ببخت واتفاق
كيف كان ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى
كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر واما الاخر فليس له الا ما للاول فانه جعل متقدما ومن هذا
القبيل ما جعل المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس
فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود مثل الواحد فانه ليس من شرط
وجوده ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان يفيد الوجود
للكثرة او لا يفيد بل انما يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود
من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن وجوب
الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له بذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان فان الاول يكون
متقدما بالوجود على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح وقال صاحب الاشراق في المطارحات الحق
انه يقع على البعض بمعنى واحد وبالنسبة الى بعض آخر بالاشتراك او التجوز اما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع
وكلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الاخر فان العلة سواء كانت تامة او ناقصة يجب ان يتقدم ذاتها
ووجودها على المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد واما التقدم بالزمان فهو وان كان من حيث العرف العام
الا ان التقدم والتاخر بين الشخصين انما هما بالقصد الاول بين زمانيهما قال ونحن في هذا الكتاب خاصة
قد بينا ان تقدم الزمان على الزمان انما هو بالطبع لا غير اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان والا زمان
للزمان فاما بين الزمانيين فيرجع الى التقدم بالطبع واما بين الشخصين فمجازي واما الترتيبي الوضعي فان
كان ينسب الى المكان فهو متعلق بالزمان ايضا وللزمان مدخل فيه فان همدان قبل بغداد لا بذاتها ولا باعتبار
الجهة والمكان بل بالنسبة الى القاصد من خراسان الى الحجاز فانه يصل اولا الى همدان اي زمان وصوله اليه
قبل زمان وصوله الى بغداد ثم الترتيب الطبيعي يوجد فيه احد طرفي السلسلة مقدما لا في ذاته بل باخذ الاخذ اذا
ابتدأ من الاعلى يصير الاعلى متاخرا وظاهر ان هذا الابتداء ليس مكانيا بل انما هو بحسب شروع زماني فللزمان
مدخل بحسب حد الاخذ اذ في مبدأ زماني في هذا التقدم فحاصله يرجع ايضا الى الزمان وحاصل ما بالزمان
رجع ايضا الى الطبع كما مر واما بالشرف فهو اما فيه تجوز او اشتراك اما التجوز فباعتبار ان صاحب الفضيلة
ربما يقدم في المجالس او في الشروع في الامور ويرجع حاصله اما الى الزمان او المكان ايضا ويرجع الى ما له
ويرجع في الاخير الى ما علمت وان لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى غيره باشتراك الاسم واخطأ من
قال ان لفظ التقدم على الاقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق واذا تبين لك ما ذكر نعلم ان لا تقدم بالحقيقة غير

التقدم بالعلية كان بالطبع او بالذات انتهى اقول فيما ذكره موضع انظار الاول انه حكم بان التقدم والتاخر بين
اجزاء الزمان ليس الا بالطبع غير صحيح لما علمت ان مقتضى مبدا التقدم انه لا يجامع المتقدم به المتاخر بخلاف ما بالطبع
فانه لا يقتضى عدم الاجتماع فصح جعل ذلك الاعتبار قسما آخر اذهما متغايران غاية الامر انه يجتمع فى بعض التقدم
الزمانى قسمان من التقدم باعتبارين كالحال فى العلة المعدة فانها من حيث لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان
ومن حيث انه يحتاج اليها الخ متقدم عليه بالطبع على ان لاحد ان يناقش فى ان الزمان السابق يتقدم بالطبع
على اللاحق وان كان تقدمه بالطبع وبين المعنيين فرق الثانى انه قوله اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ
لا زمان للزمان غير موجه لان الزمان بنفسه من الامور المتجددة بذاتها لا بسبب امر عارض له وغيره يحتاج الى زمان
فى ذلك التقدم كما ان الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخر والماهية به موجودة ولهذا نظائر وامثلة كثيرة كالمقدار
فى المقدار والكثرة فى العدد والابيضية فى البياض الثالث انه حكم بان معنى التقدم فى الذى بالطبع والذى
بالعلية واحد غير سديد لانه وان وجد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين جميع الاقسام عند بعض اذ الفرق متحقق بينهما
كما بين الكل فالمعنى الذى فيه التفاوت بالتقدم والتاخر فى كل واحد من الاقسام مختلف ففى التقدم بالطبع المعنى
الذى باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون
الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا اولا متقدم على الكثير فاصل الوجود مطلقا هو المعنى
الذى حصل فيه التفاوت بين الواحد والكثير والجزء والكل مثلا حيث انه كثيرا ما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير
ولا يوجد الكثير الا وللواحد وجود وكذا الجزء والكل لست اقول من حيث وصف الجزئية والكلية فانهما متفقان
فى نيل الوجود من جهة الافاضة ولذلك قال الشيخ وقد حد بانه هو الذى لا يرجع بالتكافؤ فى الوجود واما فى
التقدم بالعلية فهو الوجود باعتبار وجوبه وفعليته لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك عن المعلول فالتفاوت
هناك فى الوجوب فان احدهما يجب حيث لا يجب الاخر والاخر لا يجب الا حيث يكون الاول قد وجب فوجوب الثانى
من وجوب الاول وفى الاول التفاوت كان فى الوجود فيكون نحوا آخر من التقدم الا انه يجمعهما ويجمع البعد معهما احد
يسمى بالتقدم الذاتى وهو التفاوت فى الوجود فى الجملة سواء كان فى اصله او فى تاكده ومن زعم الجاعلية والمجعولية
بين المهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم وهو ما بالمهية وملاكه تجوهر المهية مع قطع النظر عن الوجود فمهية
الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر مهية المجعول وما تجوهرت هذه الا وتلك متجوهرة فلا ان يجمع الثلثة مع اختلاف
فى معنى واحد هو التقدم الذاتى وهو التفاوت فى الوجود بوجه اشمل واعم من اصل الوجود ومن عارضه ومن معروضه
والحاصل ان ملاك التقدم اى الامر الذى فيه التفاوت بينهما اذا اختلف كان انحاء التقدم بسببه مختلفة لان
التقدم والتاخر من الامور النسبية الانتزاعية واختلافها تابع لاختلاف ما استندت اليه الرابع انه ارجاع التقدم
بالشرف الى التجوز او الاشتراك غير صحيح لما علمت ان ملاك التقدم بسببه امر فيه تفاوت ومناطها لها اقسام التقدم
باختلاف ما يقع فيه التفاوت وهما موجودان فى هذا القسم لان ما به الفضل ههنا امر فيه تفاوت بالكمال والنقص
كالبياض والعلم والرذيلة والفضيلة والخير والشر ونظائرها مما يقبل الزيادة والنقصان فالاشد بياضا له تقدم
على الاضعف بياضا فى كونه ابيض والاكثر رذيلة له تقدم على الاقل رذيلة فى باب الرذيلة وملاك هذا التقدم والتاخر
شئ غير الوجود والوجوب والزمان والمكان والترتيب فعدهما قسما آخر من التقدم والتاخر فى غاية الاستحسان

فصل

فصل فى دعوى ان اطلاق التقدم على اقسامه بالتشكيك والتفاوت واعلم ان اثبات مطلق التشكيك فى معنى
التقدم والتاخر بالقياس الى اقسامهما مطلقا امر ضرورى معلوم واما ان ذلك يوجد فى كل قسم بالقياس الى كل قسم
سواء فالتحقيق اثباته من صعوبة ولهذا لم يتعرضوا له وليس ايضا من المهمات كثيرا والذى ذكروا هو ان التقدم بالعلية
قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل اصناف التقدمات الاخرى ثم المتقدم بالزمان وبعده بالمكان وقال الفريد
فى التحصيل جميع اصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع والعلية ليس بتقدم حقيقى اذ التقدم بالزمان امر فى الوهم والفرض
كما عرفته واما التقدم الحقيقى فهو ما يكون التقدم ذاتيا وذلك فيما يكون بالطبع او بالذات انتهى وليس معنى هذا القول
ان هذا التقدم ليس قسما محالفا لما بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه ان الزمان امر واحد فى الخارج ليس له اجزاء
الا بحسب القسمة الوهمية وما لم ينقسم لا يكون لاجزائه تقدم وتاخر فالتقدم فيه ليس بحقيقى بمعنى انه ليس بموجود فى الخارج
لا انه قسم آخر من التقدم وهكذا الحال فى كون تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فانه ايضا غير متحقق الا فى
الوهم والحق ان التفاوت بين الاجزاء الزمانية للهوية المتجددة المنقضية امر خارجى مع قطع النظر عن وهم متوهم
وفرض فارض بمعنى ان ما فى الخارج بحيث للعقل ان يحكم بالتقدم والتاخر بين اجزائها المقدارية الموجودة لا بالفعل
بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما فى سائر الاتصالات التى يكون فى الذهن بحسب الخارج كذوجية الاربعة
وفوقية السماء وهذا لا ينافى ايضا كون الاجزاء متشابهة الحقيقة لان ما به التشابه والتماثل فيما فيها غير ما به التفاوت
والتباين كما فى اصل الوجود وبهذا يندفع ما قيل ان التقدم والتاخر متضايفان والمتضايفان يجب ان يحصلا معا
فى الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان وذلك لانا نقول هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد
المتقدم منه والمتاخر معا فى هذا الوجود لاتصاله فيكون جمعيته عين الافتراق وتقدمه عين الحضور وذلك لضعف
هذا الوجود ونقص وحدته فصل فى اقسام المعية واعلم ان اقسام المعية بازاء اقسام التقدم والتاخر
بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود لانه تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم ان يوجد حيث يوجدان
بل يقابله تقابل العدم والقنية اذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتاخر زمانيين لا بد ان يكونا معا فى زمان
ولا كل ما لا يوجد بينهما تقدم وتاخر بالطبع لا بد وان يكونا معا فى الطبع فان المفارقات بالكلية لا يوجد بينهما تقدم
وتاخر بالزمان ولا معية ايضا بينهما بحسب الزمان وكذا نسبة المفارق بالكلية الى زيد مثلا ليست بتقدم زمانى
وتاخر ولا ايضا بالمعية فى الزمان فاللذان هما معا فى الزمان يجب ان يكونا زمانيين كما ان اللذين هما فى الوضع والمكان
هما مكانيان فما ليس وجوده فى زمان لا يوصف بشئ من التقدم والتاخر الزمانيين ولا ايضا بالمعية الزمانية
وكذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بد ان يكونا معلولى علة واحدة فاللذان لا علاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات
الى علة واحدة ولا من جهة استناد احدهما بالذات على الآخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تاخر واللذان هما معا بالطبع
قد يكونان متضايفين والمتضايفان من حيث تضايفهما لا بد وان يستندا ايضا الى علة واحدة كما حقق فى موضعه
فالمعان بالطبع اما ان يكونا صادرين عن علة واحدة او هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما وهما قد يكونان
معا زمانيين فى تكافؤ الوجود كالاخوين وقد يكونان غير ذلك كالانواع تحت جنس واحد لانها معا فى
الطبع اذ لا تقدم ولا تاخر فى طباعها وقد يكونان معا فى الرتبة ايضا اذا اشتركا فى التاخر بالطبع عن
الجنس وقد لا يكونان معا فى المكان من جميع الوجوه بل من الاجسام ما تكون معا من وجه واحد كشخصان

اذا كان زمانيتان وهي نسبتهما الى من ياتي من خلف وقدام فبالضرورة اختلف حالهما بالنسبة الى من ياتي من اليمين
او اليسار ولا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين الا مع تقدم احدهما على الآخر بالزمان وربما يمتنع
المعية المكانية بين جسمين كالكليات من البسائط فلا يتصور المعية فيهما واعلم ان العلة يجب ان يكون مع المعلول
من حيث هما متضايفان وليست هذه المعية بمنافية للتقدم والتأخر بين ذاتيهما وليسا اذا كانا من حيث
هما متضايفان ~~وليست هذه المعية~~ موجودان معا يجب ان يكون وجود ذاتيهما معا اذ الاضافة لازمة للعلة والمعلول
من حيث هما علة ومعلول ويتقدم العلة بهذا التقدم واعلم ان علة الشيء لا ينبغي ان يوجد الا ويوجد معه المعلول ليست
اقول من جهة كونهما متضايفين بل لا بد ان يكون وجودهما معا وذلك لان شرط كون العلة علة ان كان ذاتها فما
موجودة يكون علة ويكون المعلول موجودا وان كانت لها شرط زايد على ذاته فعليه ذاته بالامكان والقوة
وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب ان يصدر عنها معلول فيكون تلك مع اقتران شيء آخر علة فالعلة بالحقيقة
هي ذلك المجموع من الذات والامر الزايد سواء كان ارادة او شهوة او غيرهما منتظرا فاذا تحقق ذلك الامر وصار
بحيث ينبغي ان يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المع فهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك
وليسا معا في حصول الهوية الوجودية لان وجود المعلول متقوم بوجود العلة وليس وجود العلة متقوما بوجود المعلول
ويجب مما ذكر ان يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت
حتى ارتفع المعلول فرفع العلة واثباتها سبب رفع المعلول واثباته ورفع المعلول واثباته دليل على رفع العلة و
اثباتها فالمعلول وجوده مع العلة وبالعلة واما العلة فوجوده مع المعلول فصل في تحقيق الحدوث الذاتي
هذا الحدوث ان كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متعلقا بغيره بهويته وذاته لا من جهة اخرى فيكون
ناشيا بذاته بحيث اذا قطع النظر عن وجود مقومه جاعله كان لا شيئا محضا فهو لا محالة فاقد الذات بما هي ذات متعلق
الهوية بشيء مأخوذ في هويته ولا يؤخذ هويته في ذلك الشيء لغنى ذلك الشيء عنه وفقره اليه فهو وجود بعد
وجود وهذا النحو من البعدية وان كانا معا في الزمان او الدهر وان كان صفة للمهية فمعناه ليس كون تلك المهية
متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود اذ لا تعلق ولا تأخر ولا تقدم بين المعاني والمهيات معراة عن الوجود
ولا انها من حيث هي هي يستدعي ارتباطا بشيء آخر وانما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث اذا اعتبرت
ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليسية بسيطة لا انها ثبت لها في تلك المرتبة هذه الليسية والسلب
البسيط لشيء عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن المهية في تلك المرتبة
اعني من حيث اخذها كذلك سلبا بسيطا وكذا كل مفهوم مسلوب عنها الا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة
كلها صادقة الا سلب نفسها والاثباتات كلها كاذبة الا اثبات نفسها اذ المهية من حيث هي هي ليست الا
هي وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين وذلك لما قيل ان نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب ذلك
الوجود فيها اي سلب الوجود الكاين في تلك المرتبة بان يكون القيد للوجود المسلوب لا للسلب فهذا
السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى ومع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن
النقيضين لان الامر الواقع هو وجود الاشياء حيث بينا انه الموجود وانه الحقيقة والمجعول والكاين لا المهية
الا بالقصد الثاني اي بالعرض في خالية عن كل شيء وعن نقيضه ايضا فاذا ما بالذات لم تقدم على ما بالغير فكل

ممكن ايس بعد ليس اذ للمهية ان يكون ليست بالمعنى المذكور ولها من علتها ان يكون ايست فالليس البسيط حالها
في حد جوهرها والايس بالفعل حاصل لها من جهة الوجود وجاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها
الى الغير فهو لا محالة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها وسياتي بيان ان هذه السابقية
والمسبوقية ليست قسما آخر من اقسام التقدم كما ظنه بعض الاعلام بل يرجع الى التقدم بالطبع وذكر العلامة الدواني
في توجيه قول الشيخ كل معلول ايس بعد ليس جوابا عما يرد عليه من ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون موجودا
ضرورة احتياجه في كلا الطرفين الى العلة كلاما هذه عبارته وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة
فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن متأخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجوده عن
وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم اقول التوجيه
المذكور فاسد لا لما اورده عليه بل لان وجود المعلول لما كان ناشيا عن وجود العلة وهي جهة فعليته وتحصله
ومبدأ قوامه فكيف يصح القول بانه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة الا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة
مصداق فقدان المعلول بل الحق ان وجود العلة كمال وجود المعلول وتأكده وتمامه وجهة وجوبه وفعليته نعم
كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة والقصور والامكان لا يتحقق في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه
قوله له في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس وقوله وكل ممكن زوج تركيبي اذ علم ان جهة الوجود والفعلية
انما جاءت اليه من قبل العلة وجهة العدم والامكان له من ذاته فهذه الجهة مسلوبة عن علته ثم قال فان قلت اذا لم يكن
له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت
ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على انه
نفي المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني لنفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول
تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينها
علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عنها وجود الاخر ولا متقدما عليه اقول
اذا لم يكن الوجود ثابتا للمهية في تلك المرتبة كان الوجود مسلوبا عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة
البسيطة كما مر لعدم استدعائه ثبوت الموضوع ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة الايجاب
سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع وكما ان عقود السوالب في الموضوعات المعدومة في
كلها صادقة والموجبات باسرها كلها كاذبة فكذا في الماهية اذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم بعد
السوالب البسيطة ويكذب الايجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما واما الاشياء
التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فكل منها لو امكن ان يوجد بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم
عليه وهو التقدم بالطبع لا محالة فهذا هكذا حال المهية بالقياس الى وجودها فلها تعلق بالوجود
من حيث ان لها ان يتصف به اخيرا فاذا لم يتصف بالوجود اولا واتصفت به اخيرا فلها ضرب من التقدم
على وجوده بقي الكلام في ان عدم حصول شيء في مرتبة شيء آخر لا يكفي في كون ذلك الآخر متقدما عليه
اذا لم يكن للآخر ثبوت في تلك المرتبة والمهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود
لكنا نجيب عن هذا بان لنا تجريد المهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب

من الوجود لها فى نفس الامر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدّم على وجودها الّذى لها لا بحسب هذا الاعتبار اذ
الاعتبار المذكور بعينه اعتباران تجريد وخلط لسنا نقول انّ هذا التجريد ثابت لها فى تلك المرتبة
بل ان هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لانّ معناه كون المهيّة بحيث يسلب عنها كل وجود فى تلك المرتبة
لكونها بحيث يسلب عنها كل وجود فى تلك المرتبة ضرب من الكون والوجود كما انّ كونها وهى لا غير وكونها
ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرّر والسبب فيما ذكرنا انّ الوجود اصل كل شئ وما لم يكن وجود
لم يكن مهيّة اصلا فاذا افاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى ومهيّة فللعقل ان ينظر اليها ويعتبرها
مجرّدة عن وجودها لكونه عرضيّا لها فكلّما هو عرضى لشئ ظاهر فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة
على وجود عارضه وعلى الوجود العارض فللعقل ان يحلل الموجود الى مهيّة ووجود وان لم يكن فى الخارج الا شئ
واحد فاذا حلل الموجود الى شيئين فكلّ منها غير صاحبه ولكن من شانه ان يتلبّس بصاحبه فهذا ضرب
من التقدّم للمهيّة اذا كان المنظور اليه حالها لكنّ الوجود فى الواقع متقدّم على المهيّة ضربا آخر من التقدّم
وهو التقدّم بالحقيقة كما مرّ ثم قال فقد تلخّص من هذا البحث انّ الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الا امكان
الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة بحسب الامكان فان اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى تم والّا فلا
اقول والعجب انّه قد اعترف بانّ له فى تلك المرتبة امكانا فان الامكان امر سلبى اذ معناه سلب ضرورتى الوجود
والعدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للمهيّة فى ذاتها وهذا لامحة يستدعى ضربا من الثبوت فثبت
ههنا جميع ما يعتبر فى التقدّم من غير اكتفاء ببعضها لانّ ذلك امران وجود المتقدّم فى مقام وعدم
المتأخّر فيه فالمهيّة لها ثبوت فى تلك المرتبة ولوجودها عدم فيها كيف والمهيّة من حيث هى هى لا ينفك
عنها ذاتها وذاتيّاتها فلها ولما نسبها اتيّا لها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها وان كان
ثبوتا تابعا للوجود فى الواقع كما علمت عقدة وحلّ ثم اوردوا ههنا اشكالا وهو انّه لو تقدّم عدم المهيّة
على وجودها كما ادّعيتموه لكان متقدّما بالطبع عليه اذ التقدّم الذاتى منحصر عندهم فى ما بالعلّية وما
بالطبع ولا مجال للعلّية ههنا فيلزم ان لا يتحقّق العلّة البسيطة وهو خلاف مذهبهم قالوا ويمكن الجواب
عن ذلك بانّ المراد بالعلّة ما يحتاج اليه المعلول فى وجوده بنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان
والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانّها غير منظور اليها فى هذا النظر بل هى مفروغ عنها عند
هذا النظر ولذلك صرّحوا بعدم دخول الامكان الذاتى فى العلّة اقول هذا الجواب ركيك جدا فانّ اجزاء
المهيّة كالجنس والفصل بل كالمادّة والصورة وان كانت مفروغا عنها عند احتياج المعلول الى السبب
لكنها مع ذلك معدودة من جملة اسباب وجود المهيّة فكذلك الحال فى المراتب السابقة على وجود المهيّة
ولذلك يصحّ ان يقال امكنت فاحتاجت فوجدت وتخلل كلمة الفاء يشعر بالعليّة وصرّحوا ايضا بانّ الامكان
علّة لحاجة الممكن الى السبب كما انّ القوّة الانفعاليّة علّة لقبول القابل الوجود والفعليّة فيلزم ههنا التركيب
فى العلّة بلا ريب فالحقّ الحرى بالتحقيق ههنا هو انّه لو انّ صدور الوجود فى نفسه عن العلّة شئ وصيرورة
المهيّة موجودة شئ وقد مرّ انّ الاصل فى الموجوديّة هو الوجود والمهيّة بسببه يكون موجودة فصدور
الوجود عن الجاعل فى نفسه لا يحتاج الى مهيّة ولا الى امكان او حاجة زائدة بل الّذى يتعلّق به هويّته هو ذات

الفاعل

الفاعل فقط لا شئ آخر فعلى هذا يمكن ان يكون لبعض الموجودات علّة بسيطة فى نفس وجوده فاعل من غير شرط
من مادّة او صورة او مهيّة او قوّة او امكان واما جعل المهيّة موجودة فلا حد بدّ من تركيب فى علّة هذا المجعول
لانّ الوجود المجعول اليه حال للمهيّة ولا محالة حال الشئ بالفعل متاخّر عن ذاته وعن امكانه وقوّة قبوله لذلك الحال
فلم يوجد هناك علّة بسيطة بل علّته التامّة مركّبة من ذات الفاعل ومهيّة المقبول وقوّته للقبول لا اقل من هذه
الثلثة على انّ هذه القوّة الامكانيّة يتصوّر فيها انّها حالتا قرب وبعد فذلك لانّ امكان المهيّة اذا اخذت
لذاتها من غير اعتبار نسبتها الى العلّة فى قوّة بعيدة واذا اعتبرت نسبتها الى علّتها فى قوّة قريبة من الفعل اذ
الفعل هو موجوديّتها اعنى تقيّدها بالوجود كالهيولى التى تصوّرت بالصورة فصارت معها شيئا واحدا

فصل في ان الامكان وان كان متقدما على الوجود كما مر وكذا القوة وان كانت متقدمة على الفعل بالزمان فليس
منها اليس من الاسباب الثابتة للوجود فنقول اما الامكان امر عدمي كما مر والامور العدمية غير صالحة للسببية
والتاثير فلا يصلح الامكان لان يكون سببا ولا جزءا من السبب وذلك لان سبب الشيء ما يفيد ثبوت شيء
والمفيد للثبوت لا بد وان يكون له تعين وخصوصية باعتبارها يتميز لسببية شيء عن غيره والا لكونه سببا
ليس اولى من كون غيره سببا فكل ما له في ذاته تعين وخصوصية فهو ثابت فاذا كل سبب فهو ثابت وبعكس النقيض
كل ما ليس بثابت فانه لا يكون سببا فهذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون جزء سبب لان جزء السبب سبب لسببية
السبب ويعود الى ما ذكرنا اولا فاعتبار الامكان ولا اعتباره واحد كما في السلوب الغير المتناهية وان كانت
لازمة لذات المؤثر الحجة الثانية ان الامكانات في الممكنات اما ان يكون تباينها في العدد فقط او هي متباينة
في الماهية فان كان تباينها بالعدد فقط استحال ان يكون امكان شيء علة لوجود شيء لتساوي افراد طبيعة واحدة
في الاحكام الثابتة لبعضها لماهيته فلا يكون اسناد التاثير الى بعض الامكانات اولى من اسناده الى غير ذلك البعض
فيلزم ان يصدر من كل واحد من الامكانات مثل ذلك المعلول مثلا اذا جعلنا امكان وجود الفاعل علة لوجود
الفلك وجب ان يصدر من امكان كل موجود فلك وان لا ينتهي الافلاك بل يصدر من كل فلك فلك الى لا نهاية
واما الشق الثاني فهو باطل في نفسه لانه مقابل للوجوب وهو معنى واحد ونقيض الواحد واحد ولانه يصح تقسيمه
الى امكان الجوهر وامكان العرض ثم امكان الجوهر يصح تقسيمه الى امكان الجسم وامكان غير الجسم ومورد القسمة
لا بد ان يكون مشتركا ولان المعقول من الامكان في جميع الافراد امر واحد والاختلاف وقع في الامور الخارجة
عن المفهوم وهذا يوجب كونه ماهية نوعية لا يختلف الا بالخارجيات ولانه امر عدمي كما مر والاعدام لا تمايز بينها
بالذات فثبت بالبرهان القاطع ان الامكان غير مؤثر في وجود شيء سواء كان في وجود موضوعه او في وجود امر
مغاير لموضوعه برهان آخر لو كان الامكان مؤثرا في شيء لكان مؤثريته اما بمشاركة من موضوعه ولا فان
لم يكن بمشاركة الموضوع فذلك ممتنع لان البرهان قام على ان ما كان غنيا في فعله عن شيء كان غنيا في ذاته عن ذلك
الشيء فاذا كان كذلك كان الامكان جوهرا مفارقا هف وان كانت مؤثريته بمشاركة من موضوعه فيكون الامكان
جزءا من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر في مؤثرية ذلك المؤثر فذلك التاثير ايضا اما ان يكون بمشاركة الموضوع او لا
بمشاركته والثاني محال كما مر والاول مستلزم لان يكون ذلك الامكان جزءا من هذا المؤثر في المؤثرية وننقل
الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية وهو محال بلا شبهة لانه تسلسل في العلل المترتبة المجتمعة فان قلت فكيف ذهب
الحكماء الى ان امكان العقل الاول مبدا صدور الفلك وامكانات العقول مبادي للاجسام الفلكية كما
تشهد الفرصة لاعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام فظهر ان الذي يقال من ان امكان
العقل الاول علة للفلك الاقصى ووجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلا عمن يدعي التحقيق قلت
معنى تاثير الامكان في شيء يرجع الى مثل قولهم عدم العلة علة لعدم المعلول وكان ذلك القول ليس معناه ان للعدم
تاثيرا في الواقع بل انه متى عدمت العلة لم يوجد المعلول فكذلك مرادهم من كون الامكان سببا للفلك ان العقل لكون
وجوده موصوفا بنقص امكاني لا يصدر منه ما يصدر الا امرا ناقص الوجود كالجسم فبالحقيقة الوجود سبب
الوجود والعدم سبب العدم بالمعنى الذي ادمنا اليه فلم يلزم كون العدمي سببا للامر الوجودي بالذات بل على

هذا الوجه

هذا الوجه اي بالعرض وكذا الكلام في امكان الماهية وفي الامكانات الاستعدادية فانها ليست مؤثرة في وجود
الاشياء مبدعة كانت او كائنة اما كون الامكانات غير مؤثرة في شيء فقد مضى بيانه واما كون القوى الاستعدادية
غير مؤثرة في شيء فلان تاثيرها ان كان بلا شركة المادة الجسمانية كانت مستغنية في تاثيرها عن المادة فيكون مجردة
الوجود عن المادة لما سبق ان الغني الفاعلية عن شيء غني في الوجود عنه لان الموجودية جزء من الموجدية والمفروض
خلافه هف وان كانت المادة شريكة لها في التاثير وشان المادة القبول والانفعال لا التاثير والايجاب والشيء
الواحد لا يمكن ان يكون له نسبة الى الشيء بالوجوب والامكان فالمادة يستحيل ان يكون فاعلا ولا شريكة لفاعل فالقوى
الجسمانية على الاطلاق فضلا عن الاستعدادية يمتنع ان يكون مؤثرة في الوجود واما معنى كون امكان الماهية سببا
لوجودها فمعناه ان كل من الوجوب والامتناع يخرج الشيء عن ان يكون قابلا للتاثير المؤثر فيه والامكان لا يخرجه
عن قابلية التاثير ولا هو يمنعه عن ذلك فرجح الامكان زوال مانع الفاعلية والتاثير في شيء فالامكان مصحح لكون الماهية
قابلة للوجود والعدم بهذا المعنى واما معنى كون الاستعدادات والامكانات القريبة والبعيدة اسبابا للوجود وهو
ان في عالم الاستعدادات يوجد صور متضادة متفاسدة وتقبل المادة بعضها يمنع من وجود بعض آخر وقبول المادة
اياه وهذا المنع في بعضها اقوى وفي بعضها اضعف فكون المادة مصورة بالمائية يبعدها عن قبول صورة النارية
وكونها هوائية يقربها من قبول النارية ثم كلما كانت صورتها الهوائية اشد سخونة صارت مناسبتها للنارية اقوى
وهكذا الى ان يصير بحيث يستوي نسبتها الى الطرفين اي الهوائية والنارية فيكون فيها امكان لهما فاذا اشتدت
السخونة بحيث يزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها لقبول النارية اقوى من استعدادها لقبول الهوائية
فتقبلت النارية فصارت نارا صرفا فالامكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع والضد اما بالكلية وهو القوة
القريبة او بالبعض وهو القوة البعيدة الا ترى ان المزاج مع انه كيفية وجودية من باب الملموسات يقال انه استعداد
لوجود الصورة الحيوانية او النباتية او الجمادية اي امكان لها وذلك لان تضاد الصور بكيفياتها المفرطة مانع
من قبول صورة كمالية فكلما زال افراط كيفياتها وانهدم جانب تضادها اكثر كان قوة قبول المادة لكمال اخر اقوى
حتى اذا تم استعدادها للكمال الاقصى وهو يصير بحيث كانها زالت عنها تلك المتضادات قبلت من الكمال
ما قبلتها المادة الفلكية الخالية عن الصور والهيئات المضادة اعني النفس الناطقة لان المبدا الاعلى فياض
دائما والمادة قد زال عنها المانع هاهنا فتقبلت لا محالة فالامكانات القريبة والبعيدة مصححات للقابلية
لان معناها يحصل عند ارتفاع الموانع وزوال الاضداد فقد ثبت وتحقق ان الامكانات والقوى وكذا الاعدام
كلها ليست مؤثرات في وجود شيء من الاشياء اصلا وانما هي معدات لصلوح القوابل والمواد كما علمت فان كل كائن
في عالمنا هذا الادنى سبق العدم عليه وجعل من الاسباب معناه تخلية المادة عن الصورة السابقة ليمكن قبولها
للاحقة وكذلك الامور التدريجية لذاتها كالزمان والحركة وما يتصل بهما لا بد في حدوث كل من افرادها
زوال ما وجد منها بالفعل وكذا حكم المتصلات القارة والتعليميات في ان حصول كل جزء او جزئي منها في مكان
يستلزم زوال الآخر وغيبته عن ذلك المكان لتعذر وجودها غير قبول الاستيعاب **فصل** في ان القوى
الجسمانية لا تفعل ما تفعل الا بمشاركة الوضع لما ثبت وتحقق ان المفتقر في وجوده الى شيء مفتقر اليه في فعله وقد
ثبت هذا المطلب بالقوة القريبة من الفعل وذلك لان المادة وجودها وجود وضعي وكذلك كل ما يتقوم بوجود

بالمادة يكون بوجوده وجود امر ذى وضع ولو بالطبع فيكون فاعليته ايضا بحسب الوضع اعنى فاعلية ذات وضع
ولو بالطبع فما لا وضع لفاعل جسمانى بالقياس اليه لم يفعل فيه وان اردت زيادة شرح فنقول كل قوة بمقتضى اثرها فعلا
فلا يخ اما يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها فى غير ذلك المحل متوقفا على تاثيرها فى ذلك المحل
متوقفا على تاثيرها فى محل آخر مثال الاول القوة النارية فان تاثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما اثرت فيه بالقياس
الى محلها فكل ما كان اقرب اليه كان وصول التسخين اليه اشد واقدم فالقوة متى كانت كذلك فنعلم ان لها تعلقا بذلك
الجسم اما لاحتياجها فى ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها فى فاعليتها اليه لا فى ذاتها
الجسم مثل النفوس فعند ذلك صح القول بانها تفعل بمشاركة الوضع واما القوة التى لا يتوقف تاثيرها فى فعلها
الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث فى ذاته ويكون افاضته غير مختصة بشئ دون شئ من الاجسام وجب
ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشئ من المواد لا فى فعلها ولا فى ذاتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه فيكون
من المفارقات العقلية وعند هذا التحقيق يظهر ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون لها تاثير فى وجود المجردات ولا فى
صفاتها لان القرب والبعد مع ما لا حيز له ولا وضع ممتنع واذا ثبت هذا ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها
فى وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير فى وجود شئ من الاجسام وليس لقائل ان يقول وكما لا تاثير
للجسمانى فى المجرد لانه لا وضع له بالنسبة اليها فوجب ان لا ينسبوا الاجرام فى وجودها الى شئ من المفارقات لانا نقول
يكفى فى تحقق تاثير المجرد فى شئ كون الاثر فى ذاته ممكنا فمتى تحقق الامكان الذاتى فاض الاثر عنه سواء كان الاثر فى نفسه
ذا وضع اولا واما مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفى فى تحققها كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون محل الاثر له نسبة
وضعية من محل القوة الجسمانية وذلك مستحيل على المفارق والمادة اذا حدثت فيها صورة او كمال من الجوهر المفارق
كانت والمنفعلة بنفسها لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره وهناك لم يكن المادة هى الفاعلة بل المتوسطة وبين
المعنيين فرق فان قيل اليس حدوث البدن شرط علة لحدوث النفس وهى من المجردات ولا وضع للبدن
بالنسبة اليه قلت انك ستعرف كيفية حدوث النفس على البدن وان علة حدوثها امر مفارق والبدن حامل امكانها
بعينه كما سيجيئ بيانه فهو شرط على وجه لفيضان المعلول عن العلة لا انه مؤثر فى ذلك وهكذا حال كل محل لما يحل
فيه وكذا كل قوة حالة فى محل فانها غير مؤثرة فيه بل هو شرط لقبوله ما يقبل من لوازم تلك القوة كما سيعود ذكره اذ
لا وضع لكل من المحل والحال بالقياس الى صاحبه **فصل** فى ان الوجود وحده يصلح للعلية والمعلولية اما
الاول فان غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الا شيئا يتساوى النسبة اليه الوجود والعدم فلا يكون
فى ذاته بحسب ذاته موجودا بذاته فبذاته لا يصلح لان يكون لوجود شئ اصلا لا لوجود ذاته ولا وجود شئ آخر فكل ما هو
سبب لشئ فلا بد ان يكون لوجوده تاثير فى وجود ذلك الشئ فالوجود صالح للمؤثرية فلو فرض مجردا عن الماهية
لكان اولى بالتاثير لان الماهية ليست شانها الا الامكان والحاجة وقد علمت ان لا تاثير للعدميات فى شئ
كما ان القوة المادية لو فرضت مجردة عنها لكانت اولى بالتاثير لخلوصها عن شوائب النقايص والاعدام على ان
ذلك مطلب آخر والذى نحن فيه ان الوجود صالح للعلية مطلقا واما الشك الذى اورده الامام الرازى وهو
ان الوجودات اما ان يكون تباينها فى العدد فقط او هى متباينة فى الماهية فان كان الاول فاستحال ان يكون وجود
شئ علة لوجود شئ آخر اذ لا اولوية فى تقدم بعض افراد طبيعة واحدة على بعض بالذات لانها متساوية

الاقسام

الاقسام فى ذلك وان كان الثانى فهو مستحيل لان الوجود ينقسم الى وجود جوهر ووجود عرض ووجود الجوهر ينقسم
الى وجود الجسم ووجود غير الجسم ووجود العرض ينقسم الى وجودات الاجناس العرضية ومورد التقسيم يجب ان
يكون معنى واحدا ولان المعقول من الوجود امر بديهى وهذا الامر المعقول قد تشترك بين الوجودات والاختلافات
انما يقع فى امور خارجة عن هذا المفهوم وكل ما خرج عن هذا المفهوم فهو غير داخل فى الوجود بل خارج ولان
الوجودات ان كانت متخالفة كالمهيات كانت مركبة من جنس وفصل فيلزم ان وجود المعلول الاول مركبا فيلزم
ان يصدر عن العلة الواحدة اكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل فاقول ان الاصول السالفة يكفى مؤنة ابطال
مثل هذه الانظار الواهية وقد سبق ان حقيقة الوجود امر واحد بسيط لكنه متشكك بالاشدية والاضعفية
والتقدم والتاخر واما كون الوجود صالحا للمعلولية فلان المهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذى يصلح لها
اما نفس الوجود او اتصاف المهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقة بالمهية وهو متفرع على وجود
المهية الموصوفة وقد بينا كيفية هذا الاتصاف فثبت ان المعلول بالذات ليس الا الوجود واعترض الامام الرازى
فيها بان الوجود مهية واحدة فلو كان تاثير العلة فيه لكانت عليته صالحة لكل معلول بيانه ان الماء اذا سخن
بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة مهية من المهيات وصيرورة حقيقتها فى الوجود الفايض عليها من المبادى
المفارقة اما ان يتوقف على شرط اولا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان المهية قابلة والفاعل فياض
ابدا فوجب دوام الفيض وان توقفت على شرط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة او مهيتها والاول
باطل لان ملاقاة الماء شرط للبرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فليكن ملاقاته شرطا لوجود السخونة
ايضا لان ما كان شرطا لشئ كان شرطا لامثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة الماء لان المهية
قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب حصول الكل ويلزم من ذلك حصول الكل فلا اختصاص لشئ من الحوادث
بشرط وعلة وكل ذلك باطل بديهة الحس واما الثانى وهو ان يكون المهية هى المتوقفة على الشرط فهو يستلزم المطلوب
فان المهية اذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على غيره فيستدعى سببا وعلة ولا
ينتهى الى واجب الوجود فظهر ان المهيات مجعولة بانفسها لا بوجودها فقط انتهى كلامه اقول قد علمت
فساده لان مبناه على ان الوجود مهية واحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك ومع ذلك يلزم عليه
ان لا تاثير لوجوده تعالى فى شئ من الاشياء لان وجوده يساوى لوجود الممكنات عنده كما صرح مرارا فكلما
يصدر عن وجوده يجوز ان يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له فى تاثير شئ والمؤثر فى شئ لا بد وان يكون
له اختصاص بالتاثير والا لكان وجوده كعدمه فما كان وجوده كعدمه فى حصول شئ لم يكن علة له فلم يكن وجود
البارى سببا لشئ تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم اذكر انا بينا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا
من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار موصوفية مهية السواد بالوجود وبينا ان الوجود يمتنع ان يعرض
له الحاجة من تلك الجهة بل اذا نسبنا مهية الشئ الى وجوده فقد يعرض له الامكان وبسببه يعرض له الحاجة فالآن
المحتاج هو المهية فى وجودها لا ان المحتاج هو نفس الوجود واما ما قيل ان المهيات غير معلولة فقد ذكرنا
فيما مضى تاويله اقول ان هذا الفاضل ومن كان فى طبقته زعموا ان المعلول فى ذاته لا بد ان يكون له هوية قبل
التاثير وعرض له حاجة زائدة على ذاته ثم افاده العلة وجوده وليست هذه المعانى متحققة للوجود من حيث هو

معدوما بل للمهية لان نسبتها الى الوجود ما نسبة القابل الى المقبول والمادة الى الصورة في ظرف التحليل فلهذا
حكموا بان اثر العلة هو اتصاف المهية بالوجود لا الوجود ولم يفهموا انه لولا الوجود لم ينشأت الماهية حتى
اتصفت اولا بالامكان وثانيا بالحاجة وثالثا بالوجوب ورابعا بالوجود وقد بينا كيفية هذه الاتصافات
فلا حاجة الى ان نعيدها وعلمت ايضا معنى الافتقار في نفس الوجودات وانها افتقر الى وجود الجاعل من نفس
المهيات اليه وعلمت معنى الحدوث الذاتي للوجود والذي ذكره فيما قبل في معنى كون المهيات غير
مجعولة ان المجعولية ليست مفهومها وذلك كما يقال في مباحث المهيات عوارض المهية غير ثابتة لها
اذا اخذت من حيث هي واى من هذه الحيثية ليست ثابتة لها لا انها لا تثبت للمهية في الواقع فالمهية
مجعولة بمعنى ان المجعولية ثابتة لها وغير مجعولة بمعنى ان المجعولية ليست عين ذاتها اقول هذا مراده من
الثاني بل وقد علمت من طريقتنا ان الاول من المعنيين يودي الى الثاني كما بينا **فصل** في انه لا يشترط
في الفعل تقدم العدم عليه هذا المبحث كالذي في الفصل السابق وان كان لايقا بان يذكر في مباحث العلة
والمعلول لكنه يناسب ايضا المباحث التقدم والتاخر وما يتلوها فنقول ان لهذا المطلب حيث تعصبت
طايفة من الجدليين فيه لا بد من مزيد تاكيد وتقوية فلنذكر فيه براهين كثيرة الاول ان العالم اما ان يكون
ممكن الوجود دائما او ليس امكانه دائما والثاني باطل وذلك لان امكانه ان لم يكن دائما لزم كونه ممتنعا بالذات
لاستحالة كونه واجبا لوجود لذاته والممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا ولان صيرورته ممكن الوجود اما ان يكون
لما هو هو فيكون ان يكون ممكنا ازلا وابدا او لامر خارج وذلك الخارج ان كان دائم الهوية فيكون الامكان
دائما او غير دائم فالكلام فيه كالكلام في الاول ولان الامتناع الازلي ان كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لان
لوازم المهية يستحيل ارتفاعها وان كان امتناعه لا لما هو هو فهو لامر منفصل وذلك المنفصل ان كان
ازليا واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع اثره وان لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الاول
حتى ينتهي بالاخرة الى واجب لذاته ولزم امتناع ارتفاعه فان قيل ذلك الامتناع وان استند الى واجب
الوجود لكن تاثيره في ذلك الامتناع يتوقف على شرط فاذا زال الشرط زال ذلك التاثير فنقول ذلك الشرط
ان كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع وان لم يكن واجبا عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهي
الى موجود واجب الوجود لذاته فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات في الازل وهيهنا اشكال
وهو ان الحادث اذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم فوقوع هذا الشرط لا يمكن الا بان امكانه يتخصص
بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الادلة فاذا امكانه ثابت دائما ثم لا يلزم من دوام امكانه خروجه عن
الحدوث لانا حيث اخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءا ذاتيا له والذاتي
للشئ لا يرتفع واذا لم يلزم من دوام امكان حدوث الحادث من حيث انه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت
هذه الحجة اقول كلامنا ليس في شئ هويته عين التجدد والحدوث بل في مهية يعرض لها صفة الحدوث
فان كثيرا من الاشياء كاجزاء الحركة والزمان يستحيل ان يكون دائمة فهي ضرورية الحدوث وافتقارها
الى المؤثر من حيث امكانها لكن امكانها هو امكان هذا النحو من الوجود اذ الوجود الدائم يستحيل عليها فامكانها
لا يكون الا امكان الحدوث وكون الشئ ممكنا انما معناه جواز مطلق الوجود عليه لا جواز كل وجود فان

الجوهر

الجوهر يستحيل عليه وجود العرض والسواد يستحيل عليه وجود العرض والسواد يستحيل عليه وجود البياض
والحركة وامثالها يستحيل عليها الوجود البقائي برهان آخر المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون وجود
الفعل او تاثير الفاعل فيه والاول محال لان الفعل لو افتقر في وجوده الى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم
المقارن مناف للفعل والمنافي للشئ يمتنع ان يكون شرطا له والثاني ايضا محال لان وجود الاثر ينافي عدمه والمنافي
لما يجب ان يكون منافيا ايضا والمنافي لا يكون شرطا البتة فاذا لا الفعل في كونه موجودا ولا الفاعل في كونه مؤثرا
مفتقرا الى سبق العدم برهان آخر ان الحوادث اذا وجدت واستمرت في حال استمرارها وبقائها اما ان يكون
محتاجة الى المؤثر او لا يكون فعلى الاول اما ان يكون لاجل انها خرجت عن الامكان او يكون مع انها باقية على
امكانها استغنت عن المؤثر ومحال ان يقال انها خرجت عن الامكان لان الممكن لذاته لا ينقلب واجبا لذاته
بديهة ولان امكان الممكنات ان كان لذواتها فهي دائما ممكنة الوجود وان كان امكانها لا لذواتها بل لامر منفصل
منفصل فيكون ثبوت الامكان لها ممكنا فيكون لامكانها امكان منفصل ولامكان امكانها امكان ثالث
وذلك يفضي الى امكانات منفصلة لا نهاية لها فثبت انها حال بقائها ممكنة فهي حال بقائها محتاجة الى السبب
لان الامكان جهة الحاجة فان قيل الشئ اذا دخل في الوجود فقد صار اولى بالوجود فنقول تلك الاولوية اما ان
يكون من لوازم الوجود او لا يكون من لوازمه والاول باطل لانه اذا تحقق الوجود تحقق الاولوية واذا
تحققت الاولوية اغنت عن المؤثر فما لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فاذا وجوده يؤدي الى عدمه وذلك
محال وان لم يكن من اللوازم بل من العوارض المفارقة كان ذلك محالا لان تلك الاولوية مفتقرة الى وجود سبب
والذات مفتقرة الى الاولوية فالذات مفتقرة الى سبب الاولوية فلا يكون غنية عن السبب برهان آخر افتقار
المعلول الى العلة اما ان يكون لانه موجود في الحال او لانه كان معدوما او لانه مسبوق بالعدم وصح ان يكون
العدم هو المقتضي لانه نفي محض لا حاجة له الى العلة اصلا وصح ان يكون هو كونه مسبوقا بالعدم لان كون الوجود
مسبوقا بالعدم كيفية يعرض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب فان حصول الوجود وان كان على طريق الوجود
الجواز والامكان لكن وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم حالة ضرورية له لانه يستحيل ان يقع الا كذلك لا بعد
ان يكون الشئ في نفسه جايز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع امر ما على طريق الوجوب فان الاربعة ممكنة الوجود
الا ان كونها زوجا امر واجب لا يعلل فكذلك وجود الحادث ممكن لكن كون وجوده مسبوقا بالعدم واجب والواجب
غني عن المؤثر فاذن المفتقر الى العلة هو الوجود فقط برهان آخر للواجب تع صفات ولوازم سواء كانت اضافية
او سلبية كما هي على راي الحكماء او حقيقية وجودية كما هو عند اكثر المتكلمين او احوالا واعيانا كما هي عند المعتزلة
والصوفية وليس شئ منها واجب الوجود لامتناع ان يكون الواجب اكثر من واحد فهي ممكنة الثبوت في ذاتها
واجبة الثبوت نظرا الى ذات الاول تعالى فثبت ان التاثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه فلئن قالوا ان تلك
الصفات والاحكام ليست من قبيل الافعال ونحن نقول سبق العدم انما يجب في الافعال فنقول هب ان ما لا يتقدمه
العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت ان ما هو ممكن الثبوت لما هو هو يجوز استناده الى مؤثر دائم الثبوت مع الاثر
واذا كان معقولا مقبولا فلا يمكن دعوى الامتناع فيه في بعض المواضع اللهم الا ان يمنع صاحبه عن اطلاق
لفظ الفعل وذلك مما لا يعود الى فايدة علمية ففي مثل هذه المسايل العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاح

ولا لفاظ برهان لوازم المهيات معلولات لها وهي غير متأخرة عنها زمانا بل لوازم الوجودات ايضا غير
منفكة عنها الا انا لا نفرض زمانا الا والاثنان بعد زوج والمثلث ذا الزوايا والنار حارة بل يزيد على هذا ونقول
ان الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحتراق يكون مقارنا للاحراق والالم عقيب سوء المزاج او تفرق
الاتصال بل ههنا شيء لا ينازعون فيه ليكون اقرب الى الغرض وهو كون العلم علة للعالمية والقدرة
للقادرية فكل ذلك توجد مقارنة لاثارها غير متراخية عنها اثارها فعلم ان مقارنة الاثر والمؤثر لا تبطل
جهة الاستناد والحاجة برهان آخر ان الشيء حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود وحال
عدمه من حيث انه معدوم واجب العدم وهذا ضرب من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول
وفي زمانه والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين فلو نظرنا اليها واخذنا المهية من حيث لها هذا
كانت الماهية على كلتا الصفتين واجبة والوجوب مانع عن الاستناد الى السبب فالحدوث من حيث هو
حدوث مانع عن الحاجة فاذا لم يعتبر المهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها اعني وجوب الوجود
في زمان الوجود او وجوب العدم في زمان العدم فهي باعتبار ذاتها يحتاج الى المؤثر فالحدوث من حيث هو
حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا ان المحوج هو الامكان لا غير برهان آخر جهة الحاجة لا بد وان لا يبقى مع
المؤثر كما كانت قبله والا لبقيت الحاجة مع المؤثر الى مؤثر آخر والحدوث هو مع المؤثر كهو لا معه فلو كان
المحوج هو الحدوث لزم المحال المذكور واما اذا كان الامكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان
فان المهية مع المؤثر تصير واجبة في نفس الامر فنعلم ان المحوج الى المؤثر هو الامكان لا غير فمن هذا يعلم
ان مهية الممكن انما احتاجت الى السبب لاجل امكان واما افتقار نفس الوجودات المعلولية الى الجاعل
فهو لذواتها لا بامر عارض لها ونحن مع ذلك قد اقمنا البرهان على ان العالم بجميع ما فيه ومعه حادث زماني
وكذا كل شيء منه كما ستقف عليه ان شاء الله واما المخالفون لذلك الاصل فلهم متمسكات واهية منها ان
ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال فلا بد ان يتحقق الحاجة قبل الوجود ومنها انه لو فرضنا موجودين
قديمين لم يكن احتياج احدهما الى الآخر اولى من العكس اذ لا مزية لاحدهما على الآخر ومنها قد ثبت ان موجد
العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق الا بالاحداث لانا نجد من انفسنا امتناع القصد
الى تكوين الكائن ومنها ان البناء اذا وجد استغنى عن البناء والكتابة اذا وجدت استغنت عن الكاتب اما
الجواب عن الاول فبالنقض والحل اما النقض فباحتياج القادرية الى القدرة والاسودية الى السواد وغير
ذلك واما الحل فتحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمحال بل واجب انما المحال اعطاء الوجود للموجود
مرة اخرى على ان ما ذكروه مصادرة على المطلوب واما عن الثاني فكون الشيء علة ليس لانه قديم حتى لا يكون
قديم بالمؤثرية اولى من قديم آخر كما ان كون الشيء معلولا ليس لانه حادث حتى لا يكون احد الحادثين اولى
بعلية الآخر من الآخر فلا يكون جعل حركة اليد علة لحركة المفتاح اولى من عكسها بل كون العلة علة لخصوصية
ذاته وحقيقته دون ما هو يقتضي التقدم بالذات والعلية كتقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس
لا الشمس منه واما الشبهة بانه اذا كان الامران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلم
احدهما بالعلية اولى من الآخر فقد مر وجه اندفاعها واما عن الثالث فنقول ابتداء القصد والداعي

انما هو

انما هو الى ابتداء التكوين واستمرارها الى استمراره لا الى ابتدائه فلو استمر القصد والداعية واستمر تعلقهما
فذلك ممكن ودعوى امتناعه مصادرة على المطلوب واما عن الرابع فامثال هذه الفواعل علل للحركات والانتقالات
للاجسام من موضع الى موضع وليست اسبابا لحفظ الاشكال وثبات الاوضاع وبقائها وانما علتها القريبة
والبعيدة امور اخرى كما نذكر في مقامها **فصل** في ان علة كل حادث زماني يفتقر الى حركة
دورية غير منقطعة واعلم ان العلة التامة للشيء لا يمكن ان يتقدم بالزمان ولا ان يتأخر عنه فالحوادث
لا بد وان يكون اسبابها القريبة حادثة اذ لو كانت قديمة لزم من قدم الاسباب لها قدمها فان كل سبب
اذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك ممكنا ذاتيا اذ الكلام بالذات لا يصير معلولا للشيء
فيكون وجود ذلك المعلول حينما يوجد مستندا الى علة زائدة اما فرض او لا علة قد يعدم معها المعلول وقد
يوجد نسبتها الى طرفي الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة فما دامت النسبة امكانية يحتاج احد الطرفين
الى ضميمة وهكذا الكلام مع الضميمة حتى ينتهي الى ما يخرج به مهية المعلول عن الامكان فيجب وجوده مثلا
وتمام التقرير قد عرفته في باب نفي الاولوية الذاتية وغيره فتبين ان السبب القريب للحوادث او جزء سببها
يكون حادثا ناقصا والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل او الانتهاء الى حادث مهيته وحقيقته عين
الحدوث والتجدد كالحركة او المتحركة بنفسها كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبايع المنقطعة الوجود التي عدمها
في زمان سابق وحركة سابقة مسبوقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان
وجه عقلي عند الله وهو علمه الازلي بصورة قضائه وليس من العالم ولها وجه كوني قدري حادث في خلق جديد كل يوم
لكن الفلاسفة التزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الاصل فقالوا هذا التسلسل اما ان يكون دفعة واما ان يكون
بحيث يتقدم البعض منها على البعض والاول باطل كما سبق في مباحث العلة والمعلول فتعين الثاني فقالوا فتلك اما ان يكون
حوادث متفاصلة آنية الوجود او يكون زمانية والاول يلزم منه تتالي الآنات وهو ممتنع وعلى تقدير جواز تتالي الآنات
كانت الآنات متفاصلة ولا يكون السابق واجبا لانتهائه الى اللاحق فلا يكون علة وقد فرض كذلك هف ولو كانت
زمانية ضبابا لها في الحركة والتحقيق في ذلك انه اذا حدث في مادة امر اي يكون كصورة انسانية في مادة نطفة حصلت
لعله ذلك الامر الى تلك المادة نسبة لم يكن ولا بد ههنا من حركة لتلك المادة توجب قربا بعد بعد كاستحالات
في القوة المنوية وانفعالات لها متصلة يقرب بها مناسبتها التي كانت بعيدة لتلك الصورة ولعلتها المؤثرة
وتوضيح هذا المقام ان العلة قد يكون معدة وقد يكون مؤثرة اما العلة المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي
غير مؤثرة في المعلول بل مقربة للمعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة واما المؤثرة فانها يجب مقارنتها
للاثر ومرجع العلة المعدة الى شيء متجدد الوجود متشابك الحقيقة من الانقضاء والحلول بحيث يكون حصول
شيء منه يمتنع الا بعد زوال سابقه مثال ذلك من الحركات الطبيعية ان الجسم الثقيل في سقوطه الى الاسفل لا ينتهي
الى حد من حدود المسافة الا ويصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لان يتحرك منه الى حد آخر والمؤثر في تلك
الحركة هو الثقل ولكن لولا الانتهاء للمتحرك بالحركة السابقة الى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة لانه قبل الانتهاء
الى ذلك امتنع ان يوجب الثقل تحريكه من هناك ولما تحرك الى الحد المذكور صار بحيث يمكن ان يحركه الثقل من
ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة ممتنعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدور

صارت قريبة وهنا القرب بعد البعد انما حصل بسبب الحركة السابقة فهنا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب
العلل الى معلولاتها ومثاله من الحركات الارادية من اراد ان يمشى فى ليلة ظلماء بسبب ضوء سراج بيده فكلما
وطى بقدمه موضعا من الارض يراه بنور ذالك السراج وقع النور على موضع بعده فيطاه وهكذا فالعلة
المؤثرة لحصول الضوء فى كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج والعلة المعدة المقربة والمبعدة هى المشى وكذا
من اراد ان يمضى الى الحج فان تلك الارادة الكلية يكون سببا اصلا لحدوث ارادات جزئية مترتبة يكون كل واحد
منها مقربا الى الاخرى فانه لا ينتهى الى حد من حدود المسافة الا وانتهائه الى ذالك الحد وسيلة لان يحدث
قصد آخر جزئى الى ان يتحرك من ذالك الحد الى الذى يليه والمؤثر فى تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة فى
الحركات المتوالية هو القصد الكلى وهو مقارن لجميع تلك الحوادث واذا عرفت هذا عرفت ان للعلة المؤثرة جهة
واحدة مؤثرة مع جميع خصوصيات الافراد المتجددة وهى ملاك العلية والايجاد ولتلك الخصوصيات هويات
متقدمة ومتأخرة لذواتها مقتضية للتقدم والتأخر لا بجعل وتأثير بل الجعل والتأثير فى نفس هوياتها لا فى جعل
السابق منها سابقا واللاحق منها لاحقا فمنازل سقوط الجسم الثقيل فى المثال الاول كقالب روحه الثقل
وكذا انتقالات الضوء على وجه الارض كقالب روحه نور السراج وغيره والارادات الجزئية كشخص روحه
الارادة الواحدة الكلية فكذالك نقول لكل من الطبايع الحادثة افرادها وجزئياتها سبب قديم ازلى هو الواهب
لصورها المتجددة ولكن فيضه فى كل فرد مرهون بوقته موقوف على صيرورة المادة قريبة القوة شديدة الاستعداد
لقبول ذا الفيض وحصول ذالك الاستعداد بعد ما لم يكن انما هو بواسطة الحركات والتغيرات بل بواسطة هويات
الصور الجزئية المتعاقبة على المادة لان يستعد المادة بالسابقة منها للاحقة فاذا لم يكن لا يمكن ان يوجد شى
من الاشياء الا بواسطة تجدد امور سابقة مرتبطة بالحادث فلا غنى عن وجود امور متسابقة لا اول لها على
الاتصال التجددى فلا بد من وجود امر يحتمل الدوام التجددى على نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من
وجود جسم ذى طبيعة متجددة لا ينقطع واخرى باقية عند الله والذى يحتمل الدوام من الاعراض التجددى من
اجرام الجسمانية هو الجسم البسيط الابداعى والذى يحتمل الدوام من الاعراض الجسمانية فى الحركة الدورية لان
باقى الحركات والاستحالات منقطعة الى حد فاصل عن غيرها وستعلم ان فاعل هذه الحركة امر غير جسمانى دايم
الشوق الى عالم الربوبية من الله مبدئه والى الله مصيره وهو راكب سفينة فلكية بسم الله مجريها ومرسيها

المرحلة الرابعة

المرحلة الرابعة

المرحلة الرابعة فى القوة والفعل وما يرتبط بهما من ان لكل متحرك محركا وفى تناهى الحركات وفى اثبات
القدرة وفى اثبات قوى من قوى النفس والاشارة الى ان النفس ليست بمزاج والاشارة الى المفارق لا يموت ولا يطلب
شيئا بالحركة وفى ان كل كائن حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم وفى ان الامكان النوعى عرض وفى تقدم القوة على
الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها به وبالوجوه الكثيرة الاخرى وفى اثبات تجدد الطبيعة ووقوع الحركة فى الجوهر
وبيان حدوث الاجسام بجملتها والاشارة الى حدوث العالم كله وفى وجود العقليات واثبات الزمان وفناء
عالم وقابله وانه لا يتقدم عليه شى الا البارى جل ثناؤه وفيه فصول فصل فى معانى القوة ان لفظ القوة يقال بالاشتراك
الاسمى على معان كثيرة ولكنها يشبه ان يكون موضوعة اولا للمعنى الذى فى الحيوان الذى يمكنه به ان يكون مصدرا
لافعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود ويسمى ضده الضعف وكانها زيادة وشدة فى المعنى الذى
هو القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة وهو كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل
اذا شاء ولم يصدر عنه الفعل اذا لم يشاء وضد ذالك المعنى هو العجز واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشى بسهولة
وذالك لان الذى يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها وذالك الانفعال يصده عن تمام فعله فلا جرم صارا
اللاانفعال دليلا على الشدة واذا ثبت ذالك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذالك المبدأ وهو القدرة الى ذالك
اللازم وهو اللاانفعال ثم ان القوة لها وصف كالجنس لها ولها لازم اما الذى كالجنس فكونها صفة مؤثرة فى الغير
واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منه فى محل الامكان
وحيز الجواز فكان الامكان لازما له واذا ثبت ذالك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذالك الجنس وهو كل صفة مؤثرة
فى الغير من حيث هو غير والى ذالك اللازم وهو الامكان فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اى يمكن ان يصير اسود
ثم انهم سموا الحصول والوجود فعلا وان لم يكن بالحقيقة فعلا وتأثيرا بل انفعالا وتأثرا فانه
لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة لازما لا كان متعلقا بالفعل فهيهنا لما نقلوا الامكان بالقوة سموا الامر الذى
يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون
ضلعا لمربع خاص وبعضها ليس ممكنا له ذالك جعلوا ذالك المربع قوة ذالك الخط كانه امر ممكن فيه وخصوصا
لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذالك الضلع على نفسه واذا عرفت القوة عرفت بالقوى ومرفت ان ضد
القوى اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضرورى واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار
الخطى ضلعا لمقدار مربع سطحى مفروض من كل واحد من هذه المعانى المقابلة بجهة اخرى فاما القوة بمعنى الامكان فقد
سلف ذكر احكامه فيما مضى وان كان هذا الامكان المقابل للفعل بوجه غير الامكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود
او للعدم اعنى الوجوب والامكان لما سيتضح فى اثبات المادة لكل ذى حدوث وتجدد واما القوة بمعنى عسر الانفعال
فهو احد الانواع من الكيفية وسياتى تفصيل القول فيه واما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكانها انواع للقوة
بمعنى الصفة المؤثرة فصل فى تحديد القوة بهذا المعنى قد علمت ان القوة قد يقال لمبدأ التغير من شى فى شى
آخر من حيث هو آخر وانما وجب التقييد بهذه الحيثية لان الشى الواحد لو فعل فى نفسه فعلا كالمعالج اذا عالج
نفسه لكان يجب ان يكون فيه اختلاف جهة وتركيب والا لكان ذالك الواحد بل فاعلا معا من جهة واحدة وذا
ممتنع فى المركب ايضا فضلا عن البسيط اللهم الا ان يكن هناك قوة امكانية للموصوف بالقياس الى الصفة المجردة

الذى هو على جهة الفعلية المحضة لا جهة الاستعداد كما فى لوازم الماهيات وكثير من الناس كصاحب الملخص وغيره لما
نظر فى لوازم الماهيات ورأى انها قابلا وفاعلا بمعنى آخر وقع فى شك وتزلزل فى امتناع كون الشئ الواحد فاعلا و
قابلا مع ان التقابل بين القوة والفعلية من القريبات الواضحة المستبينة وبالجملة فالجزم حاصل بلا شبهة فى ان الشئ
يمتنع ان يكون مبدأ التغير فى نفسه لانه لو كان مبدأ لثبوت صفة او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنى
له ما دام ذاته موجودة ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا فعلمنا ان مبدأ تغيره لابد ان يكون غيره وبهذا يثبت
ان لكل متحرك محركا غيره ثم قوة الفاعل قد يكون مع شعور وارادة وقد لا يكون وكل واحدة ينقسم اقساما وقوة
المنفعل ايضا قد يكون فى الاجسام وقد يكون فى الارواح وكل منهما قد يكون مهيئة نحو القبول دون الحفظ كالماء
يقبل الشكل ولا يقبل الامساك وقد يكون قوة عليهما كالشمعة وكالارض وايضا قد يكون قوة الشئ المنفعل
على امر واحد كقوة الفلك على الحركة الوضعية او امور محدودة كقوة الحيوان او امور غير متناهية بل جميع الامور
كقوة الهيولى الاولى وكذا قوة الفاعل يجوز ان يكون محدودة على امر واحد وقد يكون على امور كثيرة محدودة
كقوة المختارين على ما يختارونه وقد يكون على جميع الامور كالقوة الالهية انه على كل شئ قدير وضابطة
القول فى القبيلين ان الشئ كلما كان اشد تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف تحصلا كان اكثر انفعالا
واقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان فى غاية تأكد الوجود وشدة التحصل كان فاعلا للكل وغاية للكل وكانت قوته
وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى لما كانت فى ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام كالجنس العالى لتعريها فى
ذاتها عن كافة الصور التى هى مبادى للفصول ومقومات للحصول كانت فيه قوة قبول ساير الاشياء كالجنس العالى
يقبل كل فصل ويحصل كل قسم لست اقول فيها استعداد كل شئ اذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل
الا بسبب صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولى فى ذاتها المطلق الصورة وانما يستعد لامر مخصوص لاجل صورة
مخصوصة واما تقسيم القوة الفاعلة فهو ان نقول من رأس القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة
وكلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فانه اما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا يكون فحصل من هذا التقسيم
اربعة اقسام الاول القوة التى يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها
اما ان يكون صورة مقومة او اما ان يكون صورة مقومة واما ان لا يكون كذلك بل يكون عرضا فان كانت صورة
مقومة فاما ان يكون فى الاجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون فى الاجسام المركبة
فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل طبيعة المبردة التى فى الافيون والمسخنة فى الفرفيون واما
ان كان عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثانى القوة التى تصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون
لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية القسم الثالث القوة التى يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور
بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية القسم الرابع القوة التى يصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور
بتلك الافعال وذلك هى القدرة الموجودة فى الحيوانات الارضية فهذه اقسام القوة ويظهر مما قلنا ان
القوة لا يمكن ان يكون مقولة على هذه الاقسام الاربعة قول الجنس لان بعض اقسامها صور جوهرية وبعض
اقسامها اعراض ولا يمكن ان يكون للجواهر والاعراض مشتركة فى وصف جنسى عند الجمهور واما القسم الاول
فانما نتكلم فيه فى مباحث المادة والصورة واما القسم الثانى والثالث فانما نتكلم فيهما فى علم النفس واما القسم

الرابع

الرابع فنتكلم فيه فى مباحث الكيفيات والذى يجب ان نعلم ههنا بعد ان علمت ان القوة الفاعلة قد يكون
محدودة نحو شئ واحد كقوة النار على الاحراق فقط وقد يكون على اشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار
ان مثل هذه القوة يكون على شخص منتشر يخصصها بواحد شخصى من نوعه دون غيره اسباب خارجة فاذا وجد
ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص اذ لو كانت القوة عليه باقية كان ما بالفعل وما بالقوة معا
لكن لا يبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر يبقى مع عدم الفعل بل اما على هذا الشخص فانها بعد
مع عدم الفعل وهذا كان المعنى المعقول انما تناول تخصصا لم يبطل عند عدم تخصص ما بعينه واما اذا تناول
تخصصا لم مستندا الى امر مشار اليه فانه يبطل اذا عدم ذلك التخص ونسبة الوجوب الى الامكان قد مر انها
نسبة كمال الى نقص فلهذا لا يبطل الامكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت فصل
فى ان القوة هل يجب ان يكون مع الفعل ام لا زعمت طائفة ان القدرة يجب ان يكون مقارنة للفعل واستبعد
الشيخ ذلك فقال فى الهيات الشفا القايل بذلك القول كانه يقول ان القاعد ليس على القيام اى لا يمكن فى
جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القايل لا محالة غير قوى على ان يرى وعلى ان يبصر فى اليوم الواحد
مرارا فيكون بالحقيقة اعمى واعجب اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله وليس عندى هذا الاستبعاد الذى ذكره
الشيخ فى موضعه لان الذى فسر معنى القوة بكونها مبدأ التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدائيته او
لم يكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل فان كملت جهات مؤثريته ومبدائيته وجب ان يوجد معه الاثر واستحال
تقدمه على الاثر وح يصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد امر من الامور المعتبرة فى مؤثريته
لم يكن ذلك الذى وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة ولا شك
ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هى تمام القوة على الفعل بل هى احد
اجزاء القوة واذا امكن تأويل كلام القوم على الوجه الذى فصلنا فاى حاجة بنا الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة
كلامهم انتهى اقول هذا المعتذر كانه خلط بين القوة التى بين تقابل الفعل ويصحبه الامكان وبين القوة
الايجابية التى للفاعل التام الفاعلية وكانه نسى ما كان قد اعترف به من ان تلك القوة لها لازم مكان وهو الامكان
ولم يعلم ان هذا الامكان لكونه استعدادا مرا لا يجامع الفعلية ليس حاله كحال الامكانات الذاتية التى يعرض
للماهيات سيما البسيطة فى لحاظ الذهن بحسب كونها منحازة عن الوجود فى اعتبار العقل وقطع النظر
ما هى موجودة بعين ذلك الوجود ولفظ المبدأ ايضا مشترك بين مبدأ امكان الشئ ومبدأ فعلية الشئ
فالصورة المنوية يصدق عليها انها مبدأ امكان الشئ ومبدأ فعلية الشئ فالصورة المنوية يصدق
عليها انها مبدأ امكان الانسانية ولا يمكن ان يكون هى بعينها مبدأ فعلية الانسان والا لزم ان يكون
القوة بما هى قوة فعلا بالقياس الى شئ واحد وهو مع التنافى والتى يعترف بان مبدأ التغير متى لم يكمل لا
يمكن ان يوجد منه الاثر واذا كمل وجب منه صدور الاثر فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام
وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئا واحدا بما هو واحد فما كان مبدأ صحة الفعل
والترك معا لا يجوز ان يكون هو بعينه من غير زيادة شئ عليه مبدأ للفعل بخصوصه فمبدأ القوة والقدرة
على الشئ والامكان شئ ومبدأ الفعل والوجود على البت والوجوب شئ آخر مغاير له فكيف يجوز لاحد

فى شرح قصدنا العقل ودين الفطرة ان يقول القوة على الشئ لا يكون الا مع الفعل ومن تامل قليلا فى مفهوم قولنا مبدا
التعين يعلم ان مثل هذا المبدا بحسب هذا المفهوم يلزم ان يكون مصحوبا للعدم والامكان بالقياس الى ما هو
مبدا له لان مبداء الامر الذى من له لا ينبغى ان يقال فيه انه مبدا التعين فى شئ آخر وسنزيدك ايضاحا فصل
فى ايضاح القول بان كل واحدة من هذين القوة الفعلية والقوة الانفعالية متى يجب معها الفعل ومتى لا يجب
ان القوة الفاعلية المحدودة اذا لاقت لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها والقوة
الفعلية قد يسمى قدرة وهى اذا كانت مع شعور ومشية سواء كان الفعل منها دائما من غير تخلف اولا والمتكلمون
زعموا ان القدرة ليست الا لما من شانه الطرفان الفعل والترك فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعلية لا
يسمونه قادرا والحق خلاف ما اعتقدوه اللهم الا ان يفسر القادر بما يمكن ويقع منه الفعل ويمكن ويقع منه
الفعل ويمكن ويقع منه الترك حتى يكون فى كل من الامرين ممكنا ناقصا كالقدرة التى توجد فى الحيوان التى يحتاج
معها الى مرجح وداع ينضم اليها فيتم معه فاعليته واما من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور واراده
فمن فعل بمشية سواء كانت المشية لازمة لذاته او غير لازم فهو عنده قادر مختار صادق عليه انه ان شاء
فعل ولو لم يشاء لم يفعل سواء اتفق عدم المشية او استحال وصدق الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها
ولا من شرط صدقها ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه ثم القادر له اقسام منها الفاعل بالقصد وهو
ان يتساوى نسبته الى الطرفين فيحتاج الى ضميمة اخرى كعلم جديد او حد وجود قابل او صلوحه كحاجة الكاتب
الى نوع واستواء سطحه وآلة كحاجته الى القلم وحاجة النجار الى المنحت او معاون لها كحاجة النشار الى نشار
آخر او حضور وقت كحاجة صانع الاديم الى الصيف او داع كحاجة الاكل الى الجوع او الى زوال مانع فى
المادة كحاجة الصباغ الى زوال الوسخ او نحو غيرها كحاجة الغسال للثوب الى زوال الغيم واعلم ان الداعى
غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن وهو فى جميع الاحوال
موصوف بانه فاعل بالارادة ومنها الفاعل بالعناية وهو الذى منشاء فاعليته وعلة صدور الفعل عنه
والداعى له على القصد هو مجرد علمه بنظام الفعل والجود لا غير من الامور الزائدة على نفس العلم كما فى الواجب
جل ذكره عند الحكماء المشائين ومنها الفاعل بالرضا وهو الذى منشاء فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون
بمجعوله عين هويته مجعولة كما ان علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب تعالى عند الاشراقيين لكونه نورا عندهم
ونوريته التى هى علمه بذاته سبب ظهور الموجودات فى الاعيان منه تعالى ومجعولاته بالذات فى الانوار
القاهرة والمدبرة العقلية والنفسية وبواسطتها الانوار العرضية ومواضع الشعور المستمر وغير
المستمر الى آخر الوجود على ترتيب الانور فالانور حتى ينتهى الى الغواسق والظلمات كما فصلوه فى زبرهم
وهذه الثلثة كلها مشتركة فى ان كلا منها فاعليته بالاختيار وانه يفعل بالمشية والداعية العلمية
سواء كان العلم مغايرا عنه او لازما لذاته زائدا على ذاته او عين ذاته وما سوى هذه الثلثة فاعل
بالجبر وهى ايضا ثلث اقسام منها الفاعل بالطبع وهو الذى يفعل بطبعه الجسمانى حين هو مخلى وطبعه
من غير عايق ومنها الفاعل بالقسر وهو الذى يفعل بطبعه المقسور على خلاف ما يقتضيه حين هو مخلى ونفسه
بتحريك قاسر وتحويل محول ومنها الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التى تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها

فى ما ينشا

فصل

فى ما ينشا منها فى المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فى ما يصدر
عنها طاعة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب والدفع والاحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك فان
صدور هذه الافاعيل منها ليس بحسب طبايعها مخلاة ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمباديها المفيضة
اياها المقومة لوجودها ففاعليتها نوع آخر مخالف للطبيعى والقسرى ومخالف ايضا للارادى من انه ارادى
مثال ذلك ان النفس اذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة فى الصدور الى النفس ولها نسبة فيه
ايضا الى البدن فاذا نسبتها الى النفس فسمها اختيارية واذا نسبتها الى البدن او آلة من الآلة فسمها تسخيرية
اذ لا اختيار للبدن وقواه الطبيعية وهذه الثلثة ايضا مشتركة فى انها مجبورة فى فعلها ولو نظر بحق
النظر لم يجد فاعلا بالاختيار المحض الا البارى جل ذكره وغيره مسخرون له فى ما يفعلونه سواء كانوا مختارين
او مجبورين فان كثيرا من الفاعلين مجبورين فى عين اختيارهم ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول هذه القوى
التى هى مبادى الحركات والافعال بعضها يقارن النطق والتخيل وبعضها لا يقارن والتى يقارن النطق
لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها ووقوعه منها على نسبة يجب معها الفعل ولا يلزم منها الفعل ولا يلزم
من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان يفعل لا محة كيف وكما ان المادة الجسمية قد يكون نسبتها
الى صورتين متضادتين نسبة واحدة فكذلك حال القوى المقارنة للنطق والتخيل قد يكون نسبتها وهى
انفرادها الى متقابلين نفسانيين نسبة واحدة فانه يكاد ان يعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان ويكون
لقوة واحدة حيوانية ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتخيل المؤذى والمولم ويتصور الشئ وضده فهى كلها
فى ذاتها قوة على الشئ وضده وبالحقيقة لا يكون تلك القوى تامة الفاعلية الا اذا اقترن بها ارادة منبعثة
عن اعتقاد ورأى فكرى او شوق ينبعث عن تخيل حيوانى شهوى او غضبى وبالجملة لا بد من داع ينبعث منها
ارادة جازمة غير مايلة عن فعل المراد وهى التى يسمى بالاجماع الموجب لتحريك الاعصاب والعضلات حتى صار
الفعل واجبا وذلك لان تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل غير منفكة منها الفعل لوجب ان يصدر
منها الفعلان المتضادان معا وهذا ممتنع جدا واما القوى الفاعلة التى فى غير ذوات النطق والتخيل فهو ايضا
مما قد يمكن منها الفعل ولا يجب وقد يجب وذلك اذا كانت تامة رفع عنها المانع ولاقت القوة المنفعلة
فوجب هناك الفعل من غير تراخ والقوة الانفعالية ايضا التى يجب اذا لاقت القوة الفاعلة ان يحدث منها
الانفعال هى القوة الانفعالية التامة لانها ايضا كالفاعلة قد يكون تامة وقد يكون ناقصة وهى البعيدة
والاولى هى القريبة ومراتب البعد مختلفة فى المنى قوة ان يصير رجلا وكذا فى الصبى لكن التى فى المنى بعيدة
لانها يحتاج الى ان تلقاها قوتان فاعليتان حتى يصير بالغة حد الرجلية احداها المحركة اياها الى الصبوية
وثانيها المحركة اياها الى حد الرجلية بخلاف القوة المنفعلة التى فى الصبى فانها يكفيه ان تلقاها قوة محركة
الى الرجلية فقط وابعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولى لان يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا للعقول
التى دونه كما سيجيى اثباته فى موضعه ان شاء الله فصل فى تقسيم آخر للقوة الفاعلية وهو ان القوة الفعلية
قد يكون مبدا الوجود وقد يكون مبداء الحركة والالهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبداء الوجود ومفيده
والطبيعيون يعنون به مبداء الحركة على اقسامها والاحق باسم الفاعل هو المعنى الاول لان مبدا الحركة

لا يخ من تجدد و تغير عما كان اولا فهو كالآلة المتبدلة ولذلك هو محرك متحرك فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زايل وان سلكت الحق فالحقيق باسم الفاعل ما يطرد العدم بالكلية عن الشيء ويزيل النقص والشر اصلا وهو الباري جل ذكره لان فعله محضا افاضة الخير وافادة الوجود على الاطلاق من غير تقييد بما دام الذات او ما دام الوصف او بشرط الوصف او في وقت دون وقت بالضرورة اذ لية بقدر احتمال كل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد واما القوى التي هي مبادي الحركات على سبيل المباشرة فليست من شانها الا الامداد وتهيئة المواد وتحليتها عن بعض الاضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه او تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الافاضة والايجاد فصل في طور آخر من التقسيم واعلم انك لما ستقف في مباحث العلة والمعلول ان العلة قد يكون علة بالعرض فاعلم ههنا ان اكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالاب للاولاد والزارع للزروع والباني للابنية فليست هي عللا مفيدة لوجود ما ينسب اليها بل انها معدات من جهة تسببها وعلل بالعرض لا بالذات والمعطي للوجود في هذه المعلولات هو الله تعالى كما اشار اليه بقوله افرأيتم ما تمنون وانتم تخلقونه ام نحن الخالقون افرأيتم ما تحرثون وانتم تزرعونه ام نحن الزارعون افرأيتم النار التي تورون وانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون فاشار الى ان الجمهور ما يسمونه فاعلا ليس الا مباشر الحركات ومبدأ التغيرات في المواد ومحركها واما فاعل الصور ومعطي الحقيقة الوجودية فهو الحق عز اسمه فصل في طور اخر من التقسيم ان القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق اما التي تحصل بالصناعة فهي التي يقصد فيها استعمال مواد وآلات وحركات فيكتسب النفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة وتلك بمنزلة صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين وصورة الماء للتبريد وستعلم في مبحث المعاد ان الملكة ربما يصير صورة جوهرية للنفس ويبعث بتلك الصورة في الاخرة يوم البعث واما التي بالعادة فهي ما يحصل من افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل الشهوة او غضب او راي ثم يتبعها غاية هي الغاية ولم يكن بقصد ولا بتوجيه الافاعيل اليها بالاصالة اذ لا يلزم ان يكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الافاعيل في النفس بل تكرار الافاعيل ربما يؤدي لحصول امر آخر فيها ليس من قبيلها لانها معدات والمعد لا يلزم ان يكون شبيها بما هو معد له فملكة الفعل غير العادة الناشية من الفعل ولا يلزم ايضا ان يكون لكل عادة آلات ومواد معينة فان عادة المشي وعادة التجارة بينهما تفاوت شديد مع ثم مع ذلك من دقق النظر يجد انه يرجع حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي يكون بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية وستعلم معنى الاتفاق والجزاف والعبث في مباحث العلة الغائية فصل في انه هل يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعلية ام لا اعلم انه ليس من شرط الفعل مطلقا ان يكون مسبوقا بالعدم كما زعمه المتكلمون وذلك لذهابهم ان علة حاجة الممكن الى العلة هي الحدوث دون الامكان فقط اللهم الا ان يعنوا بالفعل ما هو معنى مندرج تحت احدى المقولات التسع العرضية اعني مقولة ان يفعل وهو التاثير التجددي كتسخين المسخن ما دام يسخن وتسويد المسود ما دام يسود واما فعل الفاعل بمعنى المعطي للوجود مطلقا فلا يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجة الى المؤثر في مطلق الفعل هو الامكان واما الفعل التجددي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة والزمان وكذا الطبيعة

السارية

السارية في الاجسام فيصدق فيه انه يفتقر الى الفاعل في الحدوث لا في البقاء اذ لا بقاء له ويصدق فيه ايضا انه لا يفتقر الا في الامكان لان امكانه امكان وجود امر حادث متجدد كما سياتي واما المتكلمون فما فهموا لم هذا المعنى ولا هاموا حوله بل صرحوا بان الباري لو جاز عليه العدم بعد ايجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم والحق عند المحققين ان وجود المعلول بعينه وجود تعلقي لا قوام له الا بوجود جاعله الفياض عليه وليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة مهيته لانها غير مجعولة ولا لاجل عدمه السابق عليه اذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم اذ هذا الوجود من ضرورته بانه بعد العدم والضروري غير معلل فاذن تعلق الحادث بعلته انما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف جوهره وقصور هويته عن التمام الا بوجود غيره حتى يتم به وجوده فوجود علته هو تمامه وكماله وينتهي في سلسلة الافتقار الى ما هو تام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام وغنى كل ذي فاقة وغاية كل حركة وطلب دفعا للدور والتسلسل وهو التمام التام وفوق التمام لما ذكرنا وكل ما سواه متعلق به مفتقر اليه وقد مر ان الافتقار اليه لما سواه كانه مقوم لها ولو كانت الحوادث تام القوة على قبول الافاضة لكانت موجودة دائما لكنها انما يتم امكانها واستعدادها لقبول الوجود بتغيرات يعرض لها شيئا بعد شيء فيتم بها قوتها على الوجود فمتى تمت قوتها وجدت بلا مهلة وتراخ فظهر ان كل فعل مع فاعله التام ولهذا حكم المعلم الاول ان الفعل الزماني لا يكون الا لفاعل زماني وقال اذا اردت ان تعلم ان الفاعل لهذا الفعل زماني وغير زماني فانظر في حال فعله فان كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله ايضا كذلك لعدم انفكاكه عنه فصل في ان القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الاطباء وبيانه ان المزاج كما سياتي عبارة عن كيفية من جنس اوايل الملموسات اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي بالحقيقة من هذه الكيفيات الاربع الا انها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها واذا كان كذلك وجب ان يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات الا انه اضعف منها لا انها مرتبة قوية وهو مانع ضعيف ولما لم يكن تاثير القدرة من جنس تاثير هذه الكيفيات عرفنا انها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل يستتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة اياه بايراد ما يتحلل منه شيئا فشيئا وجبر ما يتداعى الى الانفكاك على الالتيام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الافعال المتخالفة الاوضاع فيكون لا محالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من افق ارفع من افق المزاج وهذا البحث اليق بالطبيعيات فصل في الحركة والسكون فانهما يشبهان القوة والفعل وهما بالمعنى الاعم من عوارض الموجود بما هو موجود اذ لا يحتاج الوجود في عروضهما له الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا فنقول الموجود اما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج مما كان عليه واما بالقوة من كل جهة وهذا غير متصور في الموجود الا فيما كان له فعلية القوة فيكون فعله متضمنا في قوته ولهذا من شانه ان يتقوم ويتحصل باي شيء كان كالهيولى الاولى واما بالفعل من جهة وبالقوة من جهة اخرى ولا محالة انه مركب من شيئين باحدهما بالفعل وبالآخر بالقوة وله من حيث هو بالفعل سبق ذاتي على ما له من حيث بالقوة وستعلم عن قريب ان جنس الفعل له التقدم على جنس القوة بجميع انحاء التقدم ثم القسم الاول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير والخروج من حال الى حال اصلا يجب ان يكون امرا بسيطا حقيقيا ومع بساطته لا بد ان يكون كل الاشياء وتمام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه والذي هو بالفعل من وجه

وبالقوة من وجه لا من حيث هو بالقوة ان يخرج الى الفعل بغيره من حيث هو غيره والا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة ومنها
الخروج اما بالتدريج او دفعة والخروج بالمعنى الاعم من الامرين يعرض لجميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها خروج
عن قوة لها الى فعل لها لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجا لا دفعة فهو المسمى بالحركة وعدم
ذالك الخروج عن الموضوع القابل له هو المسمى بالسكون فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي او الحصول او الخروج
من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او بالتدريج او لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة ولمبطل ذلك
ان تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة
فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذا التعريف الى الحركة فقد اخذ الشيء في تعريف نفسه وهو الدور
المستحيل وكذالك انا قلنا يسيرا يسيرا او بالتدريج فان كلا منهما لا يعرف الا بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة
لانا نقول كما قال بعض الفضلا ان تصورات هذه الامور اي الدفعة والتدريج ونحوه بديهية باعانة الحس عليها
وان كان معرفتها بحدودها محوجة الى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن فذالك هو المحتاج الى البرهان
فمن الجايز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان والآن الذين احدهما
مقدارها والآخر طرف مقدارها وهما سببا هذه الامور الاولية التصور وهكذا حال كثير من الامور التي
هي ظاهرة الانية خفية الماهية وح لا يلزم الدور وهذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات واستحسنه الامام
الرازي في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا الى هذا التعريف لاشتماله على حد خفي اذ لا بد ان يعتبر
في تلك الامور الانطباق على امر ممتد تدريجي الحصول ولذالك قال الشيخ في الشفا جميع هذه الرسوم يتضمن
بيانا دوريا فاضطر مفيدنا هذه الصناعة الى ان سلك مسلكا آخر فالقدماء عدلوا عن ذالك فقالوا
الحركة ممكن الحصول وكل ما يمكن حصوله للشيء فان حصوله كمال لذالك فاذن الحركة كمال لما يتحرك ولكنها تفارق
ساير الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها الا التادي الى الغير والسلوك اليه فما كان كذالك فله لا محالة خاصيتان
احديهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه الثانية ان ذالك التوجه ما دام
كذالك فانه بقي منه شيء بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود فما دام كذالك فقد
بقي منه شيء بالقوة فاذن هوية الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون الذي هو المقصود من الحركة
حاصلا بالفعل واما ساير الكمالات فلا يوجد منها واحدة من هاتين الخاصيتين فان الشيء اذا كان مربعا
بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هي هي لا يوجب ان يقتضي ويستعقب شيئا اياها ضد حصوله
لا يبقى منه شيء بالقوة فاذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه امكانان
احدهما الحصول في ذالك المكان والثاني امكان التوجه اليه وقد سبق ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله
يكون كمالا له فاذن التوجه الى ذالك المكان كمال لكن التوجه الى المكان متقدم لا محالة على حصول المطلوب والا لم يكن
الوصول اليه على التدريج وكلامنا فيه فاذن التوجه كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فان الحركة لا يكون
كمالا في جسميته وانما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فاذن الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو
بالقوة وهذا الرسم للفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس واما افلاطون فانه رسمها بانها خروج عن المساواة اي
كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساويا لحاله قبل ذالك الآن وبعده واما فيثاغورس فانه نقل عنه في تعريف

الحركة

الحركة انها عبارة عن الغيرية وهذا قريب مما ذكره افلاطون اذ فيه اشارة الى ان حالها في صفة من الصفات في كل آن مغاير
لحالها قبل ذالك الآن وبعده ويمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام التعريف من اخذ التدريج الاتصالي فيهما فان الشيء
اذا كان حاله في كل حين فرض مغايرا لحاله في حين آخر قبله او بعده كانت تلك الاحوال المتتالية امورا متغايرة متجددة
على نعت الوحدة والاتصال فافلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية والمعنى
واحد ولا يرد عليهما ان كلا من هذين المعنيين امر بسيط لا يعقل فيه الامتداد والاتصال فليس شيء منهما
تمام حقيقة الحركة لكن الشيخ لم يلتفت الى هذا التوجيه المذكور وقال في الشفا ان الحركة قد حدت بحدود مختلفة
مشتبهة وذلك لاشتباه الامر في طبيعتها اذ كانت لا يوجد احوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يرى ان يكون
قبلها شيء قد بطل وشيء مستانف الوجود فبعضهم حدها بالغيرية اذ كانت يوجب تغير الحال وافادة تغير ما
كان ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما يوجب افادة الغيرية هو نفسه غيرية فانه ليس كل ما يفيد شيئا يكون هو ولو كانت
الغيرية حركة لكان كل غير متحركا وليس كذالك وقال قوم انها طبيعة غير محدودة والاخرى ان يكون هذا ان كان
صفة لها صفة غير خاصة فغير الحركة هو كذالك ايضا كاللانهاية والزمان وقيل انها خروج عن المساواة كان الثبات
على صفة واحدة مساواة الامر بالقياس الى كل وقت يمر عليه وان الحركة لا يتساوى نسبة اجزائها واحوالها الى الشيء
في ازمنة مختلفة فان المتحرك في الاين في كل آن له اين آخر والمستحيل في كل آن له كيف آخر وهذه رسوم انما دعا اليها
الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة بنا الى التطويل في ابطالها فان الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه انتهى
كلامه اقول اما ذكره الشيخ في تزييف التعريف الفيثاغوري من ان الحركة ليست هي الغيرية وانما هي مفيدة للغيرية
فليس بذاك اذ الحركة نفس التجدد والخروج من حالة الى غيره لا ما به يتجدد الشيء ويخرج بل نفس خروج الشيء عن
حالة نفس غيريته لها في التحقق والثبوت وان تغايرا في المفهوم وذالك كاف في الرسوم واما الذي نقل من قوم
وزيفه وهو انها طبيعة غير محدودة فستعلم في موضعه من اثبات تجدد الاكوان الجوهرية وتحول الطبيعة السارية
في كل جسم وان تجددها وتبدلها في ذاتها وجوهرها اصل جميع الحركات والاستحالات العرضية عن قريب فقال
الامام الرازي في المباحث المشرقية وشرحه لعيون الحكمة ان لي في خروج الشيء من القوة الى الفعل على التدريج
تشكيكا مع انه اتفق آراء الحكماء عليه فان الشيء اذا تغير فذالك التغير اما ان يكون حاله في ذالك الآن
كحاله قبل ذالك فلم يوجد فيه تغير وقد فرض ذالك هف فاذن الشيء اذا تغير فلا بد هناك من حدوث شيء
فيه او زوال شيء عنه فلنفرض انه حدث فيه شيء فذالك الشيء قد كان معدوما ثم وجد فكل ما كان كذلك فلوجوده
ابتداء وذالك الابتداء غير منقسم والا لكان احد جزئيه هو الابتداء لا هو فذالك الذي حدث اما ان يكون
حاصلا في ابتداء وجوده موجودا او لا يكون فان لم يكن فهو بعد في عدمه لا في ابتداء وجوده وان حصل له وجود فلا
اما ان يكون قد بقي منه شيء بالقوة او لم يبق فان لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في اول حدوثه فهو حاصل دفعة
لا يسيرا يسيرا وان بقي منه شيء بالقوة فذالك الشيء الذي بقي اما ان يكون شيئا عين الذي وجد وهو
مح لاستحالة ان يكون شيء واحد موجودا معدوما دفعة واحدة واما ان يكون غيره فح الذي حصل
اولا فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم وليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج
بل هناك امور متتالية فالحاصل ان الشيء الاحدي الذات يمتنع ان يكون حصوله الا دفعة بل الشيء الذي

له اجزاء كثيرة امكن ان يتوهم ان حصوله على التدريج على معنى ان كل واحد من تلك الاجزاء انما يحصل في حين
بعد حين واما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا
ما عندي في هذا الموضع هنا كلامه واقول انه لما ذكر هذه الشبهة ناقلا اياها عن شيعة من الاقدمين
وابطلها بانها انما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع وهي غير موجودة في الاعيان والموجود من الحركة انما هو التوسط
المذكور وهو ليس الا امرا سيالا لا يكون منقضيا ولاحقا وجمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج زعما منهم
انه منهج الحكمة الا مولانا وسيدنا الاستاد دام ظله العالي حيث افاد ان النافين للحركة بمعنى القطع قايلون
بان التوسط المذكور يرتسم في الوهم امرا ممتدا وتدريجيا على نعت الاتصال وان اجتمعت هناك اجزاؤه
الحاصلة على التدريج واذا كان حصول الشيء الواحد على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء
كان في الاعيان او في الاوهام وهذا القياس المغالطي لو صح لكان حجة ناهضة هناك ايضا اذ لا اختصاص
له باحد الوجودين اصلا واللازم خلف فقد اجتمعت الاراء على بطلانها كيف وقد برهن على اتصال الجسم
وعدم انفصاله الى غير المنقسمات الوضعية كما سيجيء في مباحث الجوهر وخروج الجسم من اين الى اين
آخر مشاهد محسوس وذلك الخروج امر تدريجي منطبق على المسافة المتصلة فوجود كمية متصلة غير قارة
منطبقة على كمية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن انكارها فالحري قلع اساس
الاشكال وتخريب بنائه بافشاء وجه الغلط فيه وذلك غير متعسر على من وفقه بل متيسر لمن خلق له
فان وجود الشيء بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان اذ قد يكون للشيء وجود في الزمان وليس له وجود
ولا وجود جزء منه في الآن بل وجود نهايته منه ونهاية الشيء خارجة عنه لانه عدمه وانقطاعه
ووحدة الشيء لا تأبى ذلك اصلا لان الحركة والزمان وما يجري مجراهما من الامور الضعيفة الوجود
التي وجود كل جزء منها مجامع مع عدم غيره والتدريج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء المتدرج الحدوث
بتمامه في مجموع الزمان الذي هو ايضا متصل واحد شخصي في نفسه بل انما ينافي وجوده بتمامه
او وجود بعض منه في الآن ثم لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء آني يوجد هو او جزء منه في ذلك
الآن وهذا الغلط انما نشأ من اشتراك لفظ الابتداء فقد يطلق على طرف الشيء ونهايته وقد يطلق على
الآن الذي يوجد فيه الشيء الذي في الحدوث المستمر الآنات اولا والحركة ليست مما يوجد دفعة ثم يستمر
فليس له آن الحدوث ولا لجزء منها لان جزء الحركة ايضا حركة بل لها طرف ونهاية يختص بآن هو منطبق
على طرفها ومن تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ في النجاة وهو ان الحركة تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا
على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول به اليه وهو بالقوة او بالفعل فلنبين قيود هذا التعريف واحترازاتها
فقوله تبدل حال قارة احتراز عن انتقال من حال غير قارة الى حال غير قارة اخرى كانتقال من متى
الى متى او من فعل الى فعل او من انفعال الى انفعال اذ تلك الامور احوال غير قارة والانتقال منها
ليس حركة كما ان التلبس بها ليس بسكون وقوله في الجسم احتراز عن تبدل الاحوال القارة للنفوس
المجردة من صفاتها وادراكاتها اذ ذلك لا يكون حركة الا عن تبدل الهيولى الاولى في صفاتها
على ما قيل فان للهيولى حركة في استعداداتها وانفعالاتها وقد يقال ان المتحرك في الحركة الكمية ليس

الا المادة

الا المادة بل المراد من الجسم ما يعمه ومادته وقوله يسيرا يسيرا يخرج تبدلا لا يكون كذلك في الجسم وتبدل الهيولى
في صورها الجوهرية فان ذلك عند الشيخ وجمهور الحكماء لا يمكن ان يكون على سبيل التدريج وسينكشف
لك الحق الذي فيه وقوله على سبيل الاتجاه نحو شيء احترز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلا والانتقال منه
يسيرا يسيرا الى الظلمة فانه وان كان فيه تبدل في حال قارة تدريجا الا انه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو
شيء والمراد بالسببية المعبر عنها بالباء القريبة الثانية احترازا عن تبدل احوال قارة تدريجية لا يكون
الوصول الى ما يترتب عليه اوليا او ثانيا كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من ان الغاية قد يكون ذاتية
وقد يكون عرضية وبذلك يخرج عن الحد الانتقال من جهة الى جهة او من اضافة الى اضافة كل منهما وان كان
تدريجيا الا ان شيئا منهما ليس غاية ذاتية اولية بل التبدل فيهما مسبوق بتبدل في غيرهما وانما عمم في الغاية
المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل كما لا تدوم من الحركات المستقيمة وما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية
اذ ما يحصل لها انما هو وضع تدريجي صالح لان يفصل الى اوضاع لا يكون منها شيء بالفعل بل بالقوة القريبة من
الفعل ومن تعاريفها ايضا ما ذكره رهط من حكماء الاسلام وقدماء المتقدمين وهو ان الحركة زوال من حال الى حال
او سلوك من قوة الى فعل وفي الشفاء ان ذلك غلط لان نسبة الزوال والسلوك الى الحركة ليس كنسبة الجنس او ما يشبه
الجنس بل كنسبة الالفاظ المرادفة اياها اذ هاتان اللفظتان والحركة وضعت اولا لاستبدال الشيء في المكان
ثم نقلت الى الاحوال واقرب التعاريف هو ان يقال الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال والسكون هو ان
تنقطع هذه الموافاة وتلك الحدود تفترض بالموافاة والحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي
سنذكرها **فصل** في تحقيق القول في نحو وجود الحركة قال الشيخ في الشفاء الحركة اسم لمعنيين الاول الامر المتصل
المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة
لم توجد بتمامها واذا وجد فقد انقطع وبطل فاذا لا وجود له في الاعيان اصلا بل في الذهن وذلك لان المتحرك
يستند الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت صورة كونه في المكان الاول في الخيال ثم قبل
زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بالصورتين
معا على انهما شيء واحد واما في الخارج فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما
المتحرك في الوجود ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم الثاني فهو الامر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطا
بين المبدأ والمنتهى بحيث كل حد فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه بل هو حالة موجودة مستمرة
ما دام كون الشيء متحركا وليس في هذه الحالة تغير اصلا بل قد يتغير حدود المسافة بالفرض لكن ليس المتحرك
متحركا لانه في حد معين من الوسط والا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لانه متوسط على الصفة المذكورة وتلك
الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لانه يصح ان يقال له في كل آن انه في
حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه والذي يقال من ان كل حركة ففي زمان فاما ان يعني بالحركة الامر المتصل
فهو في الزمان ووجودها فيه على سبيل وجود الامور في الماضي وكان زمانا بينها بوجه فان الامور الموجودة
في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا فيه ولا كذلك هنا وان عني به المعنى الثاني فكونه
في الزمان لا على معنى انه يلزمه مطابقة الزمان بل على معنى انه لا يخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان

فلا بدّ من حدوث زمان ولانه ثابت فى كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتا فى هذا الزمان بواسطته هذا كلامه
وفيه موضع ابحاث نقضا واحكاما اما الاول فانا نقول لكل ماهية نحو خاص من الوجود وكونها فى الاعيان عبارة
عن صدقها على امر وتحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ فى باب المضاف وانها موجودة فى الخارج بمعنى انه يصدق حدها
على اشياء كثيرة فيه ولا نعنى بموجودية الشئ الا ذلك ومن هذا القبيل ماهية الحركة والزمان والقوى والاستعدادات
وغيرها والعجب ان الشيخ ذاهب الى وجود الزمان المتصل فى الخارج لانه الذى ينقسم الى السنين والشهور والايام
والساعات والحركة بالمعنى الاول يطابقه والحركة عنده محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف يكون محلا للموجود وعلة
له الثانى انا نقول لعل غرض الشيخ من نفى وجود الحركة بالمعنى الاول ان الحركة وصف للجسم والجسم جوهر ثابت موجود
فى كل آن من زمان وجوده والحركة لا وجود لها فى الآن ولو كان ذلك المعنى نعتا للجسم يلزم وجود الحركة فى كل
آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التى وصف بها حين وصف بها فالموجود
من الحركة هو المعنى الآخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الاول لتبدله وتجدده مع ثبات الجسم لكنا نقول ان
محل الحركة وقابلها ليس الجسم بما هو امر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة المتأثرة آنا فآنا كما ان
فاعلها ايضا سواء كانت طبيعة او قسرا او ارادة لا بدّ وان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال والحيثيات ليصير بانضمام
تلك الاحوال موجبا لحصول الحركة فى القابل كما بينه الشيخ فى موضعه لان علة المتغير متغير وعلة الثابت ثابت
لا محالة وكذا الحكم القابل للشئ الثالث ان نفى وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح فكيف حكم بنفيها والاولى
ان يحمل كلامه على ان ما رامه هو نفى ان يكون لوجودها صورة فى الاعيان كوجود الامور الثابتة المستمرة الذات
الغير المتجددة ويرشدك الى ذلك قوله لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما حيث قيد الحصول بالقيام اعنى قرار الذات
وثباتها وكذا قوله ولا يكون لها فى الوجود حصول قائم كما فى الذهن اذ الطرفان الى آخره فان ما فى الذهن منها وان
كانت بحسب الحدوث تدريجى الحصول لكنه دفعى البقاء بخلاف ما فى الاعيان منها فانه تدريجى الحدوث والبقاء جميعا
الرابع ان نفى وجود الحركة بالمعنى الاول كما ينص عليه عبارة الشيخ وههنا مناقض لما قال فى الشفاء فى فصل حل الشكوك
المقولة فى الزمان بهذه العبارة واما الزمان فان جميع ما قيل فى امر اعدامه وانه لا وجود له فهو مبنى على انه لا وجود
له فهو مبنى على انه لا فى الآن وفرق بين ان يقال لا وجود له مطلقا وبين ان يقال لا وجود له فى آن حاصلا ونحن نسلم
ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان الا فى النفس والتوهم واما الوجود المطلق المقابل للعدم
المطلق فذلك صحيح له فانه ان لم يكن صحيحا له صدق سلبه فصدق ان نقول انه ليس بين طرفى المسافة مقدار امكان
لحركة على حد من السرعة يقطعها وان كان هذا السلب كاذبا فالايجاب الذى يقابله صادق وهو ان هناك مقدار
هذا الامكان والايجاب دلالة على وجود الامر مطلقا وان لم يكن فى آن وعلى جهة ما وليس هذا الوجه له بسبب
التوهم فانه وان لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا ومع هذا فانه يجب ان يعلم ان الموجودات منها ما هى
محققة الوجود محصلته ومنها ما هى اضعف فى الوجود والزمان يشبه ان يكون اضعف وجودا من الحركة انتهى
كلامه والشيخ قدس سره اجل شانا وارفع محلا من ان يناقض نفسه فى كتاب واحد اذ ظهر من كلامه ان الحركة
اقوى فى الوجود مما يوصف فى الاعيان بنحو من الوجود مطلقا اعنى الزمان فيكون لها وجود فى الاعيان بالقرينة
كيف وهو علة الزمان ومحله فيكون اولى بالوجود كما نص عليه فعلم معنى ما رامه من نفى وجود الحركة هو الذى اومانا

اليه

اليه الخامس ان الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له فى الاعيان لانه كلى والكليات بما هى كليات اى معروضة
للعموم والاشتراك غير موجودة فى الخارج فالموجود من الحركة المعينة هو الحصول فى حد معين وذلك امر آنى
ولهذا ذهب جمع ان الحركة حصولات متعاقبة فى حدود من المسافات متتالية فيلزم تتالى الآنات وتشافع الحدود
وهو باطل كيف ولو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالا اوليا بل هو الكمال الثانى لان الحركة هو السلوك
الى الحصول فى حد معين والطلب له لا انه نفس ذلك الحصول اذ طلب الشئ ليس ذلك الشئ بعينه والسلوك اليه
غير الحصول فيه والجواب ان الحركة بهذا المعنى وان كان لها ابهام بالقياس الى الحصولات الآنية والزمانية التى
يعتبرها العقل الا انها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع ووحدة المسافة ووحدة الزمان والفاعل المعين
والمبدأ الخاص والمنتهى الخاص وهى ايضا كالزمان من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر وان
كان فيها ضرب من الاشتراك فان نسبة تلك الحصولات الى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكلى ونسبتها
الى معنى القطع المتصل نسبة الاجزاء والحدود الى الكل السادس ان لقائل ان يقول الحركة اما مركبة من امور كل
واحد منها غير منقسم اصلا او ليس كذلك والاول باطل كما بين فى مباحث الجسم والمقادير والثانى اى كونها
قابلة للقسمة ابدا فان الاجزاء الفرضية منها لا يوجد باسرها دفعة لانها غير قارة فلا محالة يوجد منها شئ بعد شئ
فالجزء الموجود منها ان لم يكن منقسما فكذلك الذى يحصل بعد انقضائه مقارنا له ايضا امر غير منقسم فالحركة
اذن مركبة من امور غير منقسمة هف وان كان منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون
ما فرضناه حاصلا حاصلا هف اقول هذه الشبهة من الامام الرازى وهى قريبة المأخذ مما سبق ذكره سؤالا وجوابا
والغلط انما نشأ من الذهول عن ان وجود الشئ مطلقا اعم من وجوده فى الآن ففى هذه الشقوق نختار الشق الاخير
وهو ان الموجود من كل جزء من الحركة امر منقسم بالقوة الى اجزاء بعضها سابق وبعضها لاحق وهكذا بالغا ما بلغ
الى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزية والقسمة السابع ان الاتصال بين الماضى من الحركة والمستقبل منه اتصال بين موجود
ومعدوم والجواب ان الزمان والحركة من الامور الضعيفة الوجود التى وجودها يشابك عدمها وفعليتها يقارن
قوتها وحدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعى جزءا آخر بل هو عدمه بعينه فان الحركة هى نفس زوال شئ بعد
شئ وحدوث شئ قبل شئ وهذا النحو ايضا ضرب من مطلق الوجود كما ان للاضافات ضربا من الوجود وفى وجود
الحركة شكوك وشبه كثيرة ولها اجوبة لا نطول الكلام بذكرها ونصرف عنان القلم الى ما هو اهم من ذلك فصل
فى اثبات المحرك الاول انك قد عرفت حد الحركة فهى فعل او كمال اول للشئ الذى هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فا
للمتحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له وبقاؤه بلا بدل السكون تقابل العدم والقنية فنقول الحركة لكونها صفة
وجودية امكانية لا بد لها من قابل ولكونها حادثة بالحدوث لا بد لها من فاعل ولا بد من ان يكونا متغايرين لاستحالة
كون الشئ فاعلا وقابلا لا يجمع بين فاعل وانفعل تحت مقولتين متقابلتين متباينتين هما الفعل والانفعال وهما مقولتا ان يفعل وان
ان ينفعل والمقولات … المقولات اجناس عالية متباينة ولاستحالة كون المفيض مستفيضا
بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه بل الشئ لا يكون فى نفسه متحركا والمتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة
ما هو بالقوة وهذا خلف والمحرك لا يحرك نفسه بل الامر لا يكون محركه بالقوة فلا بد ان يكون قابل الحركة متحركا
بالقوة لا بالفعل وفاعلها لا بد وان يكون بالفعل بما تحرك الشئ اليه اعنى الكمال الوجودى الذى يقع فيه الحركة وان

لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة اذ ليست الحركة كمالا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل لكن
فيها دقيقة ستعلمها وهي انه لا بد في الوجود من امر غير الحركة وغير قابل الحركة وهو متحرك بذاته متجدد بنفسه
وهو مبدا الحركة على سبيل اللزوم له فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل
بين الشيء وذاتياته وذلك لان فاعل الحركة المباشر لها لا بد وان يكون متحركا والا لزم تخلف العلة عن معلولها
فلو لم ينته الى امر وجودي متجدد الذات لادى ذلك الى التسلسل او الدور وسنرجع الى تحقيق ذلك الا
اننا انما الآن نقول قولا مجملا ان قابل الحركة امر بالقوة اما من هذه الجهة او من كل جهة وفاعلها امر بالفعل
اما من هذه الجهة واما من كل جهة فلا محالة ينتهي جهات الفعل الى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا للدور والتسلسل
كما ان جهات القوة يرجع الى امر بالقوة من كل وجه الا كونه بالقوة لان القوة قد حصلت فيه بالفعل وبذلك تميزت
عن العدم المطلق فثبت ان في الوجود طرفين احدهما الحق الاول واجب الوجود جل ذكره والآخر الهيولى الاولى
والاول خير محض وهذه شيء لا حيثية فيها الا بالعرض ولكونها قوة جميع القوى بخلاف العدم فانه شر محض ومن هيهنا
ظهر ان الجسم مركب من هيولى وصورة لان الجسم فيه قوة الحركة وله صورة الجسمية اعني الاتصال الجوهري وهو
امر بالفعل ففيه كثرة اشارة ان كل بسيط الحقيقة يجب ان يكون جميع الاشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لم اجد
في وجه الارض من له علم بذلك **فصل** في دفع شكوك اوردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك لان الموروث من
الحكماء في اثبات هذا المرام حججا متكثرة لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات
وفساد التالي يستلزم فساد المقدم الثاني لو تحرك لذاته كان اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت
ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة الثالث لو كان متحركا لذاته فلا يخلو اما ان يكون له مكان او حالة ملايمة او لا يكون
فعلى الشق الاول لم يكن طلبا لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون متحركا ولا ايضا حركته الى جانب اولى
من حركته الى جانب آخر فاما ان يتحرك الى كل الجوانب وذلك محال او لا يتحرك اصلا هف وان كان له ما يلائمه
فاذا وصل اليه سكن فلا يكون متحركا لذاته الرابع لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية
وهو كذب او لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية الخامس ما مر ذكره في الفصل المقدم من اختلاف جهتي
القوة والفعل فالمتحرك اذا حرك لم يخل اما بان يحرك لا بان يتحرك او بان يتحرك فعلى الاول يكون هو غير المتحرك وعلى
الثاني فمعنى انه يتحرك انه وجدت فيه الحركة التي هي بالقوة فيكون الحركة فيه بالقوة والفعل معا هذا خلف السادس من
ان نسبة المتحرك القابل الى الحركة بالامكان ونسبته من حيث هو فاعل بالوجوب والامكان والوجوب متنافيان فالمحرك
غير المتحرك قال صاحب كتاب مباحث المشرقية معترضا على الثلث الاول ان يسند للطبيعة محركة لذاتها مع
انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة في الحركة وهي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز ان يكون الجسم متحركا
لذاته وان لم يلزم شيء مما ذكرتموه فلئن قلتم ان الطبيعة انما يقتضي الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة
ملايمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملايمة والسكون انما يحصل عند الوصول
الى الملايم والعلة ان كانت في ايجابها معلولها متوقفة على شرط لم يتم ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط فنقول
اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة
بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المتاخرة وينقطع الحركة عند زوالها وح لا يمكن ان يحتج بذلك الا بان يق

لو كانت

لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الرابعة فاذن يحتاج في تقرير
تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار وله صورة
وله هيولى اما مقداره فهو الابعاد الثلاثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة
الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها امر واحد في الاجسام كلها وذلك لان الصورة الجسمية لا يمكن
ان يكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه
القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر وراء هذه
هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون ذلك الامر مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية
هذه الابعاد والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم قال ولئن سلمنا ان الاجسام مشتركة في
الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان علتها
هي مادتها المخصوصة اقول كون الاجسام مشتركة في الجوهر القابل للابعاد امر بديهي لا حاجة الى اقامة
البرهان عليه وذلك يكفينا لاثبات المبادي الطبيعية والحركات الخاصة اذ يعلم ان الحركات والاوضاع
والالوان كلها عوارض واوصاف لذلك الامر المشترك فان الكون في المكان لا يوصف به الا الجسمية
اعني الجوهر الطويل العريض العميق وكذا الوضع اعني نسبة اجزاء الشيء بعضها الى بعض والى امر خارج
وكذا الانتقال من مكان الى مكان فالقابل لهذه الاوصاف والانتقالات هو الجسم لا محة وهو سبب قابلي لها بل
لهذه الاوصاف من سبب فاعلي ايضا لكن لهم في اثبات ذلك السبب الفاعلي طرق بعضها يبتني على اثبات
الامكان والقوة لوجود هذه الاوصاف للجسم اذ لا لازم المهية بل لازم الوجود للشيء يجوز ان يكون الفاعل
والقابل فيه امرا واحدا له وبعضها يبتني على اثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف
الصفات فلو كان شيء منها من لوازم المهية المشتركة لكان كل موصوف متفقا في الكل اذ لازم المهية لازم
بجميع الافراد وهم مع ذلك قد اقاموا البرهان على ان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين انواع الاجسام
واجناسها في موضعه كما سياتي ذكره واما قوله يجوز ان يكون الامور المختلفة مشتركة في لازم واحد
فنقول ان ذلك انما جاز بشرط ان يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بين في مقامه
ونحن نعلم يقينا ان قابلية الابعاد وان كان امرا نسبيا فانما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف فيه
فذلك معنى مشترك بين الاجسام ضرورة واتفاقا وان كانت الاجسام متخالفة المهيات وبعض تلك
الطرق يدفع كون الهيوليات المتخالفة في الاجسام مبادي للحركات والآثار المختلفة المختصة بكل قسم
منها بنوع من الجسم لانها محض القوة والاستعداد وليست هي ايضا مختلفة الا من جهة اختلاف الطبايع و
الصور وهذا يندفع قوله لم لا يجوز ان يكون علة الحركة هي المادة المخصوصة ولم يعلم ان لا معنى لتخصيص
المادة الا بصورة سابقة عليها وستعلم ان الفعل اقدم من القوة بحسب اصناف التقدم ثم قال ان الفلك
غير قابل للكون والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب ان
كان لجسميته مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فليكن الحركة ايضا لجسميته وان لم يكن كل جسم متحركا
وان كان لامر موجود في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما لجسميته

وان كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية الفلك ففيه تجويز
للخرق والالتئام والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة اما بغير واسطة او بواسطة ما يلزم مع ان تلك
الاوصاف غير مشتركة في الجميع فليكن الحركة ايضا كذلك وان قيل ان تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية
وهو المادة فان الافلاك لكون مادتها مخالفة لساير المواد وكانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير
والجسمية ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور فعلى هذا نقول لم لا يجوز ان لبعض الاجسام
مادة مخصوصة مخالفة لساير المواد وهي لذاتها يقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام
في ذلك اقول اما الذي ذكره في الفلك فمبناه على الغفلة عن احوال الماهية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل
المحصل اياه في النوع المحصل في الذهن وعن كيفية الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المركب في الخارج
وعن معرفة ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي في الاجسام محصلة لجسميتها لا ان
الجسمية فيها او في غيرها مقتضي للفلكية او النارية او المائية وبالجملة للخواص واللوازم المخصوصة في نوع نوع
كما سياتي في مباحث الصور واما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة وساير الخواص
فهذه المسماة بالمادة هي بالحقيقة وبالمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة الا اسمها دون معناها فان المعنى المذكور
هو معنى الصورة بعينها اذ لا نعني بالصورة الا مبدا الاثار المختصة ولا نعني الا مبدا الحركة الذاتية ولا مشاحة
في الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان ثم قال فالحاصل ان الحجة المذكورة لا يدل على اثبات القوى والطبايع الا
اذا بينا ان المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم يكن الحجة منتجة فان قيل ان المادة لا يصلح ان يكون مبدا الحركة
لانها من حيث هي هي قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا قلنا قد ثبت في باب العلة فساد هذا الاصل وبتقدير
صحته يكون كافيا في اثبات المط وهو الطريقة الخامسة وليكن البيان فيه واقوى ما يتوجه عليه ان المهيات
فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه اقول لقد علمت بيان اختلاف جهتي ان يفعل وان ينفعل واختلاف
جهتي القوة والفعل اعني الامكان الى قوعي والايجاب بلا مرية واما النقض بلوازم المهيات فغير وارد
اذ مبنى الايراد على المغالطة الناشية من اشتراك لفظ القابل ووقوعه تارة بمعنى الانفعال التغيري
وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي فصل في تقسيم القوة المحركة وفي اثبات محرك عقلي ان من المحرك ما يحرك
بالذات ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدوم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وان يفيد صفة
الحركة ومنه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بان الذات المتحركة لاجل حركتها فقط كما ستعلم وايضا منه ما يحرك
بان يتحرك ومنه ما يحرك لا بان يتحرك كالمعشوق اذا حرك العاشق والمعلم اذا حرك المتعلم ولا ستحالة وجود
اجسام بلا نهاية يستحيل ان يتحرك متحركات معا الى غير النهاية وبيان ذلك اما اولا فان المحرك يجب ان
يكون جسما او ماديا فيلزم لا تناهي الاجسام واما ثانيا فلان العلل يجب ان تتناهى وذلك لانه ان كان متحرك
او حيز ويحركه محرك هو ايضا متحرك فحركه يتحرك الابعد ان يحركه محرك آخر فالمتوسط من هذه الثلثة لا نسبة
له من بينها هذه الخاصية وهو انه يحرك ويتحرك وسواء كانت هذه الواسطة واحدة او غير متناهية فانه لا يحصل
الحركة ما دام حكمها حكم الواسطة فيجب ان ينتهي الى محرك لا يكون حكمه حكم الواسطة وهذا مخرج الامور من
القوة الى الفعل والموجب ينتهي الى امر بالفعل فيجب ان يكون امرا بالفعل موجودا بذاته فالمحرك الذي لا يتحرك

اما ان يحرك بان يعطي للجسم المحرك المبدا القريب الذي به يتحرك او يحرك على انه غاية لو تم لما وجه
اليه ومعشوق ومعلوم ان كل قوة في جسم محرك فانها تتحرك ايضا بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصح ان يكون
قوة جسمانية وقد علمت اثبات ان كل جسم يفعل فعلا خاصا او حركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق او قسر
فانه بقوة زائدة على الجسمية فهي اما طبع او ارادة نفسانية متعلقة وعلى التقديرين لا بد ان يكون لتلك القوة
تعلق بالجسم ولا يكون مفارقة عنه بالكلية فان الفعل الخاص اذا صدر عن مفارق بالكلية غير مخالط للاجسام
وجب ان يكون المفارق يطلب بالحركة امرا لجسمه وهذا باطل كما علمت فاذن ان كان مفارق مشارك في التحريك
فانه محرك على احد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية فصل في ان المبدا القريب لهذه
الافاعيل والحركات المخصوصة ليس امرا مفارقا عن المادة فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التاثير عن
مفارق لا يخ اما لانه جسم او لقوة فيه او لقوة في المفارق اما الاول فيلزم ان يشاركه فيه كل جسم كما عرفت وليس
الامر كذا واما الثاني وهو ان يكون بقوة فيه وهو المط واما الثالث فتلك القوة في المفارق اما ان نفسها
يوجب هذا التاثير فيكون الكلام فيه كالكلام في المفارق بعينه وان كان على سبيل ارادة فلا يخ اما ان
يكون الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية فيه او لا بل اثر فيه جزافا كيف اتفق لم يستمر اوضاع العالم سيما الافلاك
على هذا النظام الدايمي او الاكثري اذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية
اكثرية او دائمة فليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كما ستعلم ان جميعها متوجهة نحو اغراض كلية فليست اذن
باتفاقية فبقي ان يكون بخاصية فيه ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهي القوة والطبيعة وهي التي
بسببها تطلب الجسم بالحركة كما لاتها الثانية من احيازها واشكالها وغير ذلك وسنتكلم فيها في باب
الصور الجسمانية ومثل هذه الطبيعة اذا عرضت للاجسام حالة غريبة كالماء اذا سخن والارض اذا ارتفعت
والهواء اذا انضغط بالقسر ردتها الطبيعة بعد زوال المبدا الغريب والقاسر الى حالاتها الطبيعية وحفظت
عليها تلك الحالات فردت الماء الى برودته والارض الى مكانها الاسفل والهواء الى قوامه ورقته وكذا
الابدان اذا انحرفت امزجتها ومرضت باستيلاء بعض الفضول فاذا قويت الطبيعة المدبرة اياها
ردتها الى المزاج الموافق ومن هيهنا ايضا يعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج المعدوم لا يعيد ذاته
الى الحاصل الاصلية لاستحالة اعادة المعدوم فصل في ان كل حادث يسبقه قوة الوجود ومادة تحملها
كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه وكل كاين بعد ما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فانه
يسبقه مادة وذلك لانه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته اذ لو كان ممتنعا لم يكن يوجد اصلا ولو كان
واجبا لم يكن معدوما فامكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه لان كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس الى
وجوده لا الى امر خارج عنه فاذن لامكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك الممكن وهذا الممكن
الامكان عرض في الخارج ليس من الامور العقلية المحضة ولا الاعتبارية الصرفة لانه اضافة ما منسوبة الى ما
هو امكان وجوده فيكون الاضافة مقومة له وليس امكان الوجود المطلق جوهرا ولا عرضا غير نفس الاضافة ولو
كان الامكان جوهرا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الاضافة ولو كان كذلك لكان واجب الوجود بذاته
لا ممكنا لامكانه وكذا لو كان عرضا قارا فقد علم انه ليس لامكان الوجود مطلقا وجود في الخارج ثم يعرض له الا

من خارج بل الموجود من امكان الوجود هو الامكانات المخصوصة حتى يكون مضافا مشهوريا لا حقيقيا
فهي اعراض للموضوعات والاضافة مقومة لامكان وجود كذا والجوهر لا يقومه العرض فهو عرض فيجب ان يكون
موجودا في موضوع فلنسم هذا الامكان قوة الوجود وحامله موضوعا ومادة وهيولى باعتبارات فهذا
الامكان امر وجودي وان صحبه العدم فهو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان
في امكانات مجهولة الاسامي يعبر عنها بامكان وجود كذا وكذا فاذن كل حادث قد سبقته المادة والمادة
هي سبب من اسباب الحدوث وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب ان الهيولى للكائن والفاسد واحدة والا
لكان يلزم حدوث الهيولى راسا وهو ممتنع لانه يلزم ان يكون الهيولى الحادثة يسبقها امكان الوجود فيكون
لامكانها هيولى اخرى فيتسلسل وهو ممتنع الا على وجه سيقف عليه من تجددها مع تجدد الصورة على الاتصال
واعلم ان موضوع الامكان يجب ان يكون مبدعا والا يسبقه موضوع آخر وكذلك الى ما لا نهاية له لا زمنى
وفرض كذلك فيلزم ان يسبق لامكان امكان ومما يجب ايضا ان يعلم ان الامكان الذي يعدم مع الفعل فلم
يكن ولا محة يكون حادثا ويسبقه لا محة امكان آخر سبقا زمانيا الى ما لا نهاية ثم الهيولى وكذا كل مادة بما
لها قوة ان يصير بالفعل شيئا لا على ان يوجد وامكان الصورة هو ان يوجد لا على ان يصير بالفعل شيئا فانها هي
فعل فنقول ان امكان تجدد الصورة صفة موجودة في هيولاها اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود
الصورة مثال ذلك سعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا احضرها الذهن واحضر قدر ما يسعه من الماء كانت
امكان وجود الماء وكذا صحن الدار صفة الدار فاذا عقل وعقل ما يسعه من الرجال كان امكان وجودهم فيها وبهذا
ينحل شبهة من يقول ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم فان حد المضاف كون الشيء بحيث اذا عقل عقل
معه المضاف اليه وان قيل ان سعة الحوض وصحن الدار كل منهما معنى وجودي والقوة معنى عدمي والقوة التي
كان كل منهما بالقياس الى ما يسعه هو الماء مثلا لا الى الوجود وهو معنى عدمي والقوة التي هي بالاطلاق معنى
عدمي هو ما يكون بالقياس الى الوجود مطلقا تنبيه ان بعض الحوادث يكون امكان وجوده بان يكون موجودا
في المادة وبعض الاشياء يكون امكان وجوده بان يكون مع المادة لا فيها مثال الاول كالصور الجسمية والثانية
كالنفوس الانسانية ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة كما ستعلم في علم النفس والمادة هي المرجحة لوجود
النفس على عدمها اذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود والعدم سواء فيجب ان يكون له سبب مرجح يميله
الى احد الطرفين لان الواهب جواد يكفيه اقل مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود والعدم
فتبين لك ان المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير اذ المادة يحتاج اليها لوجهين احدهما لان
يتقوم بها الموجود عنها وهذا ليس للنفس النطقية والثاني لان يرجح وجود الشيء على عدمه والمحتاج
اليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لان يحمل امكان الوجود وليرجح وجود ممكن
الوجود على عدمه ثم هذا الامر الممكن موصوف ما فان في بعض الصور انما يوجد فيها فيحتاج اليها للمعنيين
احدهما للحدوث وثانيهما لان يتقوم بها وجود الصورة واما النفس الانسانية فانما يحتاج اليها للحدوث
وزيادة التحقيق في هذا المعنى وحل الشبهة في سبيل المادة للنفس مما سنذكره في باب بيان بقائها بعد
الموت واعلم ان المفارق المحض لا امكان له بحسب الواقع والا لكان لوجوده حامل وانما امكانه اعتبار عقلي يعتبره

الذهن

الذهن عند ملاحظة مهية كلية له فيجد نسبتها الى الوجود بالامكان كما مر **فصل** في ان الفعل متقدم
على القوة ان الفصول الماضية اوهمت ان القوة متقدمة على الفعل مطلقا وهذا مذهب اكثر الناس وحكمهم
حيث زعموا ان المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل واللانظام العالم قبل نظامه ومهية الممكن قبل وجوده
وليس الامر كذلك والشيخ حكى في الشفا مذاهب اقوام زعموا ان القوة قبل الفعل وهم تفرقوا في هذا فرقا وتحزبوا
احزابا فمنهم من جعل للهيولى وجودا قبل الصورة ثم ان البسها الفاعل كسوة الصورة اما ابتداء واما لداع دعاه
اليه كما ظنه بعض عامة القدماء فقال ان شيئا كالنفس وقع له فلتة ان اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن
التدبير والتصوير فتداركها الباري فاحسن تصويرها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت في الازل تتحرك بطباعها
حركة غير منتظمة فاعانها الباري طبيعتها فاخرجها من لانظام الى نظام ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة او
الهاوية او خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم حرك ومنهم من قال بالخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك لانهم
قالوا ان القوة قبل الفعل كما في البزور والنطف وفي جميع ما يصنع فنقول ان الحال في الامور الجزئية من الكائنات
الفاسدة كالحال في المني والانسان من ان للقوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير معتد به
ثم القوة مطلقا متاخرة عن الفعل بوجوه التقدم فانها لا تقوم بذاتها بل تحتاج الى جوهر يقوم به وذلك الجوهر يجب
ان يكون بالفعل فانه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدا لشيء فان ما ليس موجودا مطلقا ليس ممكنا ان يقبل شيئا
ثم ان في الوجود اشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة اصلا كالاول تعالى والعقول الفعالة ثم القوة تحتاج الى فعل
يخرجها الى الفعل وليس ذلك الفعل مما يحدث فانه يحتاج الى مخرج آخر ينتهي لا محالة الى موجود بالفعل ليس بمحدث
كما تبين في مباحث العلل وايضا فان الفعل يتصور بذاته والقوة يحتاج تصورها الى تصور الفعل وايضا فان الفعل
قبل القوة بالشرف والكمال كيف والفعل كمال والقوة نقص وكل قوة على فعل فذلك الفعل كمالها والخير في كل شيء انما هو
مع الكون بالفعل وحيث يكون الشر فهناك ما بالقوة والشيء لا يكون من كل وجه شرا والا لكان معدوما وكل شيء
من حيث هو موجود ليس بشر وانما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل اولانه يوجب في غيره عدم كمال كالظلم فالقوة
لانها قاصرة عن الكون تتقوم مهيتها بالوجود اذ الوجود كما علمت متقدم على المهية تقدما بالحقيقة فالقوة بما هي
قوة لها تحصل بالفعل عقلا فقد بان ان الفعل مقدم على القوة تقدما بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة
كما اومانا اليه وهم واندفاع فان قلت ان القوة في بعض الموضع المواضع خير من الفعل والفعل شر من القوة فان القوة
على الشر خير من الفعل الذي بازائه والكون بالفعل شرا شر من الكون بالقوة شرا كما ان الكون بالفعل خيرا خير من
الكون بالقوة خيرا اذ لا يكون الشرير شريرا بقوة الشر فيه بل بملكة الشر قلنا صدقت ولكن هنا امر عارض بالقياس
فقوة الشر بما هي قوة والقوة عدم ما في شر كما ان الفعل الذي بازائها كالظلم والمرض واشباههما من حيث هو بالفعل
والفعل وجود وهو خير لكن الفعل من حيث يؤدي الى عدم ما عرض له انه شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة انها عدم امر
يؤدي وجوده الى عدم شيء آخر كانت خيرا من فعل حيث ان عدم العدم يلزمه وجود فجهة الخيرية على الشر رجعت
الى القوة **فصل** في تحقيق موضوع الحركة وان موضوعها هل الجسم ام غيره لما علمت ان الحركة حالة سيالة لها وجود
بين القوة المحضة والفعل المحض يلزمها امر متصل تدريجي فطلق لا وجود له على وصف الحضور والجمعية الاني الا
يجب ان يكون شيء ثابت بوجه حتى يفرض له الحركة فاما ان يكون هذا الثابت امرا بالقوة او امرا بالفعل ومحال ان

يكون بالقوة اذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء اصلا لا بالقوة ولا بالفعل فبقى ان يكون موضوعها امرا ثابتا
بالفعل وذلك اما ان يكون بالفعل من كل وجه او لا يكون كذلك والاول محال اذ الذى يكون بالفعل من كل الوجوه
يكون مفارقا لا علاقة بينه وبين المادة اصلا وكل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجا من القوة الى الفعل فلا معنى
لكونه خارجا من القوة الى الفعل فلا معنى لكونه متحركا اذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام وكلما
هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة وبعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة اذ كل طالب للحركة
يطلب شيئا لم يحصل له بعد فلا يصح ان يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة امرا وايضا الحركة امر طار على الشيء المتحرك
فيجب ان يكون فى الشيء الذى لم يطرأ له شيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يعرض له الحركة معنى ما بالقوة ~~فيجب فيما يعرض له~~
والمفارق برئ من ذلك فموضوع الحركة يلزم ان يكون جوهرا مركب الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعا وهذا هو
الجسم واعلم انه لا يجوز ان يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان الاول ان الحركة عرض بل اضعف
الاعراض لانها متحركية الشيء بالمعقول لنسبة لانه بها يتحرك الشيء فلا يصح ان يكون صورة لموجود جوهرى ولا يحصل الشيء
بما هو انقص وجودا منه والثانى لانك علمت ان موضوعها الجسم بالفعل ولا يصح ان يوجد جسم تام مبهم الا فى العقل
بل الموجود من الجسم ما قد تحصل نوعا خاصا والثالث لان الحركة لا توجد انواعها بالفعل مستقرة وما لا يوجد
بالفعل لا ينوع امرا بالفعل والرابع ان الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم بالسكون ولعدم بعدم اجزاء تلك الحركة
فيكون النوع بالقوة فاحتاج الى ثابت بالفعل فثبت ان الحركة تعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل فى هذا المقام
وستسمع كلاما فيه تنوير القلب **فصل** فى حكمة مشرقية اعلم ان الحركة لما كانت متحركية الشيء لانها نفس التجدد
والانقضاء فيجب ان يكون علته القريبة امرا غير ثابت الذات والا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة والتجدد تجددا
بل سكونا وقرارا فالفاعل المزاول لها امر يكون الحركة لازمة لها فى الوجود بالذات وكل ما كانت الحركة من لوازم وجوده
فلها مهية غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنها وجودا وكل ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجى فلم يتخلل الجعل
بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجى فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية لوجود فاعلها
القريب فالفاعل القريب للحركة لا بد ان يكون ثابت المهية متجددة الوجود وستعلم ان العلة القريبة فى كل نوع من
الحركة ليست الا الطبيعة وهى جوهر يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعا وهى كمال اول لجسم طبيعى من حيث هو بالفعل موجود
فقد ثبت وتحقق من هذا ان كل جسم امر متجدد الوجود سيال الهوية وان كان ثابت المهية وبهذا يفترق عن الحركة لان
معناها نفس التجدد والانقضاء وبهذا يثبت حدوث العالم الجسمانى وجميع الجواهر الجسمانية وساير اعراضها فلكية
كانت او عنصرية فما ذكر فى الفصل السابق من ان موضوع الحركة لا بد وان يكون امرا ثابت الذات صحيح اذا عنى بموضوع
الحركة موضوعها بحسب المهية لان موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته ومهيته غير متجددة
او عنى به موضوع الحركات الغير اللازمة فى الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو وما ذكر ايضا فيه من ان موضوعها مركب
من ما بالقوة وما بالفعل قول مجمل يحتاج الى التفصيل وهو ان الموضوعية والعروض ان كانا فى الوجود كما فى الحركات
العارضة للجسم فحق ان موضوعها مركب فى الخارج من امر به يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا فى كل زمان الحركة
ومن امر يكون بالقوة متحركا لان كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو هو بحاله وان كان
العروض بحسب تحليل العقل كما فى اللوازم فالقابل والفاعل هناك امر واحد والقوة والفعلية جهة واحدة

اى ما بالقوة

اى ما بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للآخر وكان ثبات الحركة عين تجددها وفوتها على الشيء عين فعليته القوة
على ذلك الشيء فكذلك حكم ثبات ما به الحركة وهو الطبيعة الكائنة فى الاجسام فانه عين تجددها الذاتى وتحقيق
هذا المقام انه لما كانت حقيقة الهيولى هى القوة والاستعداد كما علمت وحقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث
التجددى كما سينكشف لك زيادة الانكشاف فللهيولى فى كل آن صورة اخرى بالاستعداد ولكل صورة هيولى
اخرى يلزمها بالايجاب لما علمت ان الفعل مقدم على القوة وتلك الهيولى ايضا مستعدة لصورة اخرى غير الصورة
التى توجبها لا بالاستعداد وهكذا التقدم الصورة على المادة ذاتا وتاخر هويتها الشخصية عنها زمانا فلكل منهما
تجدد ودوام بالاخرى لا على نحو الدور المستحيل كما ينبغى عليك كيفيته فى مباحث التلازم بينهما ولتشابه
الصور فى الجسم البسيط ظن فيه صورة واحدة مستمرة لا على التجدد وليست كذلك بل هى واحدة بالحد والمعنى لا بالعدد
التشخص لانها متجددة متعاقبة فى كل آن على نعت الاتصال لا بان يكون امور متتالية متفاصلة ليلزم ما يلزم
على اصحاب الجزء **فصل** فى اثبات الطبيعة لكل متحرك وانها هى المبدا القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية
او قسرية او ارادية اما اذا كانت الاولى فظاهر ان فاعلها الطبيعة واما اذا كانت قسرية فلان القسر العلة المعدة
والمعدة علة بالعرض ولذلك يزول القسر والحركة غير منقطعة بعد وايضا لا بد من انتهاء القواسر الى الطبيعة
او الارادة واما اذا كانت ارادية فان النفس انما يحرك الجسم باستخدام الطبيعة وكثير من اوائل الباحثين
ان زعموا ان النفس هى الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة الى الارادة لكن التحقيق ان المبدا القريب لها بعد تحقق
التخيل والارادة والشوق هو القوة المحركة للعضلة والاوتار والرباطات وتلك القوة هى بعينها طبيعة تلك
الاعضاء والآلات جعلت مطيعة اياها لانها منبعثة عن النفس على الاعضاء لتدبر البدن بواسطتها
ونحن نتيقن بالوجدان فضلا عن البرهان ان الامر المميل للجسم والصارف له من مكان الى مكان او من حالة الى حالة
لا يكون الا قوة فعلية قائمة به وهى المسماة بالطبيعة فالمبدا القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية بالجسم اذ الاعراض
كلها تابعة للصورة المقومة وهى الطبيعة ولهذا عرفها الحكماء بانها مبدا اول لحركة ما هى فيه وسكونه بالذات لا بالعرض
وقد برهنوا ايضا على ان كل ما يقبل الميل من خارج فلا بد وان يكون فيه ميل طباعى فثبت ان مزاول الحركة مطلقا لا يكون
الا طبيعة وقد علمت ان مباشر الحركة امر سيال متجدد الهوية ولو لم يكن سيالا متجددا لم يمكن صدور هذه الحركات
الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد من الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بان الطبيعة ما لم يتغير
لا يمكن ان يكون علة الحركة الا انهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة
فى الحركات الطبيعية وكتجدد احوال اخرى فى الحركات القسرية وكتجدد الارادات والاشواق الجزئية المنبعثة عن
النفس على حسب تجدد الدواعى الباعثة لها على الحركة واقول ما ذكروه غير مجد فى صحة ذلك فان تجدد هذه الاحوال
وتغيرها فى آخر الامر ينتهى لا محالة الى الطبيعة لما قد علمت من انتهاء القسر الى الطبيعة وعلمت ان النفس لا يكون
مبدا الحركة الا باستخدام الطبيعة فالتجددات باسرها منتهية الى الطبيعة معلولة لها فتجددها ما هى مبدا له يستدعى
تجددها البتة فان قيل انهم صححوا اسناد المتغير كالحركة الى الثابت كالطبيعة على زعمهم بان اثبتوا فى كل حركة
سلسلتان احديهما سلسلة اصل الحركة والاخرى سلسلة منتظمة من احوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد
من الغاية قالوا فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من السلسلتين علة لشطر من الاخرى وبالعكس لا على سبيل الدور

المستحيل كما ذكرنا في ربط الحادث بالقديم اقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير الى الثابت وارتباط الحادث
بالقديم فان الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها ولا بد في كل معلول من علة مقتضية فنفرض
السلسلتين ثم العون على وجود امور مخصصة لاجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها فكلامنا في العلة الموجبة
لاصل الحركة فان الحركة معلولة وكل معلول لا بد له من موجب لا ينفك ولا يتأخر عنه زمانا ولو كان كل من
السلسلتين علة للاخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا مخلص من هذا الا بان يذعن بان الطبيعة جوهر
سيال انما ثبات حقيقتها المتجددة بين مادة شانها القوة والزوال وفاعل محض شانه الافاضة والافضال
فلا يزال ينبعث عن الفاعل امر وينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بايراد البدل على الاتصال وايضا من راجع الى
وجدانه في حال السلسلتين معا بجميع اجزائهما ولا محة انها جميعا متأخرتان في وجودهما عن وجود الطبيعة علم ان
الكلام في لحوقهما معا بامر ثابت عايد من راس من انهما من اين حصلتا بعد ما فرض الاصل ثابتا والاعراض تابعة
وهذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمى بالوسط والطرف على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل من انه اذا كان
جميع الاحاد ما سوى الطرف الاخير اوساطا من غير ان يكون لها طرف اول فمن اين حصلت تلك السلسلة فهكذا
نقول فيما اذا لم يكن فيها وجود امر شانه التجدد والانقضاء لذاته فمن اين حصلت المتجددات سواء كانت
سلسلة واحدة او سلاسل وثم حصل تجدد السلسلتين على ان مراتب القرب والبعد التي فرضوها سلسلة اخرى هي
ليست غير نفس الحركة فان تجدد القرب والبعد ليس امرا غير الحركة جعلا ووجودا فقد وضح ان تجدد المتجددات
مستندا الى امر تكون حقيقته وذاته متبدلة سيالة في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة لا غير لان الجواهر العقلية
هي فوق التغير والحدوث وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية واما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة
كما سيجيء واما الاعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية واما نفس الحركة فقد علمت ان لا هوية لها الا
تجدد امر وتغيره لا المتجدد فهي نفس نسبة التجدد لا الذي لها التجدد **فصل** في كيفية ربط المتغير بالثابت
لقائل ان يقول اذا كان وجود كل متجدد مسبوقا بوجود متجدد آخر يكون علة تجدده فالكلام عايد في تجدد
علته وهكذا في تجدد علة علته فيؤدي ذلك اما الى التسلسل او الدور او الى التغير في ذات المبدأ الاول
تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنا نقول ان تجدد الشيء ان لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج الى مجدد وان
كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج الى جاعل يجعله متجددا بل الى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين
مجعول ومجعول اليه ولا شك في وجود امر حقيقية مستلزمة للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند
القوم الحركة والزمان ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما وانما الفايض من الجاعل نحو ثباته وفعليته فاذا كان ثبات
شيء ثبات تجدده وفعليته فعلية قوته فلا محة يكون الفايض من الاول عليه هذا النحو من الثبات والفعلية
كما ان لكل شيء نحوا من الوحدة وهي مساوقة للوجود وعينه فاذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوة او بالفعل
كانت الفايض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة باحد الوجهين فالذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي
الطبيعة والتي فعليته عين القوة هي الهيولى والذي وحدته عين كثرة بالفعل هو العدد والذي وحدته عين قوة
الكثرة هو الجسم وما فيه فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة الى المبدأ الثابت وبما هي متجددة يرتبط اليها تجدد المتجددات
وحدوث الحادث كما ان الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدأ الفعال بانضمام الصورة ابداعا

دوارى

بعضها من انها قوة وامكان يستصح بها الحدوث والانقضاء والتدثر والفناء فهذا الجوهر له بحسب تبدلها
وتجددها الذاتيين واسطتان للحدوث والزوال في الامور الجسمانية وبها يحصل الارتباط بين القديم
والحادث وينحسم مادة الاشكال التي اعيت الفضلاء في دفعه **فصل** في نسبة الحركة الى المقولات اذا
قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوها اربعة احدها ان المقولة موضوع حقيقي لها والثاني ان الموضوع
وان كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة الثالث ان المقولة جنس لها الرابع ان الجوهر يتبدل ويتحرك
من نوع تلك المقولة الى نوع او من صنف الى صنف آخر تبدلا وتغيرا على التدريج والحق هو هذا
القسم الاخير دون البواقي اما الاول فنقول التسود ليس هو ان ذات السواد يشتد فان ذات السواد
ان بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت وان حدثت فيه صفة زايدة وذاته
باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته وقد فرضنا التبدل في
ذاته هف وان لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد آخر وهذا ليس بحركة فعلم
ان موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه والاشتداد يخرجه من نوع الى نوع او من صنف الى صنف فله
في كل آن نوع آخر او صنف آخر وكذا الحركة في المقدار فان الشيء اذا تزايد مقداره فاما ان يكون هناك
مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة او لا يكون فان كان فالزيادة اما ان يداخله او ينضم اليه من خارج والاول
بط لاستحالة التداخل ولانه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلامنا فيه والثاني ايضا بط لان
ذلك كاتصال خط بخط ما زاد شيء منهما ولا المجموع على ما كان اولا وان كان المقدار الاول لا يبقى عند
الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله اعني الهيولى فقط او مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا
فهناك مقادير متعاقبة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة واعلم ان الامام الرازي لما نظر في قولهم ان
التسود يخرج السواد من نوعه زعم ان معناه انه يخرجه الى غير السواد ولاجل ذلك قال في بعض تصانيفه
ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون
جميع الحدود المقاربة من السواد سوادا وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضا والسواد المطلق
في الحقيقة واحد وهو طرف خفي والبياض كذلك والمتوسط كالمزج الممتزج لكن يعرض لما يقرب من
الطرفين ان ينسب اليه والحس لا يميز فيظن انها نوع واحد انتهى ما ذكره وقد صوبه بقوله هذا كلام حق
وصواب لكن يجب طرد القول به في الحركة المقدارية اقول فساده مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث
ولست ادري اي حد من حدود السواد سواد عنده والبواقي كلها غير سواد مع ان كل واحد من تلك الحدود
يوجد بالفعل عند الثبات والسكون واذا لم يكن سوادا فاي شيء كان ثم اعترض على قولهم ان للمتحرك
في السواد والمقدار في كل آن مقدارا آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منها في زمان والا لم يكن الحركة فيه
بانه يلزم عليهم القول بتتالي الانات قال والذي وجدنا في التعليقات جوابا عن ذلك من ان تلك الانواع
بالقوة فيه نظر لان الانواع التي لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن الحركة الا الجسم في كيفية واحدة وجود
في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون متمكنا ان يتحرك وان كانت موجودة بالفعل وقد دل الدليل على
تخالفها بالنوع وان كلا منها لا يوجد في غير آن وهي متتالية لا يتخللها زمان يلزم ما ذكرنا والتي هنا

شنا لما كيف يقال ان وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعي حلا اصفى واشفى من هذا الكلام وسيكون لنا
اليه عود عنقريب انتهى اقول ان الموجود من السواد مثلا في اثناء الحركة امر واحد آني متوسط بين الحدود
وذلك مستمر وله فرد زماني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة واما افراده الآنية فوجودها بالقوة
القريبة من الفعل والوجود قد علمت انه متقدم على المهية فههنا المطلق السواد وجود بالفعل لكن هذا
الوجود بحيث يصح ان ينتزع العقل منه في كل آن نوعا آخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة
آنية ولا فساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد اقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقا لانواع كثيرة
وهذا كما ان وجود الحيوان اقوى من وجود النبات لانه مع وحدته يكون مصداقا لجميع المعاني الموجودة في
النبات والموجودة فيه التي كل منها يوجد على حدة في موضع آخر وهكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه
كل ما يوجد في السوادات الضعيفة من المعاني بالقوة وكذا المقدار العظيم هذا حكمه ومعنى بالقوة وبالفعل
ههنا يرجع الى الجمع والتفصيل ثم ان الحل الذي اعتمد عليه في هذا المقام ان للسواد في اشتداده تبدلات دفعية
للموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا لا يدرك بالحس بقاؤه لصغر زمانه فيظن ان له في كل آن فرد آخر وهكذا في
الكم وبالجملة لا بد عنده من القول بنفي الحركة بالحقيقة في هاتين المقولتين اقول وهذا مما لا فائدة فيه لدفع
الاشكال المذكور لان مثله يرد على وقوع الحركة في الاين وفي الوضع ايضا الا ان يرتكب فيه وجود الطفرة التي
يكذبها الحس ايضا فالمصير الى ما ذكرنا فقد ظهر بطلان القسم الاول واما بطلان الثاني فهو ايضا يعلم مما ذكر
لانه اذا علم لم يجز كون شيء موضوعا للعارض لم يجز كونه واسطة في العروض الا ان يعني بكونه واسطة معنى
آخر وهو كون طبيعته المطلقة باعتبار وحدة ما اي وحدة كانت واسطة بينها وبين الموضوع كما ذكر في
الحركة المقدارية واما القسم الثالث وهو كون ~~طبيعته المطلقة~~ باعتبار المقولة جنسا لها فقد ذهب اليه
بعض فزعموا بان الاين منه قار ومنه غير قار وهو الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة
والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول فالسيال من كل جنس هو الحركة وهذا غير صحيح بل الحق ان
الحركة تجدد الامر لا الامر المتجدد كما ان السكون قرار الشيء لا الشيء القار لكن ههنا شيء وهو ان ثبوت الحركة
للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يجري مجرى من العوارض التحليلية وانه
التحليلية نسبتها الى المعروض نسبة الفصل الى الجنس وكذا الكلام في نسبة السكون الى الفرد القار فاذا تمهد
هذا فالقول بان الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حق وصواب وان الكيف السيال حركة بمعنى ان ما به الحركة
عين وجوده لا امر زائد عليه ايضا غير بعيد ثم ان هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان والثبات
مخالفة نوعية محتجين بان السيالية داخلة في مهية السيال فيكون في مهيته مخالفا لما ليس بسيال ومنهم
من جعلها مخالفة بالعوارض لانه كزيادة خط على خط والحجتان كلتاهما باطلتان اما الاولى فيرد عليها
ان البياض داخل في حقيقة الابيض مع ان امتياز الابيض عن الاسود قد لا يكون بالفصل المنوع وهذا غير
وارد على ما احتج به واما الثانية فيرد عليها انه ليس كل زيادة غير منوع كزيادة الفصول وكزيادة الآحاد
في العدد فانها زيادة منوعة لكن يجب ان يعلم كيفية زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المميزة الغير
المنوعة واذا بطلت الاقسام الثلثة تحقق الرابع وهو ان المعنى بوقوع ان يكون الموضوع متغيرا من نوع الى

نوع

نوع او من صنف الى صنف تدريجا لا دفعيا **فصل** في تعيين ان اي مقولة من المقولات يقع فيها الحركة واي منها
لم يقع فيها واعلم ان الحركة لكونها ضعيفة الوجود يتعلق بامور ستة الفاعل والقابل وما فيه الحركة وما منه
الحركة وما اليه الحركة والزمان اما تعلقها بالقابل فبين واما تعلقها بالفاعل فقد علمت ايضا بوجهين اذ قد علمت
ان تعلقها بالفاعل والقابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما يخالف مقولة ان يفعل ومقولة ان ينفعل
وضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات ولوازم المهيات كحرارة الصورة النارية وزوجية الاربعة واما
تعلقها بما منه وما اليه فيستنبط من حدها لانه موافاة حدود بالقوة على الاتصال وربما كان ما منه وما اليه
ضدين وربما كانت امورا متقابلة بوجه فلا يجتمعان معا وربما كان ما منه وما اليه مما يثبت الحصولان فيهما
زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة وربما لم يكن كالحال في الفلك قال بعض الحكماء وربما
كان المبدأ فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك فانه باعتبار ان منه الحركة هو المبدأ وباعتبار ان اليه الحركة هو المنتهى
وهذا غير صحيح فان وصول الفلك في الحركة اليومية الى الوضع اليومي عند الطلوع مثلا غير وضعه الامسي عنده
بالتشخص والهوية بل مثله فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات ولا حاجة فيه الى اعتبار الجهتين الا عند المقايسة الى
السابق واللاحق كما في جميع الحدود الآنية فان كلا منها مبدأ لشيء ومنتهى لشيء آخر واعلم ان تسمية حدود الحركة
الوضعية الفلكية بالنقط على المسامحة فان تلك الحدود في الحقيقة اوضاع آنية وجودها بالقوة الا انها قوة
قريبة من الفعل اما تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو الصق حتى ذهب جماعة الى انها نفس المقولة التي يقع فيها الحركة وليس
ذلك بصحيح مطلقا بل هي كما اشرنا اليه تجدد تلك المقولة نعم في بعضها مقولة ان ينفعل اذا نسبت الى القابل ومقولة ان
يفعل اذا نسبت الى الفاعل ولهذا يمتنع ان يقع الحركة في شيء منهما لانها الخروج عن هيئة هيئة والترك لهيئة فهي يجب
ان يكون خروجا عن هيئة قارة لانها لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروج عنها بل امعان فيها وبالجملة معنى
الحركة في مقولة عبارة ان يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من افراد آنية بالقوة و
ليس لشيء من المقولتين فرد آني مثلا ان وقعت الحركة في التسخين يجب ان يكون الى التبريد فيلزم ان يكون الجسم في
حالة تسخنه متبردا مع انه لم يخرج عن التسخن حتى يكون متحركا فيه وان كان في اثناء حركته ترك التسخن فالحركة في غير
مقولة ان ينفعل وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى واما الاضافة فانها وقعت فيها التجدد لكن وجود الاضافة غير
مستقل بل الاضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر وكذا الجدة فان حركتها تابعة لحركة اينية
في العمامة ونحوها فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة الا اربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر والكيف
والكم والاين والوضع والسكون تقابل لها تقابل الضد او العدم وتفصيله في كتاب الشفاء ولكن هذا العدم
يصح ان يعطى رسما من الوجود لان الذي هو بالاطلاق ليس بموجود اصلا والجسم الذي فيه حركة وهو بالقوة متحرك
فلا محالة له وصف زايد يتميز به عن غيره ولو لم يكن زائدا لما فارقه اذا تحرك فاذن هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا
فاعل وقابل وليس كعدم لا حاجة في الاتصاف به الى شيء كعدم القرنين في الانسان مما لا ينسب الى وجود وقوة
بخلاف عدم المشي لرجل فانه يوجد عند ارتفاع علة المشي وله وجود بنحو من الانحاء وله علة هي بعينها علة الوجود بالقوة
ومن ههنا يعلم ان علة الحركة يتضمن فيها معنى العدم كما مرت الاشارة اليه وهذا العدم المعلول ليس هو لا شيئا
على الاطلاق بل هو لا شيئية شيء في شيء ما معين بحال ما معينة وهو كونه بالقوة **فصل** في تحقيق وقوع الحركة

في كل واحدة من هذه المقولات الخمس اما الاين فوجود الحركة فيه ظاهر وكذا الوضع فانه فيه حركة كحركة الجسم
المستدير على نفسه اما الجسم الذي لا يحيط به مكان كالجرم الاقصى الذي لا يحيط به خلاء وملاء اذا استدار على نفسه
يكون حركته لا محالة في الوضع اذ لا مكان له عندهم واما الذي في مكان فاما ان يباين كليته كلية مكانه ويلزم كليته
كلية المكان او يلزم ويباين اجزاؤه اجزاء المكان فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه وكل ما كان كذلك فقد
تبدل وضعه في مكانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التي فيها الحركة لا بذاته يقبل الاشتداد
والاشكال وهذا في الاين والوضع غير ظاهر عند الناس وذلك متحقق فيهما فان كلا منهما يقبل التزيد والتنقص واما
الحركة في الكيف فهو اشتداده او تضعفه واعلم ان الحركة كما ذكرنا مرارا هي نفس خروج الشيء من القوة الى الفعل لا ما به يخرج
منها اليه ولذلك قالوا ان المسود ليس سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع في سواديته قالوا انه ليس في الموضوع سوادان
سواد اصل مستمر وسواد زايد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضع واحد بل يكون له في كل حد ومبلغ آخر فيكون
هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد اذ لا يخ انا اذا فرضنا سوادا فاما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد
عرضت له عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فح ان يقع ما عدم قد اشتد لان المتحرك يجب
ان يكون ثابت الذات فان كان السواد ثابت الذات فليس ح بالحال كما ظن من انها كيفية واحدة سيالة فظهر من
هذا ان لها في كل آن مبلغ آخر فيلزم ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه الاول اذ يستحيل ان يشير الى موجود منه
وزيادة عليه مضافة اليه بل كل ما يتعلق من الحدود فكيفية واحدة بسيطة اقول اذا فرضنا نقطة كرة
مربوط بمحور على سطح فيها نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة وهي مثال الحركة بمعنى التوسط ونقطا اخرى
يتحد تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع بعينها المطلقة تعينات تلك النقطة المفروضة
في الحدود فهكذا في كل حركة شيء كالنقطة السيالة مستمرة واشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك في كل
واحد من الحدود ففي اشتداد السواد يصح ان يقال من السواد شيء كالاصل مستمر وله وحدة ضعيفة واشياء
كل منها يشتمل على السواد الاصل وعلى زيادة ولكن بحسب التحليل في العقل لا بحسب الخارج ومن هنا يظهر ان
السواد من اول اشتداده الى منتهاه له هوية شخصية واحدة يتكامل في كل حين وقولهم ان الاشتداد يخرجه من
نوعه الى نوع آخر منه وان له في كل حد نوع آخر لا ينافي ما ذكرناه اذ وجود هذه الانواع وامتياز بعضها
عن بعض هو بالقوة وبحسب العقل لا بحسب الخارج اذ بحسب الخارج لا يمكن تحقق نوعين متباينين بالفصل موجودين
بوجود واحد بالفعل قال بعضهم وبهذا يعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج امر سيال متجدد له فيما بين كل
طرفين انواع غير متناهية بالقوة ومعنى بالقوة ان كل نوع فانه غير متميز عما يليه بالفعل كما ان النقط والاجزاء
في المسافة غير متميزة بالفعل وكل انسان يشعر من ذاته امرا واحدا بالتشخص غير متغير وان كان بمعنى الاتصال
واحدا الى انقضاء العمر اقول هذا القايل كانه وصل اليه شيء من رايحة تجدد الذات في الانسان حيث قال وان
كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اذ الاتصال الزماني لا ينفك عن التبدل في نفس ذلك المتصل وستعلم
هذا في مستانف الكلام ثم ان مغايرة النفس للمزاج لا يحتاج الى ما ذكره فان لها من قواطع البراهين ما وقع به
الاستغناء من ذلك تنبيه وتوضيح اعلم ان السواد مثلا كلما وما نا اليه من اول اشتداده الى النهاية له هوية
واحدة اتصالية وله في كل آن مفروض معنى نوعي آخر غير ما له قبل وما له بعد اذ مراتب الاشتداد كمراتب

السوادات

السوادات والحرارات انواع متخالفة عند المشائين فعلى اعتراف القوم يلزم ويثبت هيهنا احكام ثلثة
الاول لما كان عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي اذ المتصل الواحد له وجود
واحد عندهم فقد ثبت وتحقق ان الوجود امر متحقق في الخارج غير المهية بمعنى ان الاصل في المتحققية هو الوجود
والمهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد ولو كانت المهية موجودة
والوجود امرا معقولا انتزاعيا كما ذهب اليه المتاخرون لزم في صورة الاشتداد وجود انواع بلا نهاية بالفعل متمايز
بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين فيلزم منه مفاسد تتالي الاجزاء التي لا تتجزى كما يظهر بالتامل والثاني ان
السواد لما يثبت ان له في حالة اشتداده او تضعفه هوية واحدة شخصية ظهر انها مع وحدتها وشخصيتها يندرج
تحت انواع كثيرة ويتبدل عليه معاني ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماليته او نقصه وهذا ضرب
من الانقلاب وهو جايز لان الوجود هو الاصل والمهية تبع له كاتباع الظل للضوء فليعلم مثله في الجوهر والثالث ان
هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد منقسم في الوهم الى سابق ولاحق وله افراد بعضها
زايل وبعضها حادث وبعضها آت ولكل من ابعاضه المتصلة حدوث في وقت معين وعدم في غيره وليس اشتماله
على ابعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه
الوجود المتصل الغير القار وهو ايضا بعينه كل من تلك الابعاض والافراد الآنية فله وحدة سارية في الاعداد
لانها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل فان قلنا انه واحد صدقنا وان قلنا انه متعدد صدقنا وان قلنا انه
باق من اول الاستحالة الى غايتها صدقنا وان قلنا انه حادث في كل حين صدقنا فما اعجب حال مثل هذا الوجود
وتجدده في كل آن والناس في ذهول عن هذا مع ان حالهم بحسب هويتهم مثل هذا الحال وهم متجددون في كل حين
لا تدرك الا بحاجة الى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كون ما هو الباقي وما هو الزايل المتجدد واحدا بعينه ولنصرف
العناية الى اثبات الحركة في الجوهر تتميما لما سبق ذكره فيه فنقول لما علمت ان الوجود الواحد قد يكون له شئون
واطوار ذاتية وله كمالية وتنقص والقايلون بالاشتداد الكيفي والازدياد الكمي ومقابليهما قايلون بان الحركة
الواحدة امر شخصي في مسافة شخصية لموضوع شخصي واستدلوا عليه بان الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي
وقابل شخصي بين مبدا ومنتهى معينين ليس كونا مبهما نوعيا بل حالة شخصية يتعين بفاعلها وقابلها وساير
ما يكتنفها وكذا المرسوم منه يكون واحدا متصلا لا جزء له بوصف الجزء به وانما له اجزاء وحدود بالقوة فنقول
اذا جاز ذلك في الكم والكيف وانواعهما كون انواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد امرا شخصيا
من باب الكم او الكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري فيمكن اشتداده واستكماله في ذاته بحيث يكون وجود واحد
شخصي مستمر متفاوتة الحصول في شخصيته ووحدته الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى نوعي آخر بالقوة في كل آن يفرض
واما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهري من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد وتضعف و
ازدياد وتنقص فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت صورته
الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا
وكان الاشتداد قد احدث جوهرا آخر وكذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر فامكان انواع جوهرية
غير متناهية بالفعل وهذا ممتنع في الجوهر وانما جاز في السواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل اعني الجسم

واما فى الجوهر الجسمانى فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى يفرض فى الجوهر حركة انتهى فاقول فيه تحكم و
مغالطة نشات من الخلط بين الماهية والوجود والاشتباه فى اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فان قولهم اما ان
يبقى نوعه فى وسط الاشتداد ان اريد به بقاء وجوده بالتشخص فنختار انه باق على الوجه الذى مر لان الوجود
المتصل التدريجى الواحد امر واحد زمانى والاشتداد كمالية فى ذلك الوجود والتضعف بخلافه وان اريد
به ان المعنى النوعى قد كان منتزعا من وجوده اولا قد بقى وجوده الخاص بعينه بعد ما كان بالفعل بالصفة المذكورة
التى لنوع ذاته فنختار انه غير باق بتلك الصفة ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر اى وجوده بل حدوث صفة اخرى
ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل وذلك لاجل كماليته او تنقصه الوجوديين فلا محالة يتبدل عليه صفات ذاتية
جوهرية ولم يلزم منه وجود انواع بلا نهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصى متصل له حدود غير متناهية
بالقوة بحسب آنات مفروضة فى زمانه فيه وجود انواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق
بين حصول الاشتداد الكيفى المسمى بالاستحالة والكمى المسمى بالنمو وبين حصول الاشتداد الجوهرى المسمى بالتكون
فى كون كل منها استكمالا تدريجيا وحركة كمالية فنحو وجود الشئ سواء كان مادية الحركة كما او كيفا
او جوهرا ودعوى الفرق بان الاولين ممكنان والاخر مستحيل تحكم الفرض محض بلا حجة فان الاصل
فى كل شئ هو وجوده والمهية تبع له كما مر مرارا وموضع كل حركة وان وجب ان يكون باقيا بوجوده وتشخصه
الا انه يكفى فى تشخص الموضوع الجسمانى ان يكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما
فيجوز له التبدل فى خصوصيات كل منها الا ترى ان تبدل الصورة على مادة واحدة يكون محللها مستفادا
من واحد بالعموم وهى صورة ما واحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلى مما جوزه الشيخ وغيره من الحكماء
وصرحوا بان العقل غير منقبض عن اسناد وجود المادة المستبقاة فى كل آن الى صورة اخرى بدل
الاولى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها واسناد كل صورة شخصية بعينها الى تلك
المادة فاذا جاز ذلك فى اصل الجسمية وهى نوع اى الجسم بالمعنى الذى هو مادة غير محمولة وان لم يكن كذلك
بالمعنى الذى يحمل على الاجسام المختلفة اذ الجسمية بهذا الاعتبار جنس فليجز مثل ذلك فى المنوعيات
الصورية التى مادتها القريبة نفس الجسمية الطبيعية وبذلك ينحل اشكال الحركة فى مقولة الكم التى اصطر
المتاخرون فى حله حتى انكرها صاحب الاشراق ومتابعوه حيث قالوا اضافة مقدار الى مقدار آخر
يوجب انعدامه وكذا انفصال جزء مقدارى عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق
والشيخ الرئيس ايضا استصعب ذلك واعترف بالعجز عن اثبات موضوع ثابت فى النبات بل فى الحيوان
لهذه الحركة حيث قال فى رسايله المكتوبة الى بعض تلامذه بهذه وقد ساله عن هذه المسئلة لهذه العبارة
اما الشئ الثابت فى الحيوانات فلعله اقرب الى البيان ولى فى الاصول المشرقية خوض عظيم فى التشكك
ثم فى الكشف واما فى النبات فالبيان اصعب واذ لم يكن ثابت كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم
كيف يكون بالعدد ثم اذا كان استمراره فى مقابل النبات غير متناهى القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع ثم كيف
عدد غير متناهى متجدد فى زمان محصور لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا وليس الكل يتجدد
على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة يكون لها ان يكسبها مادة واكثر منها

ولكن

وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل الصورة الواحدة محفوظة فى مادة واحدة
اولى يثبت الى آخر مدة بقاء التشخص وكيف يكون هذا واجزاء النامى يتزايد على السواء فيصير كل واحد من
المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة سارية فى الجميع ليس قوة البعض اولى من ان يكون الصورة الاصلية
دون قوة البعض الآخر فلعل قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى السابق كنسبة الامرى
الى اللاحق فلعل النبات الواحد الشخص ليس واحدا بالعدد فى الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص
متصل بالاول او لعل الاول هو الاصل يفيض منه التالى شبيها به فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غير ان يفسد
ولعل هذا يصح فى الحيوان اما اكثر الحيوان ولا يصح فى النبات لانها لا ينقسم الا الى اجزاء كل واحد منها قد
يستقل فى نفسه او لعل الحيوان والنبات اصلا غير مخالط لكن هذا مخالف للرأى الذى يظهر منا او لعل
المتشابه بحسب الحس غير متشابه فى الحقيقة والجوهر الاول ينقسم فى الحادث من بعد انقساما لا يعدم مع
ذلك اتصالا فيه المبدأ الاصلى او لعل النبات لا واحد فيها بالتشخص مطلقا الا زمان الوقوف الذى
لا بد منه فهذه اشراك وحبايل اذا حام حواليها العقل ووقع عليها ونظر فى اعطافها رجوت ان يجد
من الله مخلصا الى جانب الحق واما ما عليه الجمهور من اهل النظر فليجتهد جماعتنا فى ان يتعاونوا على درك
الحق فى هذا ولا ييئس من روح الله انتهى كلامه نعلم من ذلك انه متحير فى تلك هذه المسئلة ثم كتب اليه
ذلك التلميذ او غيره ان انعم الشيخ ادام الله علوه باتمام الكلام فى اثبات شئ ثابت فى ساير الحيوانات
سوى الانسان وفى النبات كانت المنة اعظم فكتب فى جوابه ان قدرت انتهى فعلم ان ذلك امر تحقيقه
غير معتد وما عليه الشيخ قد مر ووجه الانحلال ان موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص
وتشخص الجسم يلزمه مقدار ما فى جملة ما يقع من حد الى حد كما قالته الاطباء فى عرض المزاج الشخصى والحركة
واقعة فى خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقى من اول الحركة الى آخرها غير ما هو المتبدل والفصل و
الوصل لا يعدمان الا المقدار المتصل الماخوذ بلا مادة طبيعية بحسب الوهم او الجسمية المجردة عن الزوايد
الصورية لان وجودها الشخصى بما هى جسمية فقط يقتضى مقدارا معينا واما الجسم الطبيعى النوعى المتقوم
من الجسمية وصورة اخرى فيحفظ نوعه بالصورة المعينة المنوعة التى هى مبدأ الفصل الاخير له مع جسمية ما
التى بازائها جنسه القريب والجنس مبهم منهما والفصل محصل فتبدل احاد الجنس والمادة لا يقدح فى بقاء
الموضوع ما دامت الصورة باقية وقولهم انضمام شئ مقدارى الى شئ مقدارى يوجب ابطال الاتصالين
فيما لكل واحد وجود بالفعل فاضيف احدهما الى الآخر وغير صحيح اذا كانا بالقوة اضافة تدريجية **فصل**
فى توضيح ما ذكرنا فى تحقيق الحركة الكمية اعلم ان كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو كالفصل الا
له فتعينه محفوظ ما دام فصله الاخير متعين وباقى المقومات لمهيته من الاجناس والفصول التى
هى لوازم وجوده واجزاء مهيته غير معتبرة فيه على الخصوص فتبدلها لا يقدح فى بقاء ذاته فالاتصال وقبول
الابعاد مثلا فصل الجسم بما هو جسم بالمعنى الذى هو به مادة وهو فى ذاته نوع برأسه وله قوة كالهيولى الا ان
قوة الاتصال ومقابله وتماميته هو كونه بالفعل وتبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط وكذلك النامى
فصل الجسم النامى وبه تمامية ذاته وليس تماميته بمجرد الجسمية بل هو مبدأ قوته وحامل امكانه فلا جرم تبدل افراد

الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لانها معتبرة فيه على وجه العموم والاطلاق لا على وجه الخصوصية و
التقييد فهكذا حكم الحيوان وتقومه من النامي والحساس وكذا كل ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة وشيء كالصورة
مثل الانسان بحسب نفسه وبدنه فالنامي اذا تبدلت مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته بتشخصها لا
يتبدل ذاته وجوهره النامي بتشخصه فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد انعدم تشخصه عند النمو والذبول وبما هو
جسم طبيعي نام لم ينعدم تشخصه لا هو ولا جزؤه لان ما هو جزؤه ليس الا مطلق الجسمية في اي فرد تحقق على
الاتصال الوجودي وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس فيه وهو نفسه الحساسة ففي
سن الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية والتشخص بعينه باق فاذا احكمت هذه القاعدة وتقررت لديك فقد
علمت بوجود الحركة في الكم ولذا الموضوع في النمو والذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي واما في التخلخل والتكاثف
فهي الهيولى الاولى وعلمت ايضا ان جوهريات الاشياء الواقعة في عالم الكون وهو جملة ما في عالم الاجسام مما
يجوز فيه التغير والتبدل بعد ما كان متحفظا فيها شيء كالاصل والعمود وهو كوجود الفصل الاخير في الطبايع
المركبة لان وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني المسماة بذاتيات هذا النوع التي يثبت لانواع اخرى
موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالماهية فمبدأ الفصل الاخير للنوع الكامل كالانسان مثلا كانه
في الوجود يوجد له مجتمعة كل ما يوجد لانواع التي دونها في الفضيلة الوجودية متفرقة لان هذا تمام
تلك الانواع وتمام الشيء مشتمل عليه مع ما يزيد ونحن لما حكمنا بوجود الحركة الثابتة في جميع الطبايع ا
الجسمانية كما سيتضح غاية الايضاح بالبراهين فلا جرم حكمنا ايضا بان لكل طبيعة فلكية او عنصرية جوهرا
عقليا ثابتا كالاصل وجوهرا يتبدل وجوده ونسبة ذلك الجوهر العقلي الى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة ا
التمام الى النقص ونسبة الاصل الى الفرع وانه اقرب الينا من كل قريب وتلك الجواهر العقلية بمنزلة اضواء
واشعة للنور الاول الواجبي لانها صورها في علم الله وليست لها وجودات مستقلة بانفسها لانفسها وانما
هي وجودات متعلقة الذوات بالحق مثال ذلك الصور العلمية التي يوجد في اذهاننا ولهذا ذكرت الحكماء ان
المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحاس والمعقول بما هو معقول وجوده في
نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك امر محقق عند الحكماء الشامخين والعلماء الراسخين وان اشمأز عنه طبايع
القاصرين وموعد بيانه موضع آخر فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول الحوالة الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في
الصور الجسمانية وكما ان كلا من هذه الاعراض القارة وغير القارة المسماة بالمشخصات معتبرة في بقاء الجسم
الطبيعي على وجه غير معتبرة على الوجه آخر فالباقي من كل واحد منهما منها في موضوع الحركة فرد مشترك
ما بين طرفين والمتبدل منه هو خصوصيات الحدود المعينة فكذا الحال في الجوهر الصوري وكان للسواد عند
اشتداده فرد شخصي زماني مستمر او متصل بين المبدأ والمنتهى متحفظا وحدته بواحد بالعدد كعروض
السواد وواحد بالابهام وهو مطلق سوادية والجوهر هو الجسم الاسود الذي هو موضوع هذه الحركة فان
المتحرك في السواد لا بد ان يكون جسما اسود لا غير وله حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين الطرفين
متخالفة بالمعنى والماهية عندهم فكذلك للجوهر الصوري عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر با
عتبار ومتصل تدريجي باعتبار واحد وكذلك والبرهان على بقاء التشخص فيهما كالبرهان على بقاء التشخص

هناك فان كلا منهما متصل واحد زماني والمتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الهوية التشخصية عندنا
وعند غيرنا ممن له قدم راسخ في الحكمة ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بان السواد في اشتداده غير باق حقا
وكذا في الصورة الجوهرية عند استكمالها وليس الامر كذلك والسر فيه ما مر من ان الوجود الخاص لكل هو الاصل
وهو متعين بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات هويته ووحدته وله بحسب كل مقام ودرجة وصفات
ذاتية كلية واتفقت له مع وحدته معان مختلفة منتزعة عنه متحدة معه ضربا من الاتحاد تفريع ما الحركة بمنزلة
تشخص بعض الطبيعة كما ان الزمان تشخص بوجه الدهر فالطبيعة بالقياس الى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس وتشخص
بتشخصها بحث وتحصيل ولعلك لعلك تقول ايرادا على ما ذكرنا من الفاعل القريب لكل حركة وكل فعل جسماني
والطبيعة لا غير انه لو استحالت الطبيعة محركة للاعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس لوجب ان لا يحدث
اعياء عند تكليف النفس اياها خلاف مقتضاها ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة والمرض
فاعلم وتيقن ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي تفعل بتوسطها بعض الافاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في
عناصر البدن واعضائه بالعدد فان بينهن النفس واستخدامها للاولى ذاتية لانها قوة منبعثة من ذاتها وللاخرى
عرضي قسري وانما يقع الاعياء والرعشة ونحوهما بسبب تعصي الثانية عن طاعة النفس احيانا فلها في البدن
طبيعتان مقهورتان احديهما طوعا والاخرى كرها ولها ايضا ضربان من القوى والخوادم الطبيعية تفعل باحديهما
الافاعيل المسماة بالطبيعية كمبادي الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والامساك والهضم
والاحالة والنمو والتوليد وغيرها وهي التي يخدمها طوعا او اسلاما وتفعل بالاخرى الافاعيل المسماة با
لاختيارية كمبادي الحركات الاختيارية الاينية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام وهي التي
يخدمها كرها وقسرا وهاهنا جندان من عالم الحركات مقهوران لها بما هي نفس حيوانية ولها بما هي نفس عقلية
جنود وخوادم اخرى من عالم الادراكات جميعها يخدمها طوعا ورضاء وهي كمبادي الادراكات الوهمية والخيالية
والحسية ومبادي الاشواق والارادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها وفروعها
التابعة لها باقية مع النفس والاخرى بائدة هالكة وفي هذا سر المعاد الجسماني كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى

فصل في استيناف برهان اخر على وقوع الحركة في الجوهر اعلم ان الطبيعة الموجودة في الجسم لا تفيد شيئا من الامور
الطبيعية فيما لذاتها لانها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم والتالي باطل فالمقدم مثله
اما بيان التالي فلانها قوة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم يكن جسمانية بل مجردة واما بيان حقية
الملازمة فلان الطبايع والقوى لا تفعل الا بمشاركة المادة والوضع وبرهانه ان الايجاد متقوم بالوجود متاخر
عنه اذ الشيء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشيء اذا كان نحو وجوده متقوما
بالمادة فكذلك نحو ايجاده متقوم بها ثم ان وجود المادة وجود وضعي وتوسطها في فعل او انفعال عبارة عن
توسط وضعها في ذلك فما لا وضع لها بالقياس اليه لم يتصور لها فعل فيه ولا انفعال له منها فلو كان لقوة فعل
فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها وكل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود فكانت
مجردة عنها هف ويلزم من هنا انه لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي وجدت فيها اذ لا وضع للمادة بالقياس
الى ذاتها والى ما حل في ذاتها والا لكان لذي الوضع وضع آخر هف فكل ما تفعل المادة او تفعل في المادة فيمتنع

ان يكون وجودها ماديا فالطبيعة الجسمانية يمتنع ان يكون لها فعل في مادتها والا لتقدمت لمادتها التشخصية على المادة
فاذا جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية كالحرارة للنار والرطوبة للماء و
من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتاثير بينها وبين هذه الامور فلابد ان يكون في الوجود مبدأ اعلى من
الطبيعة ولوازمها واثارها ومن جملة اثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة معين في الوجود فالطبيعة
يلزمه ان يكون امرا متجددا في ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم وكذا الكيف الطبيعي والكم الطبيعي
يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤه مع بقائها وكذا الكلام في سائر الاحوال الطبيعية ومعيتها
مع الطبيعة في الحدوث والتجدد والدثور والبقاء الا ان فيض الوجود يمر بواسطة الطبيعة عليها وهذا
معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة انها شريكة علة الهيولى لان الصورة فاعلة لها بالاستقلال او واسطة
او آلة متقدمة عليها لا انها معا في الوجود وهكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التي منها الحركة
فيلزم تجدد الطبيعة واستحالتها في جميع الاجسام فان الاوضاع المتجددة للفلك تجددها بتجدد الطبيعة الفلكية
كالاستحالات الطبيعية والحركات الكمية التي في العنصريات من البسائط والمركبات برهان آخر مشرقي كل جوهر
جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها الى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية
الى الانواع وتلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور والحق انها علامات التشخص ومعنى العلامة
هيهنا العنوان للشيء المعبر بمفهومه عن ذلك الشيء كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي كالنامي
للنبات وكالحساس للحيوان والناطق للانسان فان الاول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية والثالث
للنفس الناطقة وتلك النفوس فصول اشتقاقية وكذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فان كلا منها جوهر
بسيط يعبر عنه بفصل منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي وهي بالحقيقة وجودات خاصة
بسيطة لا مهية لها وعلى هذا المنوال لوازم الاشخاص في تسميتها بالمشخص فان التشخص بنحو من الوجود اذ هو المتشخص
بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحار والنار فاذا تقرر هذا فنقول
كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلا او بعضا كالزمان والكم والوضع والاين وغيرها فتبدلها
تابع لتبدل الوجود المستلزم اياها بل عينه بوجه فان وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر
المتصل المتكمم الوضعي المتحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير والالوان والاوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي
الجوهري الجسماني وهذا هو الحركة في الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما ان وجود العرض عرض تنبيه تمثيلي
ان كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة وله ايضا امر ثابت مستمر باق نسبته اليها نسبة الروح الى
الجسد فهنا كان الروح الانساني لتجرده باق وطبيعة البدن ابدا في التحلل والذوبان والسيلان فانما هو
متجدد الذات الباقية بورود الامثال على الاتصال والخلق في غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق جديد وكذلك
حال الصور الطبيعية للاشياء فانها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني ولها كون تدريجي
غير مستقر الذات ومن حيث وجودها العقلي وصورها المفارقة الافلاطونية باقية ازلا وابدا في علم الله ولست
اقول انها باقية ببقاء انفسها بل ببقاء الله لا بابقاء الله اياها وبين المعنيين فرقان كما سياتي لك تحقيقه في موضعه
فالاول وجود دنيوي بائد داثر لا قرار له والثاني وجود ثابت عند الله غير داثر ولا زايل لا سبيل له

ان يزول شيء من الاشياء عن علمه تعالى ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين فصل في هدم ما ذكره الشيخ
وغيره من ان الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة بوجه آخر حاصل ما ذكروه كما مر ان الصورة لا تقبل
الاشتداد والتنقص وذلك لانها ان قبلت الاشتداد فاما ان يكون نوعها باقيا في وسط
او لا يبقى فان بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وان لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها
ثم لابد وان يحصل عقيبها صورة اخرى فتلك الصور المتعاقبة اما ان يكون فيها ما يوجد اكثر من آن واحد
او لا يكون فان وجد فقد سكنت تلك الحركة وان لم يوجد فهناك صور متتالية آنية الوجود ويمكن تحليل
هذه الحجة الى حجتين احديهما انه يلزم تتالي الآنات وهي منقوضة بالحركة في الكيف وغيره والثانية ان الحركة
تستدعي وجود الموضوع والمادة وحدها غير موجودة فلا يقع عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لان الموضوع
في وجوده غني عن الكيف فيصح الحركة فيه فاذا تقررت الحجة بهذا الطريق فمع الكلام الاول لعوضا بما قلنا في
هذا الباب هذه الحجة وبيانها ان الحركة في الصورة انما يكون بتعاقب صور لا يوجد واحد منها اكثر من آن وعدم
الصورة عدم الذات فاذن لا يبقى شيء من تلك الذوات زمانا وكل متحرك باق في زمان الحركة وفيه بحث لانه منقوض
بالكون والفساد فان قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات ان عني به ان عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها
ومن محلها فذلك حق ولكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة بل المتحرك هو المحل مع صورة ما اية صورة
كانت كما ان المتحرك في الكم هو محل الكم مع كمية ما وان عني به ان عدم الصورة يوجب عدم المادة فالامر ليس كذلك
والا لكانت المادة حادثة في كل صورة كاينة بعد ما لم يكن سواء كانت دفعية او تدريجية وكل حادث فله مادة
فيلزم مواد حادثة الى غير النهاية وذلك محال ومع ذلك فان لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنيا
عن المادة وان وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه ثم من العجائب ان الشيخ لما اورد
على نفسه سؤالا في باب كيفية تلازم الهيولى والصورة وهو ان الصورة النوعية زايلة فيلزم من زوالها عدم المادة
اجاب عنه بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فاذا كان هذا
قول الشيخ فبعد ان يقع الحركة في الصورة فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة باقية
والصورة ايضا باقية بوجه لما لتجددها الاتصالي التي لا ينافي الشخصية كما مر وجوابه في بيان تشخص الحركة التوسطية
ونعلم ان كل مرتبة من الشدة والضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزا عن غيرها في الوجود وهذا ينافي
كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون الانواع الغير المتناهية فيه بالقوة وكذا حال الصورة في تبدلها الاتصالي
ثم ان الشيخ اورد حجة اخرى غيرها وبين ضعفها وهي ان الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لان الحركة سلوك
من ضد الى ضد ثم قدح فيها بانا ان اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها وان لم
يعتبر ذلك بل يكتفي بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لان المائية والنارية معنيان وجوديان متعاقبان في
محل يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف فصل في تاكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للاجرام السماوية
والارضية ولعلك ان تقول هذا احداث مذهب لم يقل به احد من الحكماء فان الامر الغير القار منحصر في
الزمان والحركة واختلفوا في ان ايهما غير قار بالذات والآخر كذلك بالعرض فالجمهور على ان هذا صفة الزمان و
الحركة تابعة له في عدم قرار الذات وذهب صاحب الاشراق الى العكس واما كون الطبيعة جوهرا غير ثابت الذات

فلم يقل به احد فاعلم اولا ان المتبع هو البرهان والعاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا وثانيا ان كلامهم يحمل على التجدد مبنى على الفرق بين حال المهية وحال الوجود فالحركة او الزمان امر مهيته مهية التجدد والانقضاء والطبيعة انما وجودها وجود التجدد والانقضاء ولها مهية قارة وثالثا ان الحركة عبارة عن خروج شئ عن القوة الى الفعل تدريجا لا الشئ الخارج عنها وهو معنى نسبى والامور النسبية والاضافية تجددها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدد ما نسبت اليه وثباته فضلا من نفس النسبة والاضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد مفهومها ثلثة اشياء تجدد شئ وشئ به التجدد وشئ متجدد والاول معنى الحركة والثانى المقولة والثالث الموضوع وكما خروج من الشئ من القوة او حدوث الشئ لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوة كذلك او الحادث وغير الذى به الخروج والحدوث وكما ان فى الابيض امور ثلثة ابيضية وهى معنى نسبى انتزاعى وبياض وشئ ذو بياض فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددى من القوة الى الفعل هو معنى الحركة ووجودها فى الذهن لكن بحسب الخارج واما ما به الخروج منها اليه اولا فهو نفس الطبيعة واما الشئ القابل للخروج فى المادة واما المخرج فهو جوهر امرى ملكى او فلكى واما قدر الخروج فهو الزمان فان مهيته مقدار التجدد والانقضاء وليس وجوده وجود امر مغاير للحركة بل على قياس الجسم التعليمى بالنسبة الى الجسم الطبيعى كما يجيئ من الفرق بينهما بالتعين الامتدادى وعدمه واما رابعا فلو هذا احداث مذهب لم يقل به حكيم كذب وظلم فاول حكيم قال به فى كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو اصدق الحكماء حيث قال وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب وقال بل هم فى لبس من خلق جديد وقوله اشارة الى تبدل الطبيعة يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقوله اتوه داخرين وقوله على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان يشا يذهبكم ويات بخلق جديد وقوله كل الينا راجعون الى غير ذلك من الآيات المشيرة الى ما ذكرناه ومما يشير الى تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وجه الاشارة ان ما وجوده مشابك لعدمه وبقاؤه متضمن لدثوره يجب ان يكون اسباب حفظه وبقائه هى بعينها اسباب هلاكه وبقائه ولهذا كما اسند الحفظ الى الرسل اسند التوفى اليهم بلا تفريط فى احدهما وافراط فى الآخر وفى كلمات الاوائل تصريحات به وتنبيهات عليه فلقد قال المعلم للفلسفة اليونانية فى كتابه المعروف باثولوجيا معناه معرفة الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك ان من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة لبادت الاشياء وهلكت هذه عبارته وهى ناصة على ان الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال وان الاجسام كلها بائدة زائلة فى ذاتها والارواح العقلية باقية كما اشرنا اليه وقال فى موضع آخر منه ان كانت النفس جرما من الاجرام او من جنس الاجرام لكانت منقضية سيالة لا محالة لانها يسيل سيلانا يصير الاشياء كلها الى الهيولى فاذا ردت الاشياء كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهى علتها بطل الكون فبطل العالم اذ كان جرما محضا وهذا ايضا صريح فى ما اشتهيه وهذا ايضا صريح فى تجدد الاجسام كلها وفيه اشارة الى ما مر آنفا من ان الهيولى شانه العدم فكل ما فاضت عليها صورة من المبدا انعدمت فيها ثم اقامها بايراد البدل ومما يدل على ذلك راى زينون الاكبر وهو من اعاظم الفلاسفة الالهيين حيث

قال ان الموجودات باقية داثرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستانى عنه فى كتاب الملل والنحل وسننقل اقوال كثير من اساطين الحكماء الدالة على تجدد الاجسام ودثورها وزوالها فى مستانف الكلام ان شاء الله ولنا ايضا رسالة معمولة فى حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثا زمانيا من اراد الاطلاع على ذلك فليرجع الى تلك الرسالة ومما يؤيد ما ذكرناه ما قال الشيخ العربى قدس سره فى فصوص الحكم ومن اعجب الامور ان الانسان فى الترقى دائما وهو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى واتوا به متشابها وقال فى الفتوحات فالوجود كله متحرك على الدوام دنيا واخرة لان التكوين لا يكون الا عن متكون فمن الله توجهات دائمة وكلمات لا تنفد وهو قوله وما عند الله باق اشارة الى ما ذكرنا من بقاء كلمات الله العقلية الباقية ببقاء الله ودثور اصنامها الجسمانية

نص

فصل فى ان اقدم الحركات الواقعة فى مقولة عرضية هى الوضعية المستديرة

وهى ايضا اتمها واشرفها اما انها اقدم الحركات فلان الحركة فى الكم مثل النمو والذبول يفتقر الى حركات مكانية اذ لا بد للنامى والذابل من وارد يتحرك اليه او خارج يتحرك منه وهى والوضعية تستغنيان عن الكمية والتخلخل والتكاثف ايضا لا يخلوان من حركة كيفية وهى الاستحالة بتحليل سخن او تجميد مبرد والاستحالة لا يكون دائمة فلا بد لها من علة محيلة حادثة مثل نار محيل الماء بان يقرب منه او يقرب هو منه بعد ان لم فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية اما مستقيمة او منعطفة او راجعة والمستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهى الابعاد المكانية كلها والاخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين متخالفتين جهة والسكون لا يكون فى زمان لانها قوة الحركة كما مر وقوة الشئ لا بد ان يكون متقدمة عليه زمانا والزمان يفتقر الى حركة حافظة له وهو لا يحفظ بحركة متصرمة بل بما يقبل الدوام التجددى الاتصالى والتى يقبل هذا الدوام هى المستديرة التى يجوز اتصالها دائما فى غنية عن سائر الحركات الوضعية وهو لا يستغنى عن المستديرة فى اقدم الحركات واما ان المستديرة ادومها فلما مر ان غيرها منقطعة الى سكون لا انه عدمها وهو لكونه عدمها خاصا يصحبه قوة او ملكة مفتقرين الى قابل زمانى متجدد الوجود يحتاج الى زمان بعد زمان الحركة التى هو بقيا بلها وقد علم ان حافظ الزمان هو المستديرة فى المشهور واما انها اتمها فلانها فى نفسها لا يحتمل الزيادة فى الكمية كما فى الحركات ولا الانشداد ولا التضعف فى السرعة والبطؤ لما ستعلم فى مباحث الافلاك ولان فاعلها وغايتها ليس امرا محسوسا بل امر عقلى غير متفاوت فى القرب اليه والبعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم كما يتفاوت غاية الحركة الطبيعية الاينية ويشتد حركتها اخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعى والقسرية يضعف اخيرا كلما بعد من القاسر وذلك لان الشئ كلما هو اقرب من مبدائه واصله فهو اشد واقوى وكلما بعد منه فهو اضعف واوهن واما انها اشرف منها فلانها تامة والتام اشرف من الناقص فالدورية اشرف من سائر الحركات فقد ظهر ان الجرم المتحرك بالاستدارة وجب ان يكون اقدم الاجرام واتمها واشرفها طبيعة اذ شرف العقل وتمامه ودوامه يستدعى شرف الفاعل وتمامه ودوامه فبفوقها المسكنة له يتحدد جهات الحركات الطبيعية الاينية المستقيمة وجهات الابعاد المكانية كما سيجيئ موعد بيانه فى مباحث الجهات ومباحث الفلكيات ان شاء الله

فصل فى اثبات حقيقة الزمان وانه هوية الاتصالية الكمية مقدار الحركات وبما يعرض

لمن الاقسام الوهمية دها اما اثبات وجود الزمان وحقيقته فالهادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة
اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقهما في الاخذ والترك تارة ثم اتفاقهما في المقطوع من المسافة واختلافهما
فيهما او في احدهما تارة اخرى فحصل لنا العلم بان في الوجود كونا مقداريا فيه امكان وقوع الحركات المختلفة
او المتفقة غير مقدار الاجسام وهيئاتها لانه غير قار وهذه قارة فهو مقدار الامر غير قار وهي الحركة وشرح
ذلك موكول الى علم الطبيعة واما على طريقة الالهيين فلان كل حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجامع بها البعد
لا كقبلية الواحد على الاثنين لانه يجوز فيها الاجتماع ولا كقبلية الاب على الابن وذات الفاعل مما يجوز ان يكون
قبل ومع وبعد ولا العدم اذ قد يتحقق الشيء عدم لاحق بل قبلية قبل يستحيل ان يجامع البعد لذاته ثم ما من
قبلية الا وبين القبل بهذه القبلية وبين الذي هو البعد يتصور قبليات وبعديات غير واقفة عند حد ومثل
هذا الامر الذي هو ملاك هذا التقدم والتاخر فيه تجدد قبليات وبعديات وتصرم تقدمات وتاخرات فلا بد
من هوية متجددة متصرمة بالذات على نعت الاتصال لمحاذاته الحركات الواقعة في المسافات الممتنعة الانقسام
الى ما لا ينقسم اصلا فهو لقبوله الانقسام والزيادة والنقصان كم ولكونه متصلا فهو كمية متصلة غير قارة
اذ وكمية متصلة غير قارة وعلى التقديرين فاما جوهر او عرض فان كان جوهرا فلاشتماله على الحدوث التجددي
لا يمكن ان يكون مفارقا عن المادة والقوة الامكانية فهو اما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد
الحقيقة او مقدار تجدده وعدم قراره وبالجملة اما مقدار حركة او ذي حركة ذاتية يتقدر به من جهة اتصاله
ويتعدد به من جهة انقسامه الوهمي الى متقدم ومتاخر فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال وله ايضا تجدد
وانقضاء فكانه شيء بين طرفي القوة ومحوضة الفعل فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج الى جاعل قديم ومن
جهة حدوثه وانصرامه يحتاج الى قابل يقبل امكانه وقوة وجوده فلا محالة يكون جسما او جسمانيا وايضا له من جهة
اتصاليته وكثرة تجددية من حيث كونه امرا واحدا يجب ان يكون له فاعل واحد وقابل واحد اذ الصفة الواحدة
يستحيل ان يكون لها الا موصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب ان يكون متبري الذات عن المادة وعلائقها
والا لاحتاج في تجسمه وتكونه المادي لتجدده احواله كما علمت الى حركة اخرى وزمان آخر ومادة سابقة
وعدم قائم بها وقابله يجب ان يكون اقدم الطبايع والاجسام واتمها اذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غير هذا
التقدم فقابله يستحيل ان يتكون من جسم آخر او يتكون منه جسم آخر والا لانقطع اتصال الزمان فيكون
قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته حركة مكانية ولا حركة كمية كالنمو والذبول والتخلخل و
التكاثف ولا استحالة كيفية لان هذه الاشياء توجب انصرامه وانقطاعه وتسقط تقدمه على ساير الاجرام
واما من جهة كونه ذا حدوث وتجدد ففاعله القريب المباشر له يجب ان يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله
يجب ان يكون مما يلحقه اكوان تجددية على نعت الاتصال والوحدة وكذا الكلام في غايته ولنبين هذا المعنى
بوجه ابسط **فصل** في ان الغاية القريبة للزمان والحركة تدريجية الوجود واعلم انه يجب اثبات
ان الغاية الذاتية في حركة الفلك هي التصورات المقتضية للاشواق والارادات التي بها يتقرب الى
مبداها الاعلى قال الشيخ في التعليقات الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة
الحركة الا انها لم يمكن حفظها بالشخص فاستبقيت بالنوع كما لا يستبقى نوع الانسان الا بالاشخاص لانه لم يمكن

حفظها

حفظه
حفظها بالشخص واحد لانه كاين وكل كاين فاسد بالضرورة والحركة الفلكية وان كانت متجددة فانها واحدة
بالاتصال والدوام من هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون كالثابتة وقال في موضع آخر منها غاية الطبيعة
الجزئية شخص جزئي كالشخص الذي يتكون بعده كما يكون هو ايضا غاية لطبيعة اخرى جزئية واما الاشخاص التي
لا نهاية لها فهي الغاية القوة الثابتة في جواهر السموات وقال ايضا فيها سبب الحركة للفلك تصور له لنفس التي
له تصور بعد تصور وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب للتخيل الاخر ويستعد بالاول للثاني
ويصح ان يكون التصورات المتكررة تصورا واحدا في النوع كثيرا بالشخص او تصورات مختلفة وقال ايضا فيها هذا
الثاني التصور مثل الاول نوعا لا شخصا يجوز ان تصدر عنه حركة مثل حركة نوعا لا شخصا ولو كانا مثلين لكانا
واحدا وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد وقال ايضا فيها كل وضع في الفلك يقتضي وضعا وسببه تجدد توهم
هذه عباراته بالفاظه وهي في قوة القول باثبات الحركة في الصورة الجوهرية من وجهين الاول ان التصورات
الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي وهو المعنى بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ وغيره
ان صورة الجوهر جوهر وتصورات الافلاك انما يكون لما دبها الحركة اياها بالذات ولما يتبعها بالعرض لما تقرر
عندهم ان غرضها في الحركة ليس اشياء سافلة فيكون مقاصدها وتخيلاتها صورا جوهرية اشرف من الجواهر العنصرية
والثاني ان الوضع لكل جسم نحو وجوده او لازم وجوده كما صرحوا به وجميع اوضاع الفلك طبيعية له لا ان بعضها
طبيعي وله لبعض قسري اذ لا قسر ولا قاسر في الفلكيات وقد علمت ان المبدا القريب لكل حركة هي الطبيعة والتحقيق
ان طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية شيء واحد وذات واحدة فالحركة في الوضع يقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون
في الفلك شخص بعد شخص ووجود بعد وجود على نعت الاتصال التدريجي وقال ايضا في التعليقات طبيعة
الفلك يقتضي الاين الطبيعي والوضع الطبيعي لا اينا مخصوصا فيكون النقل منه قسرا وقال ايضا منه الاوضاع
والايون كلها طبيعية له انتهى اقول المفهوم من هذا الكلام ان كل وضع من اوضاع الفلك طبيعي وكل اين من
ايونه طبيعي ومع كونه طبيعيا ينتقل منه الى غيره فلا يستقيم ذلك الا بان يكون طبيعة الفلك امرا متجدد الذات
ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية وكذا ما يقتضيه من الاوضاع والايون وساير اللوازم وهذا وان لم يكن
يذهب اليه الشيخ ومتابعوه الا انه الحق الذي لا محيص عنه والذي يناسب آراءهم ان طبيعة الفلك يقتضي
اولا وبالذات الوضع المطلق والاين المطلق من غير خصوصية لشيء منها وانما يراد تلك الخصوصيات لاجل
بقاء النوع بالعرض لا بالذات وهذا عند التحقيق غير مستقيم اما اولا فلما تقرر عندهم ان مقصود الطبيعة لا يكون
الا متعينا متشخصا اذ المعنى الكلي لا وجود له في الاعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق اولا بالتشخص ثم بالنوع ثم بالجنس
ولهذا ذكروا في كتاب قاطيغورياس في بيان تسميتهم الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى وانواعها بالثانية
واجناسها بالثالثة ان الوجود يتعلق بالتشخص اولا وبالنوع ثانيا وبالجنس ثالثا واما ثانيا فلما علمت في مباحث
الوجود ان الموجود في كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسها اما المهيات التي يقال لها الطبايع
الكلية فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بتبعية الوجود والحاصل ان الوضع والاين من جملة المشخصات
ولوازم الوجودات والتبدل فيهما اما عين التبدل في نحو الوجود او لازم له وليس كما ظن في المشهور ان هذا
الجرم يخصصه علة مطلقة للزمان والحركة والا لم يكن زمانيا وكل جسم وجسماني زماني فهو متخصص بالزمان

فاعل الشئ غير متخصص به ولا مفتقر في وجوده الى ذلك الشئ ففاعله الزمان من جهة وحدتها الاتصالية
نسبة اجزائه المتقدمة والمتاخرة نسبة واحدة فيفعل الزمان وما معه فعلا واحدا ويكون علة بحدوثه
وعلة لبقائه شيئا واحدا اذ الشئ التدريجي الغير القار بالذات بقاؤه عين حدوثه وقد علمت من طريقتنا ان
كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع والكم والكيف والاين وساير العوارض المادية
امور سائلة زايلة اما بالذات واما بالعرض ففاعل الزمان على الاطلاق لا بد وان يكون امرا ذا اعتبارين
وله جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية و
بجهة تجدده يفعل تارة عنه ويفعل اخرى بحسب هويات اجزائه المخصوصة وذلك الامر هو نفس الفلك
الاقصى التي لها وجهان فالطبيعة العقلية اعني صورتها المفارقة جهة وحدتها والطبيعة الجسمانية الكائنة
جهة كثرتها وتجددها فنفس الجرم الاقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه ومديمه وبه يتجدد ويتعين
الزمانيات وبجرمه يتجدد الجهات والمكانيات بمثل البيان المذكور اذ كل جرم شخصي كما يفتقر الى الزمان و
الحركة في امكانه الاستعدادي وجدوثه التجددي كذلك يحتاج في مكانه ووضع جهته الى ما يحيط به ويعين
حيزه فكيف يتقدم عليها طبعا فان هذه الامور كما اشرنا اليه اما من مقومات التشخص الجسماني او من لوازم وجوده
ولوازم الوجود كلوازم المهية في امتناع عدم تخلل الجعل بين اللازم والملزوم فالاكوان الجسمانية مطلقا اكوان
ناقصة يحتاج الى زمان ومكان ووضع وكم وكيف فقد علمت ان فاعل هذه الامور يجب ان يكون اصله مفارق الذات
والوجود عنها فلا يجوز ان يكون علة الزمان زمانا قبله ولا علة المكان مكانا قبله وعلة الوضع وضعا اخر
وهكذا في الكم وغيره فهذه الامور مع انها حوادث متجددة متصرمة فعلتها الاصلية لا يكون الا امرا مفارقا
ثابت الذات خارجا عن سلسلة الزمان والمكان وهو الله سبحانه بذاته الاحدية او من جهة علومه الالهية
او كلماته التامات التي لا ينقضي او عالم امره الذي اذا قال لشئ كن فيكون فصل في انه لا يتقدم على
ذات الزمان والحركة شئ الا الباري عز مجده لما علمت ان الزمان وما يقترنه ويحتف به امور تدريجية
واكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجودا او عدما او غيرهما اي تقدما الا جامع
بحسبه المقبل للبعد يكون زمانا او ذا زمان فيكون قبل كل زمان زمانا وقبل كل حركة حركة وقد ثبت ايضا فيما
مر ان علة الشئ لا بد وان يكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشئ فلا يتقدم على الزمان الا الباري
وقدرته وامره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي وتارة بالصفات عند قوم واخرى بالملائكة عند اخرين وبالصور
الالهية عند افلاطونيين وللناس فيما يعتقدون مذاهب وايضا لو تقدم على الزمان والحركة شئ هذا
التقدم التجددي لكان عند وجوده عدمهما فكل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود اذ لو لم
يسبقه امكان لكان اما واجبا او ممتنعا وكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك
مستحيل وموضوع امكان الحركة لا بد وان يكون من شانه الحركة كما مر ولكن لا يكون الا جسما او جسمانيا
وكل ما من شانه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما لعدم علته او لعدم شئ من احوال علته او شرايطها
التي بها يصير محركة فاذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة والكلام في حدوث العلة للحركة كالكلام في حدوث
تلك الحركة وهكذا الى لا نهاية فالاسباب المترتبة اما ان توجد مجتمعة معا او متعاقبة على التوالي او كلاهما

مع عندنا وعند محققي الفلاسفة اما الاول فلقواطع البراهين كالتطبيق والتضايف وبرهان الحيثيات و
برهان ذي الوسط والطرفين وغيرها ومع ذلك فجميعها بحيث لا يشذ عنها شئ حادثة لا بد لها من علة
حادثة واما الثاني فلان كل واحد منها لو كان موجودا في آن واحد بالفعل يتلو بعضها بعضا لزم تتالي الآنات
وتشافع الحدود وهو مستحيل لاستحالة الجزء الذي لا يتجزى وما يحكمها وان كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه
فان كانت ازمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها ولا لازمنتها لا خارجا ولا ذهنا وما لا وجود
لها لا ذهنا ولا خارجا فلا ترتيب بينها ولا سببية لبعضها بالقياس الى بعض اخر وانما قلنا لا وجود لها في الخارج
لان الموجود من الزمان ليس فيه امورا منفصلة بل الموجود منه امر متصل شخصي كما مر وانما قلنا لا وجود
لها في الذهن فلاستحالة استحضار الوهم ازمنة وزمانيات متكثرة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير استحضاره
لا يكون مطابقا لما في العين فيكون ذهنا كاذبا والكلام في اسباب وجود الشئ الواقع في نفس الامر وان
كان ترتيبها كترتب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل بالذات
على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم والجسم بقوته الاستعدادية مادية لها
وانما لها هو الحركة بمعنى القطع ومقدار هذا الاتصال هو الزمان واما الامر المستمر الدائم منها فهو اصلها
وشخصها سنخها المتوسط ابدا بين حدودها واجزائها التي هي ايضا جزئياتها بوجه والآن السيال الذي
بازائه ما نسبته الى الزمان نسبة التوسط من الحركة الى الامر المقطوع المتصل منها فهيهنا امر عقلي موجود
فعال واحد ذو شئون غير متناهية كما في قوله تعالى كل يوم هو في شان فذلك الامر لا يمكن ان يكون جسما
او جسمانيا لما علمت مرارا ان كل جسم او جسماني واقع تحت الزمان والحركة فهو اما نفس او عقل او ذات الباري
لا سبيل الى الاول لان النفس بما هي متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة الجرمية المتبدلة كما مر
فعلة الزمان والزمانيات المتجددة المنصرمة على الاستقلال اما الباري ذاته او بتوسط امره الاعلى المسمى
بالعقل الفعال والروح وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود للرب تعالى كما اشار اليه بقوله
وما يعلم جنود ربك الا هو ونسبة الروح لكونه امر الله اليه نسبة الامر من حيث هو امر الى الآمر والكلام
الى المتكلم من حيث هو متكلم فلله الامر والخلق فعالم خلقه وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالاجسام والجسمانيات
حادثة الذوات تدريجية الوجودات متراخية الهويات عن قدرته وعلمه بخلاف عالم امره فالله سبحانه
فاعل لم يزل ولا يزال كما انه عالم مريد لم يزل ولا يزال وهو آمر وخالق ابدا سرمدا الا ان امره قديم وخلقه
حادث لما عرفت من ان الحدوث والتجدد لازمان لهوياتها المادية ولهذا قال في كتابه العزيز وكان امر الله
مفعولا ولم يقل خلق الله مفعولا ونسبة عالم امره اليه نسبة الضوء الى المضئ بالذات ونسبة عالم الخلق اليه
نسبة الكتابة الى الكاتب فان وجود كل صورة كتبية متاخر عن وجود الكاتب وهو يتقدم عليها جميعا
ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين فصل في ربط الحادث بالقديم قد تحيرت افهام العقلاء من
المتكلمين والحكماء واضطربت اذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم والذي هو اسد الاقوال الواردة منهم
واقرب من الصواب هو قول من قال ان الحوادث باسرها مستندة الى حركة دائمة دورية ولا يفتقر هذه
الحركة الى علة حادثة لكونها ليس لها بدو زماني فهي دائمة باعتبار وبه استندت الى علة قديمة وحادثة

باعتباره وبه كانت مستند الحوادث فان سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع
انا حكمنا حكما كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه
القضية هو الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له والحركة ليست كذلك بل هي
حادثة لذاتها بمعنى ان ماهيتها الحدوث والتجدد فان كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن
مفتقرا الى ان يكون علته حادثة ونحن اذا رجعنا الى عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة
الا المعلول الذي يتجدد واما المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد والتغير فلا نجدها نحكم عليه بذلك
الا اذا عرض له تجدد وتغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدوث
العلة التي يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زائدا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة
الدائمة فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شيء ماهيته هي نفس التغير والانقضاء فلذا لم احد
والتجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير صح ان يكون علة للمتغيرات والماهية التي هي التغير هي
الحركة وللناس فيها قوم بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى اقول هذا الكلام وان دفعت به اشكالات كثيرة
لكن فيه بعد خلل كثير الاول ان الحركة امر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم الا بتبعية ما اضيفت
اليه اذ معناها كما مر خروج الشيء من القوة الى الفعل شيئا فشيئا فالحقيقة الخارج من القوة الى الفعل فذلك
الذي فيه الحركة والحركة هي تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة
لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشيء والعلة الموجبة له يجب
ان يكون موجودة معه فالموجود الحادث يفتقر الى سبب حادث يكون موجودا معه زمانا متقدما عليه
طبعا ويجب ان يكون وجوده اقوى من وجود معلوله والحركة ليست موجودة بالفعل الثالث ان كلام هذا
القائل تدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة الى العلة القديمة
وهذا غير صحيح اذ الامر التجددي الحدث ليس له بقاء اصلا فضلا عن كونه قديما واما الماهية الكلية له
فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها كما سبق الرابع انا قد برهنا على ان جوهر الفلك بصورته الطبيعية
الوضعية غير باق بتشخصه وكذا ما فيه من الاجرام الكوكبية وغيرها وعلة الحركة وموضوعها الجسم الشخصي
وهو غير قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة غير صحيح ايضا فالحق
الحقيق بالتصديق ان الامر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية
عند الله ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد وهذه الطبيعة وان
لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث كما ان الجوهر ماهيته في الذهن غير
مستغنية القوام عن الموضع ووجوده في الخارج مستغني القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا يكون
للماهية اذا جردت عن اعتبار الوجود وكما ان وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه في الاشياء بالاشدية
والاضعفية وماهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجي لهويته بذاته لا بصفة عارضة
الا بحسب الاعتبار والتحليل وليست ماهيته كذلك كوجود الطبيعة المحصلة للاجرام المادية فهذا
الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون الا متدرج الحصول لسنا نقول ان ماهيته يقتضي

التجدد

التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن امر زائد عليها حتى يستشكل احد فيه بانا قد نتصور طبيعة من الطبايع
الجسمانية بماهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والانقضاء والحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام والبقاء فلها كيف
يكون من الصفات الذاتية او المقومة لها وذلك لما سبق ما اوردناه على الاشتباه بين ماهية الشيء ووجوده لان
حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود متمثلا في الذهن لكان الجزئي
كليا والخارج ذهنا والوجود ماهية والكل ممتنع تنبيه فيه تنوير واعلم ان كثيرا من الموجودات ليست له
مماثلا محسوسة او متخيلة وذلك مثل الزمان والحركة والكلية والقوة فان هذه الاشياء ليست معقولاتها
محسوساتها ومتخيلاتها وكذلك المقادير والتعليميات كالجسم التعليمي فان نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار
المساحي سواء كان في مادة وطبيعة مخصوصة او كان في الخيال منفصلا عن مادة وطبيعة مخصوصة ليس له حظ
من الوجود المعقول اذ كل معقول فهو كلي والكلي لا يكون ممتدا متقدرا ولا في ممتد متقدر فالمعقول من المقدار
ليس مقدارا ولا ذا مقدار اي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شايعا صناعيا ومن هذا القبيل كثير من الموجودات
المادية مما ليس له معقول مطابق لموجوده وان شئت الحق فجميع الوجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية
بسيطة كانت او مركبة مما لا مطابق لها في العقل لانها هويات شخصية لا يحتمل الشركة وما في العقل امور كلية
يحتمل الشركة فكذا الهوية الصورية التدريجية للطبايع الجسمانية وذلك لان الصور المنوعة للاجرام التي هي
مبادي لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا ماهية لها من حيث هي انيات دائرة متجددة نعم ينتزع
منها مفهومات كلية يسمى بالماهيات وبالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات وان كانت ذاتيات للمعاني المنتزعة
عنها كما عرفت من قبل ونحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب على ان الصور المنوعة للجواهر ليست داخلة تحت اجناس
مقولة الجوهر ولا تحت شيء من مقولات الاعراض بل انما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت
جوهر ولا كم ولا كيف ولا غيرها من المقولات واجناسها وانواعها لانها وجودات محضة فايضة من شئونات
الحق الاول وهي انوار لاشعة العقلية وظلال لاشراقاته النورية بحث وتحصيل ولك ان ترجع وتقول ان
هذه الهويات المتجددة المسماة بالصور النوعية والطبايع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم فان صدرت من
غير قابل مستعد اياها لزم ان يكون تلك الصور صورا مفارقة فيكون عقلية لا مادية وهذا مع استحالته
يستلزم خلاف المفروض والتناقض اذ التجدد ينافي الوجوب المفارقي وان صدرت عنه في قابل مستعد فان
كان القابل حادثا يلزم توقفه على قابل آخر وقوة استعدادية سابقة وهكذا يتسلسل الى لا نهاية وان
كان قديما فاما ان يكفي ذاته بذاته او ذاته بما يلزم ذاته كافية في القبول فيكون الصورة ثابتة ايضا لا متجددة
والمفروض انها متجددة وان لم يكف ذاته ولا مع امر لازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقة
متجددة فيلزم عليك الاعتراف بقدم المادة ويلزم التسلسل في المتعاقبات وانت بصدد حدوث العالم
بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل مادة مصورة بصورة من النوعيات الصورية فيكون عدد الاشخاص
عدد الانواع الصورية على ان الكلام عايد في حصول كل استعداد خاص جزئي لما مر ان ما بالقوة متقوم
بما هو بالفعل مفتقر اليه فالاستعداد الخاص انما يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان لانها
علة موجبة له بالذات لا معدة له فنقول لك ان ما اسلفناه من الكلام يحل هذه الشبهة ونظايرها فان

المادة القابلة ان كانت هيولى اولى فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة عددية لان معناها الجوهر بالقوة
والجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا والقوة عدمية يتحصل بما هي قوة عليه فيكون تحصلها بما هي لحوق
اية صورة كانت وان كانت مادة اخرى فهي ايضا من حيث كونها مادة حكمها حكم الهيولى الاولى فان جهة
القوة والنقص راجعة الى معنى واحد فهي ايضا انما يتحصل ويتقوم بالصورة المقترنة لها الا انها تحصلها
اتم من تحصل الهيولى الاولى لانه تحصل بعد تحصل سابق وكل صورة يتحصل بها مادة فتلك الصورة اقدم
ذاتا من مادتها من جهة حقيقتها الاصلية واما من جهة تخصصها المادي فيتحدد بها المادة ويتعدد بتعدد
ويتجدد بتجددها لسابق من جهة استعدادها السابق اذ استعدادها يقابلها ولا يتحدد بها في الوجود
نعم لما كان كل استعداد لتخصص لاحق من اشخاص طبيعة مستلزما لتخصص اخر من اشخاصها سابق عليه
التخصص زمانا الا على استعداده الاسبق ذاتيا كما علمت من حال الهويات المتجددة المتصلة وبالجملة لا يلزم
مما ذكر تقدم شيء من الهيوليات اصلا وقد اشرنا الى ان لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في
علمه وهي بحقيقتها العقلية لا يحتاج الى مادة ولا استعداد وحركة او زمان او عدم او حدوث او امكان
استعدادي ولها شئونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال وهي بوحدتها الاتصالية لازمة
لوحدتها العقلية الموجودة في علم الله واذا نظرت الى تكثر شئونها المتعاقبة وجدت كلا منها في زمان
معين وبهذا الاعتبار يحتاج الى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا وذلك القابل من حيث كونه بالقوة
امر عدمي غير مفتقر الى علة معينة بل يكفيه وجود صورة ما مطلقة اية صورة مطلقة كانت يكون القوة
قوة لها او عليها او عليهما على كل ما من الكمالات واما من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر الى صورة
معينة وجهة استعداده وقوته القريبة على امر مخصوص وصورة مخصوصة فاذا خرج القابل من هذه القوة
القريبة الى فعل يقابلها بطلت لبطلان صورتها السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم امكان الاجتماع بينهما
كما يبطل صورة النطفة اذا احدث صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه وامكان له وهكذا
كل صورة يحدث بانقضاء سابقته ويبطل هي ايضا بلحوق عاقبته على نعت الاتصال التجددي واما السؤال
من اختصاص كل صورة تخصيصية بوقتها المعين زايد عليها وذلك بما له هوية مستمرة متجددة لا ينقطع بها
ولا احقا حتى يرد السؤال في لمية ذلك الاختصاص واما اذا كانت للطبيعة تخصيصات منقطعة بعضها
عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص وان كان واردا لكنه يجاب بان بسبب زايد على
نفس الهوية موجب لاختصاص تلك الهوية بوقته المعين وذلك السبب لا بد وان يكون معه وفي
وقته وهكذا الى ان ينتهي العلل الى هوية خاصة بزمان معين لذاته وهويته لا بامر زايد لان الكلام
في الاسباب الموجبة التي لا يجوز فيها التسلسل الى غير نهاية وحاصل الكلام انه كما ان الوجود حقائق
مختلفة لذواتها وقد يختلف ايضا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الاصلية مثال
الاول وجود الحق ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الانسان ووجود النار ووجود الماء فان
كلا منها متميز عن غيره بحقيقة ذاته ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيهما غيره ومثال الثاني
وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من افراد الناس فان اختلافهم ليس الا بامر زايد على الانسانية وكذا

افراد حقيقة الفرس وكذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدة والضعف وكذا الاعداد من البياض
التي لها مرتبة واحدة منه فان امتياز وجود الانسان عن الفرس وجود السواد عن البياض وان لم يكن بامر زايد
على حقيقة شيء منها ولكن امتياز اعداد كل منها بعضها عن بعض انما هو بعوارض زايدة على وجود الحقيقة
الاصلية وقد ظهر لك هناك الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم انه ربما كانت في الحقايق الوجودية المتميزة
بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شئون متجددة
متخالفة بالتقدم والتاخر الذاتيين اللذين لا يجامع القبل البعد لذاتها لا بقبلية زايدة وبعدية زايدة بل
بنفس هويات الاجزاء المتقدمات والمتاخرات المتفاوتة في القبلية والبعدية وذلك كالزمان المتصل عند
القوم فان له عندهم هوية متفاوتة في التقدم والتاخر والسبق واللحوق والمضي والاستقبال والصورة الطبيعية
عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت الا ان هذه هوية جوهرية والزمان عرض والحق ان الهوية الجوهرية الصورية
هي المنعوتة بما ذكرنا بالذات لا الزمان لان الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما تقدر به فالزمان
عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتاخرها الذاتيين كما ان الجسم التعليمي مقدارها من
جهة قبولها للابعاد الثلثة فللطبيعة امتدادان ولها مقداران احدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي
الى متقدم ومتاخر زمانيين والاخر دفعي مكاني يقبل الانقسام الى متقدم ومتاخر مكانيين ونسبة المقدار الى
الامتداد كنسبة المتعين الى المبهم وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار وكما ليس اتصال التعليمي الا
بعين اتصال ما هي مقاديرها فكذا الاتصال الزمان ليس بزايد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه
فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد
المكاني فاعلم هذا فانه احدى من تفاريق العصا ومن تامل قليلا في ماهية الزمان لعلم ان ليس لها اعتبار الا في
العقل وليس عروضها لما هي عارضة له عروضا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للاشياء من السواد والحرارة
وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات ومثل هذا العارض لا وجود له في الاعيان
الا بنفس وجود معروضه اذ لا عارضية ولا معروضية بينهما الا بحسب الاعتبار الذهني وكما لا وجود له في
الخارج الا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار الا بحسب تجدد ما اضيف اليه
في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره والعجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية متجددة اللهم الا ان
عنوا بذلك ان ماهية الحركة ماهية التجدد والانقضاء لشيء والزمان كميتها ولهذا اراى صاحب التلويحات
ان الحركة من حيث تقدرها عين الزمان وان غايرته من حيث هي حركة فقط تعقيب واحصاء ذكر في الشفاء
ان من الناس من نفى وجود الزمان مطلقا ومنهم من اثبت له وجودا الا على انه في الاعيان بوجه من الوجوه
بل على انه امر متوهم ومنهم من جعل له وجودا الا على انه امر واحد في نفسه بل على انه نسبة على جهة ما لامور
انها كانت الى امور اخرى ايها كانت تلك اوقات لهذه فيتخيل ان الزمان مجموع اوقات الزمان والوقت عرض
حادث يعرض مع وجود عرض اخر اي عرض كان فهو وقت لذلك الاخر كطلوع الشمس حضور انسان ومنهم
من وضع له وجودا وحدانيا على انه جوهر قائم بذاته مفارق للجسمانيات ومنهم من جعله حركة الفلك
جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى ومنهم من عده عرضا فجعله نفس الحركة ومنهم من جعل حركة الفلك زمانا

دون سایر الحرکات ومنهم من جعل عودة الفلك زمانا ای دورة واحده فهذه هی المذاهب المذکورة
فی الاعصار السالفة فی ماهیة الزمان التی احصاها فی الطبیعیات وذهب ابو البرکات البغدادی الی
ان الزمان مقدار الوجود والاشاعرة من المتکلمین انتحلوا ثالث تلك المذاهب ومن الذاهبین الی الرابع
من تخیل للزمان وجودا مفارقا علی انه واجب الوجود بذاته والیه ذهب جمع من متقدمة الفلاسفة ومنهم
من یمنع ان یجعل الطبایع الامکانیة لکن لا علی ان یعتبر به تعلق بالمادة بل علی انه جوهر مستقل منفصل
الذات عن المادة وهذا الرای منسوب الی افلاطن الالهی وبعض اشیاعه وشرع الفریقین استحالة ان یقع
تعریف ذات الزمان والمدة اصلا ما لم یعتبر نسبة ذاته الی المتغیرات فلیس ذاته ان لم یقع فیها شیء من
والمتغیرات لم یکن فیها الا الدوام والسرمد وان وقعت حصلت لها قبلیات وبعدیات لا من جهة التغیر
فی ذات الزمان والمدة بل من قبل تلك المتغیرات ثم ان اعتبرت نسبته الی الذوات الدائمة الوجود المقدسة
عن التغیر سمی من تلك الجهة بالسرمد وان اعتبرت نسبته الی ما فیه الحرکات والمتغیرات من حیث حصولها
فیه فذالك هو المسمی الدهر الدائم وان اعتبرت نسبته الی المتغیرات المقارنة ایاه فذالك هو المسمی بالزمان
وصاحب المباحث المشرقیة قد تحیر فی امر الزمان وتشبث فی شرحه لعیون الحکمة للشیخ الرئیس بذیل
افلاطن فقال فی المباحث المشرقیة بعد ذکر المذاهب وما یرد علیها من الشکوك واعلم انی الی الآن ما وصلت
الی حقیقة الحق فی الزمان فلیکن طمعك من هذا الکتاب استقصاء القول فیما یمکن ان یقال من کل جانب
واما تکلف الاجوبة تعصبا لقوم دون قوم فذالك لا افعل فی کثیر من المواضع وخصوصا مع هذه المطالب
وقال فی شرح عیون الحکمة بعد تقریر الآراء وایراد الشکوك ان الناصرین لمذهب ارسطاطالیس فی
ان الزمان مقدار الحرکة لا یمکنهم التوغل فی شیء من مضایق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع
الی مذهب افلاطون والاقرب عندی فی الزمان هو مذهبه وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته
ثم ذکر الاعتبارات الثلثة المذکورة التی بها یسمی سرمدا ودهرا وزمانا ثم قال ولعل مذهب افلاطون
فهو الی المعالم البرهانیة الحقیقیة اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذالك فالعلم التام بحقیقة
الامر عند الله وقال ایضا مورد اعلی مذهب ارسطاطالیس ان بدیهة العقل حاکمة بان الله العالم کان موجودا
قبل حدوث هذا الحادث الیومی وانه الآن موجود معه وانه سیبقی بعده فلو کان تعاقب القبلیة والمعیة
والبعدیة یوجب وقوع التغیر فی ذات ذالك الشیء المحکوم علیه بهذه الاحوال لزم التغیر فی ذات الواجب
الوجود وذالك لا یقوله عاقل فلئن قلتم لولا وقوع التغیر فی هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالی بالقبلیة
والمعیة والبعدیة بسبب وقوع التغیر فی شیء آخر فلم لا یجوز ان یکون الزمان کذلك وهذا الامام افلاطون
فانه یقول المدة ان لم یقع فیها شیء من الحرکات والتغیرات لم یکن فیه الا الدوام والاستمرار وذالك هو
المسمی بالدهر والسرمد واما ان حصل فیه الحرکات والتغیرات فیحصل لها قبلیات قبل بعدیات وبعدیات
بعد قبلیات لا لاجل وقوع التغیر فی ذات المدة والزمان بل لاجل وقوع التغیر فی هذه الاشیاء انتهی
ما ذکره واقول انك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هویة متجددة متصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بین
وجود ذاتها ووجود تجددها والشبهات التی اوردها واستصعب حلها فی باب الزمان والحرکة

بجمیعها

لجمیعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حیث بین حلها فی موضع الیق بها والحق تعالی وجوده
الخاص به اجل من ان یوصف بالوقوع فی القبلیة والبعدیة بالقیاس الی شیء من الحوادث الیومیة ولا بالمعیة
معها الا معیة اخری غیر الزمانیة وهی المعیة القیومیة المنزهة عن الزمان والحرکة والتغیر والحدوث
ولعل من القدماء من نفی وجود الزمان مطلقا اراد به انه لیس وجود غیر وجود الامر المتجدد بنفسه وکذا
من نفی وجوده فی الاعیان دون الاذهان اراد به انه من العوارض التحلیلیة التی زیادتها علی المهیة
فی التصور فقط لا من العوارض الوجودیة التی زیادتها علی معروضاتها فی الوجود کما اشرنا الیه ومن جعله
جوهرا جسمانیا هو نفس الفلك الاقصی اراد به الطبیعة المتجددیة الفلکیة فاراد بنفس الفلك ذاته وهویته
وهو موافق لما ذهبنا الیه من انه مقدار الطبیعة باعتبار تجدده الذاتیة ولو وصلنا الی ان الزمان کالجسم ا
التعلیمی لیس من العوارض بضرب من التحلیل لکون الوجود من عوارض المهیة والذات الموجودة بذالك الوجود
ومن ذهب الی انه جوهر مفارق عن المادة کانه اراد به الحقیقة العقلیة المفارقة لهذه الصورة الطبیعة
التی تتقدر وتمتد بحسب وجودها التجددی المادی لا بحسب وجودها العقلی الثابت فی علم الله سرمدا ومن
ذهب الی ان الزمان واجب الوجود اراد به معنی اجل وارفع مما فهمه الناس وقد ورد فی الحدیث لا تسبوا الدهر
فان الدهر هو الله وفی الادعیة النبویة یا دهر یا دیهور یا دیهار یا کان یا کینان یا روح وفی کلام
اساطین الحکمة نسبة الثابت الی الثابت سرمد ونسبة الثابت الی المتغیر دهر ونسبة المتغیر الی
المتغیر زمان ارادوا بالاول نسبة الباری الی اسمائه وعلومه وبالثانی نسبة علومه الثابتة الی
معلوماته المتجددة التی هی موجودات هذا العالم الجسمانی برمتها بالمعیة الوجودیة وبالثالث نسبة معلوماته
بعضها الی بعض بالمعیة الزمانیة

فصل فی ان الزمان یمتنع ان یکون لها طرف موجود

قالوا ان کل حادث یسبقه عدم لا یجامع وجوده وما به القبلیة لیس نفس العدم لان العدم یکون بعد ایضا ولیس القبل بما هو قبل
مع البعد فلیس العدم بما هو عدم قبلا ولا بعدا ولیس ایضا ذات الفاعل لان ذاته یوجد مقارنة ایضا و
لا شیء من الاشیاء التی یصح ان یوجد مع المتاخر قبلا لذاته هذا النحو من القبلیة فاذن کون العدم سابقا
هو ان ذالك العدم للشیء مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذالك الزمان فیکون قبل کل ان فرض بدایة
زمان اخر وهکذا القیاس فی ان یفرض نهایة فاذن لیست لمطلق الزمان بدایة ولا نهایة ولهذا ذکر معلم
الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حیث لا یشعر وقد علم ان الزمان من لوازم الحرکة
والحرکة من لوازم الطبیعة عندنا والطبیعة لا یقوم الا بمادة وجسم فاذن جود الحق الجواد لا ینقطع وفنائه
وخیره لا ینقضی ولا یحصی وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها مع ان کل زمان وکل حرکة حادث وکذا کل جسم
فهو حادث عندنا محفوف بالعدمین سابق ولاحق کما مرت الاشارة الیه وهذا غریب فان قیل هذا
التقدم امر وهمی مقدر کما ان فوقیة العدم خارج العالم وهم محض فکما لا یلزم من تناهی المکان ان یکون
عدمه فی مکان فکذالك لا یلزم من تناهی الزمان ان یکون عدمه فی زمان فنقول ان العقل یدرك
بدیهته ترتبا بین وجود شیء وعدمه حیث لا یجتمعان ولیس ذالك الترتیب بالعلیة لان العلة والمعلول
یجب ان یکونا معین ولا بالطبع لان المتقدم بالطبع لا یستحیل ان یقارن مع المتاخر بالطبع دفعة وظاهر انه

ليس الا الشرف والمكان فتعين ان يكون بالزمان وبالجملة نحن لا نعني بالزمان وبالجملة الا هذا النوع من
المترتب فان لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم انه ليس وجود الزمان بعد عدم وان حصل كان عدم الزمان
في زمان البتة واما الفرق بين ذلك وبين الاحياز المتوهمة خارج العالم فهو ان الحيز في كونه متناهيا
لا يفتقر الى حيز آخر واما في كونه محدثا فيتوقف على مسبوقيته بالعدم فان قال قايل هنا يوجب ان يكون
الله العالم زمانيا وان يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل الازمنة الى زمان لا نهاية له فنقول اما تقدم
الله على الزمان المعين فهنا يرجع الى الزمان ايضا فان ذاته تعالى وان كان مقدسا عن التغير متعاليا
عن الزمان وما معه معية زمانية يرجع الى القبلية لكنه لما كان مع كل شيء لا يزال ولم فهو مع الزمان
السابق معية لا يوجب تغيرا فيصدق عليه انه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه وبعده واما كون
كل زمان مسبوقا بزمان آخر بمعنى ان عدم كل زمان في زمان فهذا يوجب ان يكون قبل كل زمان زمان
وقبل كل حركة حركة وقبل كل جسم جسم لا الى نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لان منشاه ان هذه الاشياء
من الامور الضعيفة الوجود التي يتشابك فيها الوجود والعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر
ولكل كل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق في الزمان فان قال القايل المذكور وقوع المعية
بين الله وزمان يستدعي ان يكون المعان في زمان آخر يقارنهما وكذا وقوع المعية بين عدم الزمان والزمان
الذي يسبقه او يلحقه يستدعي زمانا غيرهما فنقول وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس احدهما نفس
ذات الزمان المعين يوجب زمانا واما المعية بين الزمان وشيء فلا يقتضي زمانا اخر اذ ما به المعية
هيهنا نفس الزمان المعين لان تعينه بنفسه لانه ضرب من الوجود يباين ساير الوجودات فان هذه الساعة
لا يتصور الا هذه الساعة ويستحيل وقوعها قبلها او بعدها وكذا غيرها من افراد الزمان واجزائه
فان وجودها كما وقعت من الضروريات المجعولة جعلا بسيطا فاذن وقوع كل شيء مع زمان لا يقتضي
زمانا آخر واما وقوع شيء مع شيء آخر ليس واحد منهما زمانا فانه يستدعي وجود امر ثالث هو
جهة المعية بينهما وكذا القياس في التقدم والتاخر فان الزمان لذاته يقتضي التقدم والتاخر لان ذلك
مزاولة مهيتها فكل زمان من الازمنة قبل وهو قبلية بالنسبة الى الآخر وكذلك بعد وبعدية بالنسبة الى
آخر ومع ومعية بالنسبة الى ما يقارنه وليس لقايل ان يقول يلزم ان يكون الزمان من مقولة المضاف لانا نقول
هنا اشتباه وقع بين مفهوم الشيء ووجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار
ولكن وجوده يتقدم لذاته على شيء ويتاخر لذاته عن شيء وفرق بين ما المعقول منه يلزم معقولا آخر وما وجوده
يتعلق بوجود شيء آخر او بعدمه فالتقدم والتاخر عرضان لمهية الزمان لذاتها لان وجود المتقدم والمتاخر
ومهية المتقدم والمتاخر ومهية المتقدم والمتاخر من مقولة المضاف لا وجود المتقدم
والمتاخر بمعنى ما به التقدم والتاخر لا وجود نفس لا مضافة وهيهنا اشكال اخر وهو ان اجزاء الزمان
لا بد وان يكون متخالفة المهية مع ان اجزاء المتصل لا بد وان يكون متشابهة وذلك لان كل جزء منه يقتضي
لذاته مرتبة التي له من التقدم والتاخر فان يوم الخميس لا يمكن ان يكون يوم الاربعاء ولا يوم الخميس الاخر
قبله او بعده فيعود المحالات المذكورة والجواب عنه انا نمنع ان اجزاء المتصل متباينة عن كونها بحيث لا

قطها

لها فيما يقتضي مهية الاتصال وان اختلفت فيما يقتضي وجود الاتصال فان كون بعض المتصل بحال وبعضه
بحال آخر يقتضيهما نفس التشابه والاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالي فكما ان كون كل جزء من اجزاء
المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك كون كل ساعة من
الزمان بحال غير حال ساير الساعات امر يقتضيه وحدة الزمان واتصاله **فصل** في احتجاج من يضع
للزمان بداية ان المثبتين للزمان بداية احتجوا بامور الاول ان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان
وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث بداية الثاني لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية
لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له استحال وجوده لكن التالي محال بالمشاهدة فكذا
المقدم والثالث ان كل واحد من الحوادث اذا كان له اول وجب ان يكون للكل اول والرابع ان الحوادث الماضية
قد انتهت الينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهيا هف والخامس ان الازل
اما ان يوجد فيه حوادث او لم يوجد والاول مح والا لم يكن فيها شيء من الحوادث موجودا فاذن كل الحوادث
مسبوق بالعدم والسادس ان الامور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخلت في الوجود فقد حصره الوجود
فيكون محصورا متناهيا في متناهية والسابع ان كل واحد من الحوادث اذا كان مسبوقا بعدم الازل فانا نفرضنا
جسما قديما ونفرضنا حوادث لا اول لها لزم ان يكون ذلك الجسم لا متقدما على وجودها ولا على عدمها ومحال
ان يكون الشيء لا يتقدم امورا ويتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الامور لانه يصير حكم السابق و
المسبوق في التقدم حكما واحدا الثامن ان العالم لا يخ عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم
حادث فهذه وجوه ضعيفة لا اساس في حدوث مهية الزمان والحركة وما يتعلق بها واما ما يحتجون
به اولا فهو ماخوذ من برهان تناهي الابعاد حاصله انا نجمع دورات الماضي والازمنة كالسنين او عدد
النفوس الماضية ثم نضم اليها من المستقبل دورة او سنة او نفسا اخرى فناخذها على وجهها مبلغا
ومع الزيادة مبلغا آخر ونقابل بينها بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد احد المبلغين على الآخر بقدر
متناه وما زاد على الشيء بمتناه فهو متناه واذا علمت ان الحركات والازمنة والحوادث لا كل لها وانها يستحيل
اجتماعها ومبنى ثبات الزمان والحركة وكذا اتصالها وتماديها على عدم الاجتماع في الوجود واقتضاء
وجودهما اللاحق العدم السابق وبالعكس فكيف يصح فرض اجتماعها المستحيل لمنع وقوع الاجتماع ا
المستحيل اللانهاية صحتها لاستحالة شيء فهو فرض شيء على المستحيل اللانهاية التي صحتها لاستحالة شيء
فهو فرض شيء على المستحيل من جهة استحالته وهو غير صحيح واما ما احتجوا به ثانيا فيقال في دفعه ان الممتنع
من التوقف على الغير المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر ان الذي
لا يكون الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه فاما في الماضي فلم يكن حالة فيها الغير المتناهي
الذي يتوقف عليه حادث معد وما ثم حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه اذ ما من وقت
يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى وان اريد بهذا التوقف انه لا يقع شيء من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى
فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطلان نفسه واما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطة نشات من اجراء
حكم كل واحد على الكل ومما لهم ان يتفطنوا له للاحتجاج به ان النفوس الناطقة الماضية مجموعها يجب ان

فصل

يكون مسبوق العدم اذ ليس فيها الا حادث فكذالك المعلول الذي هو المجموع وهذا وان كان اقرب مما سبق
اذ ليس اقتصارا على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلال بحدوث العلة على حدوث المعلول الا انه
لا ينجح غرضهم من هنا فان حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه فكل وقت
يحدث للنفوس مجموع اخر وكذا العالم بجملته يحدث للنفوس مجموع آخر وكذا العالم بجملته يحدث كل حين ولا بد
هنا على نهاية اعداد الحوادث التي كل منها في وقت والجواب عما ذكره رابعا ان انتهاء الحوادث الينا يقتضي
ثبوت النهاية لها من هذا الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من جانب
اخر فان حركات اهل الجنة لا نهاية لها مع ان في جانب البداية لها نهاية والجواب عما ذكره خامسا ان الازل ليس
وقتا محدودا له حالة معينة بل هي عبارة عن نفي الاولية فالحادث الزماني الذي يسبقه العدم يمتنع وقوعه
في الازل مع انه يحسم مادة الوهم بالمعارضة بالصحة بان يقال صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الازل
ام لا فان كانت حاصلة فامكن حدوث حادث ازلي وذالك محال وان لم يكن فالصحة في الازل ام لا فان
كانت حاصلة فامكن حدوث حادث ازلي وذالك مح وان لم يكن مبدا وهو مح ولما لم يكن هذا الكلام قادحا
في الصحة اعني القدرة فكذا هيهنا ومما ذكره سادسا ان المراد بالحصر ان يكون للشيء طرف ونحن نسلم ان الحوادث
محصورة من الجانب الذي يلينا ثم يعارض ذالك بصحة حدوث الحوادث ومما ذكره سابعا انه ان عنيتم بما ذكرتم
انه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث ويكون موصوفا بعدمها معا فذالك باطل لان الحوادث ليس لكليتها وجود
حتى يكون الجسم موصوفا بها وان عنيتم به انه في كل وقت من الاوقات يكون موصوفا بواحد منها فهو في ذالك
الوقت ليس موصوفا بعدم ذالك الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة المحمول
ومما ذكره ثامنا وهو قريب الماخذ مما سبق انه في مقدمته على الوجه الذي اشتهر منهم وجوها من
الخلل اما المقدمة الاولى وهو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث اذا عنى بالعالم مجموع الاجسام فانه لا يخلو عن
الحركات وغيرها وان عنوا به المجموع بما هو مجموع فقد مر ان ذالك وان كان صحيحا فان لاعداد الحوادث في كل حين
مجموع آخر لكن لا ينفعهم وان عنوا به المجموع كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على ان في الموجودات
الممكنة امورا لا يتغير اصلا فيكون المقدمة الاولى منقوضة باطلة واما المقدمة الاخرى وهي ان ما لا يخلو
عن الحوادث لا يسبقها ففيها خلل اذ ان اريد ما لا يسبق احادها فانه من البين انه متقدم على كل واحد واحد
من الحوادث بالضم وان اريد به انه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها اصلا حتى يسبقها شيء فقولهم
ان ما يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فانه على مذهب الخصم لا يصح خلو الاجرام الفلكية عن
الحركات اصلا ولا يسبقها سبقا زمانيا اي ما خلت عن احاد الحركات فقط وان كان المتحرك يتقدم على
الحركة تقدما ذاتيا فيحتاجون هيهنا الى الرجوع الى اثبات نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه فهذا ما
وقع من الابحاث والمناقضات بين الطرفين ونحن بفضل الله وتوفيقه قد اوضحنا هذا السبيل وكشفنا عن
وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقية كل شخص من الاجسام وطبايعها ونفوسها واعراضها بالعدم الزماني
السابق عليها وصححنا هاتين المقدمتين اعني كون اجرام العالم لا يخلو عن الحوادث لذاتها وكل ما لا يخلو عن الحوادث
لذاته فهو حادث زماني فالعالم بجميع ما فيه حادث زماني وقد سبق بعض ما يحتاج اليه هذا المرام وبقي

البعض

البعض ولهم موعد سنعود اليه ان شاء الله واعلم ان اكثر الناس يصعب عليهم الاعراب عن مذهبهم وعن
محل الخلاف فانهم اذا قالوا العالم حادث فان سئل عنهم ما اردتم بذالك وقعوا في الحيرة لانهم ان عنوا به انه
محتاج الى الصانع المؤثر فخصمهم قايل به على اتم وجه واكده لانه قايل بافتقاره الى المؤثر حدوثا وبقاء ذاتا
وصفة وان عنوا به ان العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به لان العالم جملة ما سوى الله عندهم والزمان
من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم العدم عليه تقدما زمانيا وان افصحوا عن مذهبهم
بان العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف انه ليس بواجب الوجود وان عنوا ان العالم ليس بدائم فيقال ماذا اردتم
بذالك فان الدائم قد يعنى به معنى عرفيا وهو مستمر الوجود زمانا طويلا ودوام العالم بهذا المعنى لا نزاع
فيه في المشهور لدى الجمهور وان عنوا به انه كان وقت لم يكن فيه العالم اذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت لم يكن
فيه وقت وان قال واحد منهم اردت به انه ليس بازلي فيستفسر الازلي وعاد الترديد والمحذور المذكور وان
قال الذي في لذاته مبدأ متناه ويسلم له ان القدر الذي في ذهنه من اعداد الحركات متناه ولكن لا يلزم من ذالك
توقف وجود العالم على غير ذات الباري ثم اذا فرض لها مجموع ما فهي ايضا حادثة وان قال اعني بالحدوث
انه كان معدوما فوجد ان اراد بمفهوم كان السبق الزماني فهو مع كونه متناقضا يخالف مذهبه لاستلزامه
وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وان اراد به السبق الذاتي فخصمه قايل به فان الفيلسوف معترف بان
عدم الممكن متقدم على وجوده تقدما ما وان قال ان الباري مقدم على العالم بحيث بينه وبين العالم زمان
فليس هذا مذهبه اذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري وهو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم
الحقيقي الذي هو في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع هيهنا الا ان يقول احد الخصمين انه توقف العالم على غير
ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته ويقول الآخر يكفي ذح فيتبين المشترك من غير المشترك واعلم ان
مسئلة ابطال التعطيل واثبات الصانع المبدع الذي يفيد الموجودات من دون صانع على ذاته وحادث
بعين ذاته محلا للرسن اعظم المهمات وافضل العلوم والمسايل فان من لم يعرف توحيده في الفعل لم يعرف
توحيده في الذات ولا في صفة وجوب الوجود ولا القدرة ولا العلم ولا الارادة ولا الحكمة ولا غيرها من الصفات
واذا علم الانسان هذه المسئلة وعلم وجود النفس وبقاها وكيفية معادها ورجعاها بعد ما عرف مبداها
وفاعلها وتحقق انيته فقد حصل من العلم شيئا عظيما لا يبالي بما يفوته من العلوم والمسايل وهذه
المسئلة اذا عرفت ولوحظت وعلم اسباب حدوث الحادثات ودثور الداثرات وان هويات الاجسام وطبايعها
متجددة لحظة فلحظة كما اشار اليه القرآن وقومه البرهان من غير تخيل لها قاعدة حكمية فقد تمهدت قواعد
الوصول الى عالم الكشف والشهود العقلي تمهيدا باوضح طريقه واحكم سبيل والناس متحيرون في ان
واجب الوجود اذا لم يتغير ولم يسنح له صفة فكيف يحصل الحوادث ولا يكون الانسان معتمدا اليه في البحث
ما لم يتقن هذه المسئلة واخواتها واذا تمهدت مسئلة العلة والمعلول صح البحث وان ارتفعت ارتفع
مجال البحث ومع القدرة الغيبية الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقول اصلا قال بعض
العرفاء قول القايل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طايل تحته اذ يقال له ما الذي تعني بالعالم فاما
انه يقول عنيت به الاجسام كلها كالسموات والامهات واما انه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فان

عنى بذالك المعنى الثانى فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على ا
الزمان وان عنى به المعنى الاول فلم يجز ايضا لان معناه ان الاجسام موجودة منذ كان الزمان موجودا وهذا مشعر
بان الزمان سابق على الاجسام فى الوجود وليس كذالك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متاخر
عنها وان كان ذالك بالرتبة والذات وان قال ليس المراد هذا ولا ذالك فنحن لا نعلم من قوله الا ما فهمناه ونحن
تكلمنا على ما فهمناه واما ما لم يفصح من مقصده فالكلام عليه من شان العيان وان زعم ان الاجسام موجودة
منذ كان الحق موجودا فهو خطاء عظيم لان الاجسام لا يوجد اصلا حيث يوجد الحق لا الان ولا قبله ولا بعده
ومن صار الى ان العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطى خطاء عظيما لتفرد الحق باحدية ذاته لا زمان ولا مكان
وان لم يخل منه زمان ولا مكان ولا ذرة من ذرات العالم فهو مع كل ذرة لكن لا مكين ولا غير معه فهو سابق
الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة فى هذا الكتاب مثلا
من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد فى مضيق التشبيه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان
عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكانى كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الايمان الحقيقى الحاصل للعارف
فى اول سلوكه وهو انه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضى من غير فرق وهذا يقينى عند العارف
وان كان كثير من العلما عاجزين عن دركه انتهى اقول ان ما ذكره العارف هنا غير كاف فى باب حدوث العالم اذ القائلون
بقدم الاجسام الفلكية وامهات العناصر قائلون بان نسبته تعالى الى المستقبل كنسبته الى الماضى
وليسوا عاجزين عن ادراك كل ما افاده حتى قوله ان الاجسام لا يوجد حيث يوجد الحق لا هنا الآن ولا قبله
ولا بعده وهكذا كل معلول بالقياس الى موجده ومع ذالك ذهبوا الى قدم الافلاك وغيرها ولهم ان
يفسروا قدم الاجسام بان وجودها غير مسبوق بعدم زمانى فلا يرد عليهما اورده اصلا فالمصير فى هذه
المسئلة الى ما حققناه وتفردنا باثباته فى هذه الدورة الاسلامية اذ حكماء الاسلام وسائر
العلماء لم يصلوا الى كنه المرام هنا والا لاشتهر منهم ذالك لان الدواعى كانت متوفرة عليها فى هذه الازمنة
واقرب ما وقع الاحتجاج به فى هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى وهو ان العالم متناهى
القوة وكل متناهى القوة متناهى البقاء فيستحيل ان يكون ازليا فالعالم يستحيل ان يكون ازليا ولا يرد
عليه ما اورده صاحب المطارحات بانا نقرر ان العالم متناهى قوة البقاء لكنه غير متناهى البقاء
لا لذاته ولا لقوته بل لان علته دائمة وهى يمدها بالقوة الغير المتناهى الاثار والحركات وغيرها
اقول قوله غير متناهى البقاء لا لذاته ولا لقوته كلام مجمل مغلط لانه ان اراد به انه بحسب ماهيته الامكانية
ليس ذا قوة البقاء بل وجودها الفائض عليها من الواجب يبقى ويدوم فلعل هذا غير مقصود المستدل
اذ ربما ادعى ان وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهى القوة لا انها من حيث ماهياتها ليست ذات
قوة غير متناهية كيف وهى بحسب ماهياتها ليست بموجودة فضلا من كونها غير متناهى القوة وان اراد
ان ذاتها الوجودية وهويتها الصادرة عن الجاعل ابدا ليست بلا متناهى القوة الا انه يستمد من العلة
الدائمة القوى والاثار فنقول هذا يمكن على وجهين احدهما ان وجودها التشخصى المتناهى فى القوة
والقدرة يبقى دائما لكن يصدر منه الاثار والافاعيل الغير المتناهى بامداد المبداء العالى كما يدل عليه
ظاهر كلامه

ظاهر كلامه فان وجود الاعراض والاثار والافعال اللاحقة للتشخص تابع لوجوده والتشخص الجوهرى اقوى فى الوجود
من جميع ما يتبعه ويفيض الوجود لا يصل اليها الا بعد ان يمر على المتبوع الملحوق به ما يتفرع عليه فعدم تناهى الاثار
والمعاليل يستلزم عدم تناهى العلة المتوسطة سواء كانت فاعلا قريبا او قوة قابلية او آلة او موضوعا ولا ينتقض
ما ذكرنا الهيولى الاولى التى يقبل اثارا غير متناهية لانها لا يقبل هذه الاثار الا بورود الاستعدادات والقوى
الغير المتناهية وليست وحدتها الباقية الا وحدة مبهمة يتجدد فى كل حين بتجدد الصور والقوى وثانيهما ان
وجودها فى كل وقت وان كان متناهى القوة الا انه يفيض من المبداء فى كل وقت على مادتها قوة اخرى وهوية غير التى
فاضت اولا وهذا قول بحدوث العالم ودثوره فيكون كل شخص منه مسبوقا بعدم زمانى ازلى وهو عين مقصود القائل
المتحل باحدى الملل الثلث اعنى التهود والتنصر والاسلام نعم لو منع قول القائل ان العالم متناهى القوة بان من
العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه الا انك ستعلم من طريقنا ان الصور المفارقة ليست بما هى
مفارقة من جملة ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم وجميع ما فيه متناهى القوة غير باق ولا دائم بالعدد بل بالمفهوم و
المعنى دون الوجود التشخصى والهوية فصل فى حقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه اعلم ان الآن يكون له معنيان
احدهما ما يتفرع على الزمان والثانى ما يتفرع عليه الزمان اما الآن بالمعنى الاول فهو حد وطرف للزمان المتصل
فالنظر فى كيفية وجوده وكيفية عدمه اما كيفية وجوده فلما علمت ان الزمان كمية متصلة وكل كمية متصلة
فكل كمية فانها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل الا بواحد من الاسباب الثلثة القطع واختلاف
العرض والوهم لكن حصول القطع ممتنع فى الزمان لما عرفت فبقى الامكان لاحد وجهين اخرين وذالك بموافاة
الحركة امرا دفعيا كحدوث حد مشترك كاشراق كما من منقسم كبدا طلوع او غروب واما بحسب فرض الفارض بقوته الوهمية
واما كيفية عدمه فالكلام يستدعى تمهيد قاعدة افادها الشيخ فى الشفاء وغيره وهى ان وجود الشئ الواحد
الزمانى وعدمه اما ان يكون دفعيا بان يحصل او يعدم دفعة فى آن يختص به فان استمر كان ذالك الآن اول آنات
حصول الوجود او العدم وان لم يبق كالامور الآنية كان مجرد ذالك الآن لا غير ظرف الحصول واما ان يكون
تدريجيا بان يكون الشئ الوحدانى له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا فى زمان واحد متصل على سبيل الانطباق
عليه ويعبر عن ذالك بالحصول على سبيل التدريج ولا يلزم ان يكون حصول ذالك الشئ حصول اشياء كثيرة
فى اجزاء ذالك الزمان لانه من حيث هويته ليس بملتئم عن اشياء كثيرة بل هو شئ واحد من شانه قبول
القسمة الى اجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس الا شيئا واحدا منطبقا على زمان واحد ولا يكون لذالك طرف
يوجد هويته لان وجوده ممتنع الحصول فى طرف زمان او حد من حدوده بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع
ذالك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه فى اجزاء ذالك الزمان شيئا بعد شئ فهذا الحاصل
اعنى ما يكون له حصول واحد تدريجى لا يكون له آن ابتداء الحصول بل ظرف حصوله انما هو الزمان لا طرفه
واما ان يكون زمانيا بان يكون حصول الوجود او العدم فى نفس الزمان لا فى طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق
عليه اذ لا يكون للشئ الحاصل هوية اتصالية ينطبق على الزمان بل انما يختص حصوله بذالك الزمان
على معنى انه لا يمكن ان يوجد او يفرض فى ذالك الزمان آن الا ويكون ذالك الشئ حاصلا فيه ولا يكون
لذالك الحاصل آن اول الحصول اصلا لا طرف ذالك الزمان ولا آن اخر فيه وتقرير القول على هذا الاسلوب

مما يفيد محصل به كثير من الشكوك منها ما ذكره صاحب الملخص ان وجود الشيء بتمامه او عدمه اما ان يحصل
شيئا فشيئا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه والانقسام الى الاجزاء حسب انقسامه او دفعة واحدة
فيكون في آن قطعا وهو ان اول الحصول لوجوده او عدمه وكذلك نقول وجود الشيء او عدمه اما ان
يحصل دفعة فيكون في آن هو اول الانات لحصوله مرة او لا دفعة بل قليلا قليلا فيكون لا محالة في زمان ينطبق
عليه فكيف يتصور هناك الواسطة وكيف يتصور حدوث ليس له آن اول فانه مندفع بان كلا من هذين
القسمين اعني وجود الشيء وعدمه يسيرا يسيرا ووجود الشيء او عدمه دفعة بمعنى الذي يحصل في آن
واحد يختص به ابتداء وجود الشيء او عدمه ليس مقابلا لامر بحال الآخر ولا لانه المقابل فان مقابل الذي يوجد
يسيرا يسيرا ما لا يوجد يسيرا يسيرا وهو اعم من ان يوجد مختصا حدوثه بآن ومن ان يوجد لا كذلك وكذا مقابل
الذي يوجد مختصا حدوثه بآن اعم من ان يوجد يسيرا يسيرا ومن ان يوجد لا كذلك فالواسطة محتملة وهي
ان يكون الشيء موجودا بتمامه في جميع الزمان وفي كل جزء من اجزائه وحد من حدوده لا على الانطباق ولا يكون
موجودا في مبدا ذلك الزمان والبرهان والفحص اوجبا وجود الواسطة في حدوث وكذا حال حدوث الاعدام
في التثليث المذكور كما سنبين تفصيل البرهان على تحقيق الاقسام على سياق ما في الشفا هو ان ينظر هل الآن المشترك
بين زمانين في احدهما الامر بحال وفي الآخر بحال اخرى ومن المعلوم ان اللذين هما في قوة المتناقضين
او المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعا في ذلك الآن ثم من الامور ما يحصل في آن ومتشابه حاله في أي
آن فرض في زمان وجوده ولا يحتاج في كونه الى ان يطابق بمدة كالمماسة او التربيع وغير ذلك من الهيئات
القارة فما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به ومنها ما يقع وجوده
في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما لا يحتمله كالحركة التي لا يتشابه حالها في آنات زمان وجودها
بل يتجدد بحسبها في كل آن قرب جديد الى الغاية وبعد عن المبدا وهي انما يحصل بعد الآن الذي هو الفصل
المشترك اي في جميع الزمان الذي بعده وفي جميع آناته وكذلك ما لا يقع الا بالحركة كاللامماسة التي هي المقابل
بعد المماسة فلمثل هذه الامور لا يكون اول آنات التحقق والا فاما ان يتصل ذلك الآن بالذي هو الفصل
المشترك فيلزم تتالي الانات او يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون
او المماسة واللامماسة مثلا وبالجملة الحركة التوسطية موجودة قطعا ولا يحصل في الآن الذي هو طرف زمان
الحركة القطعية الحادثة لانه آخر آنات السكون وايضا ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبداها فكيف
يصدق ان المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدا المسافة ومنتهاها واما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها
آن من آنات زمان الحركة ولا جزء من اجزائه ولا يمكن ان يتلو ذلك الآن آن آخر لتقع التتالي بين الانات
فاذن هي موجودة في زمان ما وفي كل آن منه وليس لها آن ابتداء الحصول وكذلك ما لا يتم حصوله الا بالحركة
ولا يستدعي قدرا معينا من الحركة القطعية وايضا ما يختص وجوده بآن فقط كالامور الآنية الوجود
فهو انما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن وفي جميع الانات الذي فيه بعد ذلك الآن ولا يكون
لعدمه آن اول يختص به ابتداء حصول العدم فاذا عرفت هذه الاصول فلنتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم
كل ما ينطبق عليه فان هذا الآن او الآني اذا وجد فعدمه لا يخلو اما ان يكون تدريجيا فكان منقسما فيكون

الآن

الآن زمانا والآني زمانيا هف وان كان دفعة فاما ان يكون آن عدمه مقارنا لآن وجوده وهو تالي الآنين
وذلك ممتنع واما ان يكون متراخيا عنه فح لا يخ اما ان يكون الآن مستمرا في ذلك المتوسط واما ان لا يكون
بينهما متوسط فيلزم تتالي الانات ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الاول ويلزم منه تركب
الزمان من الانات المتتالية والكل مح فالحق انه عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث من الحدوث
وهو صحيح فان قلت هب ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء
عدمه ومن المعلوم انه ليس ابتداء عدمه في جميع الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء فهو
اما ان يحصل تدريجيا او دفعة فيعود الاشكال قلنا الابتداء للشيء له معنيان احدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه
ذلك الشيء وثانيهما الآن الذي يحصل اولا فنقول ان ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الاول هو نفس وجود ذلك
الآن واما الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى وقد عرفت انه لا يلزم ان يكون لكل حادث
ابتداء يكون هو حاصلا فيه فان الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه وكذلك السكون واعلم انه يندرج في
النوع الاول اعني ما يكون حصوله دفعة في الآن جميع الامور الآنية كالوصولات الى حدود المسافة والوصول
الى ما اليه الحركة والتربيع والتسديس وسائر الاشكال والتماس وانطباق احدى الدائرتين على الاخرى واحد
الخطين على الآخر وكل ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا ويقع في النوع اعني الحصول التدريجي
الحركات القطعية ومقاديرها من الازمنة وكل ما يتبعها من الهيئات الغير القارة بالذات او بالعرض كالاصوات
وامثالها ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق عليها كحدوث الزاوية بالحركة كذا وكذا
المسامتة الحادثة بين خطين متطابقين متوازيين لآخر يتحرك احدهما عن الموازاة الى المسامتة وكذا الافتراق
والافتراق بين السطحين او الخطين بالتمام والتقاطع بين الانطباق وحدوث اللاوصول واللامماسة
وبالجملة كل ما لا يتم الا بالحركة من غير ان ينقسم حصوله وعدم الامور الآنية والاعدام الطارية للحوادث بعد اخر
آنات وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى وهذا كله نظير الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان وهو
حده وطرفه الحاصل باحد الوجهين المذكورين واما الآن بالمعنى الآخر وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه
فتحقيق وجوده بانا نقول ان المسافة والحركة والزمان ثلثة اشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما عكسنا
ان نفرض في المسافة شيئا كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا في الحركة فقد
عرفت ان الامر الوجودي المتوسطي منها وهو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة يفعل بسيلانه الحركة بمعنى
القطع فاذا كان كذلك فلا محالة يكون للزمان شيء سيال يفعل الزمان بسيلانه ويقال له الآن السيال وهو مطابق
للحركة التوسطية وكما ان النقطة الفاعلة غير النقط التي هي الحدود والاطراف وكذا الحركة التوسطية غير الآنات
الدفعية والوصولات الآنية فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض فيه واعتباره في ذاته غير اعتبار
كونه فاعلا بحركته وسيلانه الزمان فلنطلف في شرح فصل في كيفية عدم الحركة وما يتبعها اعلم ان القول
في عدم الحركة القطعية والزمان الذي ينطبق عليها لا يخ عن اشكال فمنهم من ذهب الى انها وكذا ما يطابقها
من الزمان يعدم في غير ذلك الزمان ازلا وابدا قائلا ان معنى عدم الحركة ان وجودها يختص بقطعة من
الزمان ولا يوجد في غيرها فيكون في غير ذلك الزمان معدومة ازلا وابدا وفيه بحث اما اولا فلانه

الكلام فى زوالها اى طرفان عدمها وحدوث ذلك العدم فلا يصح القول بان ذلك فى الازل والابد ولما ثانيا
فلان العدم والوجود متقابلان لا يخلو الموضع عنهما ولا ايضا يجتمعان فى شىء واحد فاذا قلنا انه هنا تدريجى
الوجود ان وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه بطل العدم الذى بازائه ولم يرتفع به عدم جزء آخر حتى
وجد ذلك الجزء ايضا واذ ارتفع بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذى غير ثابت عند
وجود هذا الجزء وهكذا نعلم ان الشىء التدريجى كما ان وجوده تدريجى فكذلك عدمه تدريجى الا ترى انه
وقع الاستدلال على ان عدم الآن ليس تدريجيا والا لكان وجوده تدريجيا فكذا حكم العكس فظهر من
هذا ان وجود الشىء اذا كان تدريجيا كان عدمه ايضا كذلك فوقع الاشكال واحتيج الى تدقيق نظر فنقول اولا
يجب ان يعلم ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود بل الذى يحصل بالحركة كالزمانى من افراد المقولة
كالسواد المتدرج والكم المتزيد فيه وغيرهما وجوده الزمانى ضعيف مختلط بالعدم فكما ان وجوده
على هذا الوجه تدريجى فكذلك عدمه فى زمان وجوده زمان عدمه فاذا علمت ما ذكرناه فاعلم ان الحركة لها اعتباران
احدهما اعتبار انها خروج شىء آخر من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فالمنظور اليه حال تلك المقولة ونحو وجودها
التدريجى والثانى اعتبار الحركة فى نفسها والنظر فى نحو وجودها وهو غير النظر فى نحو وجود المقولة والشىء
الزمانى التدريجى والحركة بهذا الاعتبار وفى هذا النظر ليس وجودها تدريجيا حتى يكون عدمها تدريجيا
ايضا بل هى بهذا الاعتبار دفعية الوجود ولها مهية هى تدريج شىء آخر وليست تدريجا لنفسها فان
وقوع الحركة فى الحركة محال كما مر وكذا حكم الزمان فانه مقدار حصول الشىء تدريجا وليس مقدارا لنفسه ولا مقدارا
لمهيته كون الشىء تدريجى الوجود ومعناه فى كل من الحركة والزمان وما يجرى مجراهما يعقل وجودان وعدمان
واما الوجودان فاحدهما نفس الوجود الذى يحصل بالتدريج او وجود الشىء المأخوذ مع صفة التدريج
على قياس الكلى المنطقى والعقلى والاول تدريجى والثانى دفعى وبهذا الاعتبار حكم بان الحركة وجودها فى الذهن
واما العدمان فعدم هو جزء حصول الامر التدريجى وعدم عارض له بما هو كذلك فقد خرج من هذا التفصيل
ان من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صوابا ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها
وزمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطأ ايضا واعلم انه قد ذكر الشيخ فى مثل هذا المقام
قوله وانت تعلم انه ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد اول هو متحرك فيه او ساكن او متكون او فاسد
اذ الزمان منقسم بالقوة الى غير النهاية واعترض عليه صاحب المحصل وقال اما انه ليس للمتحرك او الساكن
اول يكون فيه متحركا او ساكنا فهو حق واما انه ليس للمتكون او الفاسد اول آن يكون فاسدا او متكونا
فليس كذلك فان الكون والفساد انما يكون بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصورة
وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصورة وعدمها والشيخ عدمها يكون دفعة وفى الآن فهذا الكلام
ليس كما ينبغى اقول اما الكون فهو كما نقل عن الشيخ بان حصوله دفعى واما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا
عنه بل لا بد لمن ذهب الى ان الاكوان الصورية دفعيات ان يكون فسادها عنده من الحوادث التى لا اول
لحدوثها فيكون من القسم الذى هو واسطة بين الدفعى والتدريجى لكن الحق عندنا ان الكون والفساد كلاهما
مما يقع تدريجا والا يلزم خلو الهيولى عن الصورة فان الماء اذا صار هواء لم يجز حصول الهواء ابنه ما

دام

دام كونه ماء ولا فى آن هو آخر زمان المائية بل فى آن هو بعينه ذلك الآن فيلزم اما تالى الانين وهو محال واما تعرى المادة
عنهما جميعا وهو الذى دعيناه ولعل الشيخ قد انطقه الله بالحق حيث دل كلامه بان كلا منهما يوجد فى زمان منقسم
بالقوة الى غير النهاية فصل فى ان الآن كيف يعد الزمان العاد للشىء عند المهندسين هو الجزء من المقدار
او العدد له اذا اسقط منه مرة بعد اخرى لم يبق منه شىء وليس الآن بهذا المعنى عادا للزمان وقد يعنى ما يهيئ
الشىء لقبول العد بالمعنى الاول والآن عاد بهذا المعنى للزمان اذ يعطى له معنى الوحدة ويعطى له الكثرة بالتكرر
فقد عرفت ان الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده الا بعد ان يجزى والتجزية لا يحصل الا باحداث الفصول
واذا حدثت الفصول صار المتصل منقسما الى اقسام ويمكن تعديده ببعض من اجزائه كالخط اذا جزى باجزائه
بالنقط فالنقطة عادة للخط بمعنى انه لولا حصول النقط لما حصل التعديد وتلك الاقسام عادة للخط بالمعنى
الاول فكذلك الحال فى نسبة العاد الى الان والى اقسام الزمان فان نسبته الى كل منها بمعنى آخر قال بعض الفضلاء
ان الآن فاصل للزمان باعتبار آخر اما كونه فاصلا فلانه يفصل الماضى عن المستقبل واما كونه واصلا فانه
حد مشترك بين الماضى والمستقبل ولاجله يكون الماضى متصلا بالمستقبل ويجب ان يعلم انه من حيث كونه فاصلا
واحد بالذات واثنان من حيث الاعتبار لان مفهوم كونه نهاية للماضى غير مفهوم كونه بداية للمستقبل واما من
حيث كونه واصلا فهو يكون واحدا بالذات والاعتبار جميعا لانه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين لا انه
جهة اشتراكهما فصل فى كيفية تعدد الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالآخر اما
المطلب الاول فقد عرفت ان اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك ان وقوع الحركة فى
كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذى بحذائه فالحركة عادة للزمان على معنى انها توجد اجزاءه المتقدمة منه
والمتأخرة والزمان عاد للحركة من حيث انه عدد لها لان الحركة يتعين مقدارها بالزمان مثال ذلك ان وجود
الاشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة واما وجود عددهم وعشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين
بالعشرة بالعشرة فان العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها وكذا الزمان والزمانى
كالحركة فان الزمان وجوده نفس المقدار وهو معلول الحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارا فان كون
المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة على وجهين احدهما بجعلها ذا قدر والثانى بدلالتها
على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان بمعنى انه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدم والتأخر وبين الامرين
فرق واما الدلالة على القدر فتارة مثل ما يدل المكيل على المكيال كما ان المسافة قد يدل على قدر الحركة فيقال
مسير فرسخين وقد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذى يعطى المقدار بالذات هو
احدهما وهو الذى بذاته قدر وكمية ولانه متصل فى جوهره صلح ان يقال طويل وقصير ولانه عدد بحسب
المتقدم منه والمتأخر صلح ان يقال انه كثير وقليل حكمة مشرقية اعلم ان المسافة بما هى مسافة والحركة والزمان
كلها موجود بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على
كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيفا او كما او نحوهما والحركة هى تجددها وخروجها من القوة الى
الفعل وهى معنى انتزاعى عقلى واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وتعينه
او هو باعتبار التعين المقدارى فيحكم بعد التحليل والتفصيل بعلية بعضها لبعض بوجه فيقال ان اتصال

الحركة انما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعنى بذلك ان
اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا الى الحركة فالمسافة
كالفاعلة لوجود الحركة كذلك علة لاتصالها اذ يمكن لاحد ان يتصور حركة لا متصلة كما هى عند القائلين بالجزء
واما كون الزمان متصلا فليس ذلك بعلة لان مهيته الكم المتصل والمهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعى علة
وعلته ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة بمعنى ان اتصالها من
حيث انه اتصال الحركة علة لوجود الزمان فصل فى الامور التى فى الزمان ذكر فى الشفا وغيره ان الشى انما
يكون فى الزمان اذا كان له متقدم ومتاخر وهما لا يوجدان اولا وبالذات الا للحركة ولذى الحركة ثانيا وبالعرض
وايضا فيه قد يقال لانواع الشى ولاجزائه الغاية والآن فى الزمان كالوحدة فى العدد والمتقدم والمتاخر
كالزوج والفرد فيه والساعات والايام كالاثنين والثلثة فيه والحركة فى الزمان المقولات العشر فى
العشرية والمتحرك فى الزمان كموضوع المقولات العشر فى العشرية واما السكون فهو امر عدمى لا يتقدر بالزمان
لذاته ولكن لاجل ان الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم والتاخر فلاجرم يتوهم وقوعه فى الزمان
اقول ما من جوهر الا وله او فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك
من جهة اخرى وبتلك الجهة يقع فى الزمان لذاته ثم ان الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة القصوى
ثم بالحركة المستديرة التى هى اقدم الحركات فى ساير المقولات سيما ما للجرم الاقصى ويتقدر به
ساير الحركات الاينية والوضعية وبواسطتها يتقدر التى فى الكيف والكم واما تجدد غيرها من
المقولات كالاضافة والملك وما يجرى مجراها حتى الاعدام والامكانات فهى حركة بالعرض لا بالذات
وفيها تقدم وتاخر فى الزمان بالعرض واما الموجودات التى ليست بحركة ولا فى حركة فهى لا يكون فى
الزمان بل باعتبار ثباته مع المتغيرات فتلك المعية يسمى الدهر وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات
لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها اذ ما شئ الا وله نحو من الثبات وان كان ثباته ثبات التغير
فتلك المعية ايضا دهرية وان اعتبرت الامور الثابتة مع الامور الثابتة فتلك المعية هى السرمد
وليست بازاء هذه المعية ولا التى قبلها تقدم وتاخر ولا استحالة فى ذلك فان شيئا منها ليس
مضايفا للمعية حتى يستلزمها المرحلة السادسة فى تتمة احوال الحركة واحكامها وفيه
فصول فصل فى ما منه الحركة وما اليه ووقوع التضاد بينهما الذى منه الحركة والذى اليه
فى الكيف والكم يتضادان او يكونان كالمتضادين اما فى الكيف فكالحركة من السواد الى البياض
وهما متضادان وبالحقيقة كالحركة من الصفرة الى النيلية وهما كالمتضادين لكون احدهما اقرب
الى البياض والاخر الى السواد واما فى الكم فمثل الحركة من الاكثر حجما فى طبيعته الى الاقل حجما فيها وهما
الطرفان وكالحركة من الذبول الى النمو اللذين ليسا فى الغاية وهما بين المتضادين واما فى الاين
فالاينان وان كانت فى ذاتها متشابهة الا انها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية
فى الاين ان وقعت من الطرف الاقصى الى الطرف الادنى كانت من الضد الى الضد اذ لا جهة طبيعية
الا ما اين وان وقعت فى البين فطرفاها كالمتضادين واما التى لا يكون بالطبع فطرفاها لا يخلو اما

عن التضاد بوجهين احدهما ان الاين كاجزاء المقادير لا يمكن اجتماعها فى حد واحد وثانيهما مبدائية
المبداء ومنتهوية المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف ثم يصير الطرفان متضادين بالعرض واما الحركات
المستديرة فليس المبداء الى المنتهى فيها كما توهم بعض انه نقطة بل جوهر الحركة مما يستدعى كل قطعة منها
مبداء ومنتهى لا يجتمعان فى الوضعية كل وضع من اوضاع الجسم المتحرك يصح ان يفرض مبداء ومنتهى باعتبار
عدم اجتماع زمانيهما فعلم ان الذى يعرض له المبدائية او المنتهائية قد يكون وجوده بالقوة وقد
يكون وجوده بالفعل وكذا مبدائية ومنتهائية ولكل منهما قياس الى الحركة وقياس الى الآخر فقياس
كل منهما الى الحركة قياس التضايف اذ المبدا مبدا الذى المبداء واما قياس كل منها الى الآخر فليس
بتضايف اذ ليس اذا عقل مبداء عقل منتهى ومن الجايز وجود لا بداية لها او لا نهاية لها كحركات اهل
الجنة واذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة فلم يبق الا التضاد فان
قلت فكيف يجتمعان فى جسم واحد والاضداد من حقها عدم الاجتماع قلنا الاضداد يجوز اجتماعها فى
موضوع بعيد لها والموضوع القريب للمبدائية والمنتهائية ليس الجسم بل اطرافه وحالاته فصل
فى نفى الحركة عن باقى المقولات الخمسة بالذات قد مر كلاما جمليا فى هذا وههنا نزيدك بيانا فنقول اما
المضاف فطبيعة غير مستقلة بل تابعة لمتبوعها ان تحرك تحركت او سكن سكنت او زاد فزادت او نقص
فنقصت او اشتد فاشتدت او نقص فنقصت كل ذلك بالعرض واما متى فقال الشيخ فى النجاة وجوده للجسم بتوسط
الحركة فكيف يكون الحركة فيه فان كان كل حركة فى متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى آخر هف وقال فى الشفا
يشبه ان يكون الانتقال فى متى واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة
اقول قد مر تحقيق كون الحصول التدريجى لشئ اذا اعتبر بعينه يكون دفعيا واستشكل كثير من المتاخرين كلام
الشيخ هنا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه فى شرح الهداية ثم قال ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة
فان الانتقال لا يكون فيه بل يكون اولا فى كيف او كم ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه التبدل
والاستقرار اقول تابعية الزمان للمقولة ليست كتابعية الاضافة اذ ليس للزمان وجود دفعى آنى كالمقولة
بخلاف الاضافة اذ يحتمل الاينية والزمانية والزمان لا يحتملهما ولا احدهما فان الحركة نفس تجدد المقولة
التى فيها الحركة لا انها تابعة لها فى التجدد وكذا حكم متى واما الجدة فصح القول بانها تابعة فى الثبات والتجدد
لموضوعها واما مقولة ان يفعل وان ينفعل فبعضهم اثبت الحركة فيهما وهو باطل الا ان يعنى بهذا الكون لهما
نفس التحريك والتحرك اى الحركة من جهة نسبتها الى المحرك تارة والى المتحرك اخرى واما لو اريد غير ذلك
فلم يصح لان الشئ اذا انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا فيه فوقع والا لزم ان يتوجه
شئ واحد الى الضدين فى زمان واحد وان لم يبق التبرد فالتسخن انما وجد بعد وقوف التبرد وبينهما سكون
لا محالة فليست هنا حركة متصلة من التبرد الى التسخن على الاستمرار اقول ويمكن البيان بوجه اشمل و
اوجز وهو ان الحركة فى مقولة عبارة عن حصولها شيئا فشيئا فلها فى كل آن من زمان الحركة فرد آخر فكل ما لا يمكن
وجوده فى آن لا يمكن وقوع الحركة فيه والا لكان الآنى زمانيا بل الآن زمانا ولقائل ان يقول ان الشئ قد
ينسلخ عن فاعليته يسيرا يسيرا لا من جهة نقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة فى

الفاعل نقول ذالك اما لاجل ان قوته يفتر يسيرا يسيرا ان كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا ان كان الفعل بالارادة وان كانت الالة تكل ان كان آليا وفي جميع ذالك يتبدل الحال في القوة او الارادة او الالة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى **فصل** في حقيقة السكون وان تقابل الحركة اى سكون هو وانه كيف يخلو الجسم منهما جميعا اعلم ان كل جسم اذا لم يتحرك فهناك معنيان احدهما حصوله المستمر في اين او كم او كيف او غيره والثاني عدم حركته التي من شانه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي وهم في ذالك محقان لا على ان السكون مقابل للحركة بالاتفاق والتقابل بينهما لا يتحقق الا اذا كان مفهوم السكون عدميا لما تقرر ان حدود المتقابلات متقابلة فاذا حددنا الحركة اولا بانها كمال اول لما بالقوة لابد ان يوخذ في حد السكون مقابل شي من اجزاء هذا التعريف فاذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال لان كل وجود فهو كمال فح يتعين ان يذكر في حده ما يقابل احد القيدين الاخيرين فاما ان نقول انه كمال ثان لما بالقوة او نقول كمال اول لما بالفعل فعلى الاول يلزم ان يكون قبل سكون حركة والا لم يكن ثانيا وعلى الثاني يلزم ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن اولا و اللازمان باطلان فكذا الحدان فبقى ان نورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الامر العدمي لا محالة ولما اذا رسمنا السكون اولا وعنينا به الامر الوجودي وهو حصوله في الحين فلا بد من تقييده بما يشعر بالاستمرار او ما يرادفه فلا يمكن الا بذكر الزمان او ما يلزمه كقولك حصول الشي في المكان الواحد زمانا او اكثر من ان او الحصول في شي بحيث يكون قبله او بعده فيه وكل ذالك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا يعرف الا بالسكون فيلزم الدور وهو مح فبقى ان يكون الرسم للحركة اولا وبالذات ثم نطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له وذالك لا ياتي الا اذا كان عدميا واما الحجة الثانية فهي ان في كل صنف من اصناف الحركة امر عدميا يقابله فللنمو وقوف يقابله وللاستحالة سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها وكان السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره ولا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذالك التغير فكذا السكون المقابل للحركة الاينية ولغيرها وليس هنا بحث لفظي كما نعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون في مبدا الحركة لا في منتهاها وقيل المقابل لها هو الذي وقع في الابتدا ولكل من القائلين حجج على صحة رايه والحق ان السكون في المكان مقابل للحركة منه وللحركة اليه جميعا فان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكان كل حركة سكونا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذالك الجنس ثم لو اوجبنا ان يكون المقابل للحركة الطبيعية سكون طبيعي كان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون الى فوق لان ذالك هو الطبيعي لا الذي في جهة التحت والمقابل للتي الى اسفل هو السكون اسفل لما علمت فح المقابل للحركة هو السكون في المنتهى واما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعا فذالك في ثلثة امور الاول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الافلاك والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة ايضا لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فاذا لم يكن من شانها الحركة لم يكن ساكنة بل هي ثابتة في احيازها لا ساكنة ولا متحركة والثاني كل ان الجسم اذا لم يماسه محيط واحد اكثر من ان واحد مثل السمك في ما سائل والطير في هوا متحرك فذالك الجسم غير

متحرك

متحرك العلم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن ايضا لانه غير ثابت في مكان واحد زمانا والسكون لا ينفك من ذالك الثالث كل ان من انات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكنا ولا متحركا لان الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فاذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا فيه اقول في كل واحد من الامور الثلثة نظر اما الاول فقد مر ان القبول والامكان الماخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس القريب فكليات العناصر يمكن ان يسمى عدم حركتها في الاين سكونا واما الثاني فهو مع انتفاء ما ذكر فيه على مذهب القائلين بكون المكان سطحا يمكن ان يقال ان كلا من السمك والطير ساكن في مكانه وان تبدلت عليه السطوح لان ذالك لم يقع من قبله كحال جالس السفينة السائرة فان الحركة لا بد فيها من فاعل موثر وقابل متاثر فاذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكا فليس هناك الا السكون فقط واما الثالث فنقول فيه المتحرك في كل آن من انات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون وان لم يتصف بالحركة فان قلت انا لم يتحقق الحركة في الان لم يكن الموضوع متصفا بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون قلنا مقابل الحركة في الان عدم الحركة في الآن بان يكون في الآن عدم الحركة في الآن بان يكون في الآن قيدا للحركة لا للعدم فلا يلزم ان يكون الجسم متصفا في الان بذالك العدم بل بالحركة الواقعة في الزمان الذي ذالك الان حد من حدوده نعم خلو الجسم في كل ان من زمان حركته من الحركة في ذالك الآن والسكون في ذالك الان وهما ليسا بنقيضين كما عرفت بل النقيض الحركة سكون لان الزمان ماخوذ في حد كل منهما وايضا رفع الاخص لا يستلزم رفع الاعم والحركة في الآن اخص من الحركة مطلقا والتي ارتفعت عن الجسم في الآن هي طبيعة الاخص ولا يلزم منه رفع طبيعة الاعم **فصل** في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة قد عرفت ان الحركة كمال وصفة وجودية لموضوعها وعرفت انها متعلقة بامور ستة نوحدها متعلقة ببعض تلك الامور اما وحدتها الشخصية فلا بد من وحدة الموضوع ووحدة الزمان اذ لا بد من وحدتها في وحدة كل عرض فان البياض الموجود في احد الجسمين غير الموجود في الجسم الاخر واذا عاد بياض جسم بعد زواله لم يكن العائد هو الذي زال وكان البياض لا يتكثر بالنوع او بالجنس بنفس تكثر موضوعه بالنوع او بالجنس فكذالك لا يوجب تكثر الموضوع نوعا او جنسا تكثر الحركة بهما وذالك لانه لا بد في تكثر الانواع من اختلاف الفصول الذاتية والاضافة الى الموضوع من الاحوال العارضة لساير المقولات العرضية لا مدخل في مهياتها ولذالك يجوز ان يجتمع ساير المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالتشخص هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة واذا اختلف شي منها تعددت الحركة شخصا لا نوعا وانما يختلف بالنوع اذا اختلف مباديها وهي ما منه وما فيه وما اليه اما ما فيه فمثل ان يكون احدى الحركتين من مبدا الى منتهى بالاستقامة ويكون الاخرى بالاستدارة ومثل ان يكون احدى الحركتين من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد والاخرى منه الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم النيلية ثم الى السواد واما ما منه وما اليه فمثل الصاعد والهابط فيجب انه اذا اختلف شي من هذه الثلثة في شرايط واحوال التعلق بالحركة لم يكن واحدة بالنوع وربما يظن ان التسود والتبيض وان اختلفا في المبدا والمنتهى طريقهما واحدة وكذالك زعم ان الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالاعراض والكل خطاء وكذا المستقيمة والمستديرة مخالفتان نوعا لاختلاف ما فيه الحركة نوعا لان الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع وكذالك يخالف المستدير ات

المتفاوتة ما فيه الحركة نوعا لان الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع وكذلك التحديبات كما ان الحركات المتفقة في نوع السواد مخالفة للمتفقات في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة والحركات المتفقة في النوع لا يتضاد واما السرعة والبطوء فلا يختلف بها الحركة في النوع اذ هما يعرضان لكل صنف من الحركة واما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والتي في الكم شك وازالة قول من قال ان الحركة لا يوصف بالوحدة كما يوصف بالهوية لانها شيء فايت ولاحق يزال كما علمت بان الحركة من حيث كونها حركة لا ينقسم الى قسمين فهي واحدة كما ان العشرة من حيث ذاتها غير منقسمة فهي وان كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها وقد مر ان لها وجودا في الخارج سواء كانت بمعنى القطع او بمعنى التوسط وقد تفصى بعضهم عن تلك الشبهة بان مثل الحركة الواحدة في انها قد تقدم منها اشياء ويكون مع تلك الاشياء محفوظة الوجود مثل صورة البيت التي يستحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسد الخلل بما يقوم مقامها وكذلك صورة كل شخص من الحيوان والنبات اول حال الحركة والعدد ليس كحال البيت والشخص من الحيوانات او النبات فان كلا منهما صورته عين مادته وحدتها بعينه وحدة الكثرة بالقوة او الفعل بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المغتذي قال بهمنيار في التحصيل اشارة الى ما ذكر من التفصي وليس يعجبني امثال هذه الاجوبة فانه يستحيل ان يكون للكائنات الفاسدات صورة ثابتة من دون ان يقضي بثبات اجزاء وجدت فيها من اول الكون محفوظة الى وقت الفساد لا تفارق ولا تبطل وتكون مفارقتها للصورة واحدة او قوة واحدة يستحفظان التحلل الواقع في تلك الاجزاء بما يورده من البدل والبيت القائم بما يسد مسد اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص اذ التركيبات هي من جملة الاعراض تفسد بفساد حواملها ولا يصح عليها الانتقال وكذلك الظل في الماء السايل ليس واحدا بعينه لانه حال للقابل فاذا استحال القابل لم يبق صفته كما انه اذا استحال القابل لم يبق صفته مطلقا لم يبق صفته مطلقة انتهى فعلم ان الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت وما يجري مجراه بل هي احق بالوحدة منها واما بقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول فقد مر بيانه والحركة الفلكية بالمعنى الذي به يكون بين ماض ومستقبل هي واحدة باقية عند ابي يحيى عندنا مستبدلة في كل آن لكن التي يبقى من الصور المتجددة السابقة واللاحقة واما هذه التي بمعنى القطع ان يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ايضا ليست كوحدة ذلك الامر التوسطي لانها عقلية علمية و اتصالية منقسمة بالقوة والعلم عند الله

فصل في حقيقة السرعة والبطوء وانهما ليسا بتخلل السكون لما استحال وجود حركة غير متجزية او متجزية الى ما لا يتجزى ولو بالقوة فاستحال كون السرعة والبطوء بتخلل السكنات اما الاول فلانه لو جاز وجود حركة لا يتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية واللازم محال لما سيأتي في مباحث الاجسام فكذا الملزوم وبيان الملازمة بان الحركة مطابقة للمسافة والمسافة اتصالها باتصال الجسم وهو متجزى لا الى نهاية فالحركة غير منتهية في التجزية واما الثاني فلو كانت حركة اسرع من حركة و الاخرى ابطاء منها لاجل تخلل السكنات يلزم ان يرى المتحرك ساكنا والرحى متفككا وذلك لان نسبة زمان السريع من الحركة الى زمان البطئ كنسبة مسافة البطئ الى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة احدهما عشر زمان حركة الاخرى وكان المقطوع من مسافة احدهما الاف الوف مسافة الاخرى واتفقا في الاخذ والترك لوجب ان يرى الابطا حركة ساكنا في خلال حركته المحسوسة متصلة في اجزاء

من ذلك

من ذلك الزمان نسبتها الى اجزائه التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع الى مسافته كمثال حركة الشمس وحركة الفرس الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب

فصل في احوال متعلقة بالسرعة والبطوء منها ان كلا منهما مشترك معنوي بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة و الكمية والكيفية لاتحادهما في الحد المشترك وهو القطع للمسافة في زمان اقل ومنها ان من اسباب البطوء في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية ممانعة الطبيعة وفي الارادية هما جميعا ومنها ان التقابل بين السرعة والبطوء ليس للتضايف لان المتضايفين مثلا زمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين وليس تقابلهما ايضا بالثبوت والعدم لانهما ان تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة وان تساويا في المسافة كان زمان البطيئة اكثر فلاحدهما نقصان المسافة وللاخر نقصان الزمان فليس جعل احدهما عدميا اولى من جعل الاخر عدميا فلم يبق من التقابل بينهما الا التضاد لا غير ومنها ان تقابل السرعة والبطوء لما كان بالتضاد كما مر والمتضادان يقبلان الاشد والاضعف فيجب ان يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد ان ينظر في انه كيف يتصور سرعة لا اسرع منها وبطوء لا ابطاء منه اقول ان القوة المزاولة للتحريك لا بد وان يكون متناهية فلها غاية في السرعة لا تتعداها واما الغاية في البطوء وهي ايضا توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة كممانعة قوام المخروق او الطبيعة في المقسور للقسرية ونحو ذلك ومنها ان العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها الى بعض معاصريه موردا فيها بعض الاشكالات العلمية هذا الاشكال بقوله لما امتنع وجود حركة من غير ان يكون على حد معين من السرعة والبطوء وجب ان يكون للسرعة والبطوء مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية والسرعة والبطوء غير متحصلي الماهية الا بالزمان فاذا للزمان مدخل في علية الحركات الشخصية فكيف يمكن ان يجعل حركة معينة علة لوجود الزمان ولا يمكن ان يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان ومن حيث هي حركة ما متخصصة بالزمان كما ان الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة ما متخصصة بها لان الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان والا فكان لجميع الحركات مدخل في عليته وانما هي علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج فما وجه حل هذا الاشكال انتهى كلامه واقول ما دمنا دفناه جوابا لاحد فيه والذي خطر بالبال حسبما اشرنا سابقا ان عروض الزمان للحركة انما هو في ظرف التحليل فان الحركة والزمان كما مر موجود بوجود واحد نعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس والوجود للماهية ومثل هذه العوارض قد علمت انها متقدمة باعتبار ومتاخرة في اعتبار فالحركة الخاصة يتقوم بالزمان المعين في الخارج لكن الزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود والتعين وهي كالعلة القابلة له بحسب الماهية هنا كله في ظرف التحليل العقلي واما في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معروض لانهما شيء واحد

فصل في تضاد الحركات اما المختلفة الاجناس فلا تضاد بينها بجواز ان يجتمع الاستحالة والنمو والنقلة في موضوع واحد فان تعاندت في وقت فذلك ليس لماهيتها بل لاسباب خارجة واما التي تحت جنس واحد

كالتسود والتبيض فهما متضادتان وكذا النمو والذبول فلكل منهما حد معين في الطبع يتوجهان اليه
واعلم ان تضاد الحركات لا بد وان يكون متعلقا بشيء من الامور الستة التي بها تعلقت الحركة فنقول تضاد الحركتين
ليس لاجل الموضوع لان الاضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع كالنار في حركتها الى فوق طبعا والماء
في حركته اليه قسرا ولا ايضا لاجل المسافة لان ما فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات فيه متضادة فان الطريق
من السواد الى البياض قد يكون بعينه من البياض الى السواد والحركة الى البياض ضد الحركة الى السواد وكذا تضادها
لتضاد الفاعل وبالجملة فالاسباب المتوسطة اذ الاضداد لها فكيف يتضاد الحركات لاجلها فبقي ان يكون
لاجل ما منه وما اليه وقد مر انهما متضادان بوجه من الوجوه فهما اذا كانا متضادان بالذات كانت الحركة
متضادة لا كيف اتفقت فان الحركة من السواد اذا لم يكن توجهها الى البياض بل الى الاشقاق لم يكن ضد الحركة
الى السواد فالحركات المتضادة هي التي اطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذواتها كالسواد والبياض ويكون
تقابلها بالقياس الى الحركة اذ قد عرض لاحدهما ان كان مبدا للحركة وللاخر ان كان منتهى لتلك الحركة وليس
اذا كان شيء كالحركة متعلقا بشيء كالطرف ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له
بالعرض كالمبائنة يجب ان يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض فلا يجوز ان يكون هذا النحو الذي هو عارض
للمتعلق به كالمبدائية داخلا في جوهر المتعلق كالحركة فان الجسم الحار والبارد يتضادان بعارضيهما وهو التسخين
والتبريد والتضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فان الحركة ليست يتعلق بطرف المسافة من حيث هو
طرفها فقط بل حيث هو مبدا ومنتهى فان جوهر الحركة يتضمن التقدم والتأخر لان حقيقتها مفارقة
وقصد فجوهر الحركة يتضمن المبدا والمنتهى فالاطراف من حيث مبدا ومنتهى يتعلق بها الحركة فهي متقابلة
ومع تقابلها مقومة للحركة وان كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيين للطرفين
فصل في ان المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا المستديرات المتخالفة الانجاب تضاد بعضها
لبعض لاجل هذا الاختلاف وذلك لان الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافا في امرين يتواردان
على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع ان يستحيل من استقامته الى الاستدارة الا بالفساد
والاستقامة والاستدارة ليسا بضدين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا حكم مراتب الاستدارات
بعضها لبعض لانها لا يتعاقب على موضوع واحد على انك قد علمت ان ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو
كانت متضادة المستديرة لغيرها بسبب الطرفين امكن ان يكون المستديرات وقسي لا نهاية لها بالقوة
على وتر معين من خط مستقيم واحد فيلزم ان يكون لكل حركة بينهما اضداد لا نهاية لها بالامكان لكن ضد الواحد
واحد بالفعل او بالقوة وهو الذي في غاية البعد عنه على ان تلك القسي تخالف بالنوع لا بالتشخص نعم لا مانع
من ان يقع في امور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة اخرى وفي معان اخر كان التوسط في الاخلاق
مضاد للنقص والافراط كليهما والنقص والافراط متضادان تضادا ذاتيا وتضادهما للوسط تضاد بالعرض
لاجل معنى آخر وهي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط فالرذيلة معنى يلزمهما وضدها وهي الفضيلة
يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار وطرف باعتبار آخر وذانك الطرفان طرفان باعتبار وهما في
طرف واحد باعتبار آخر قالوا لا تضاد بين الحركات المستديرة وان اختلفت بالشرقية والغربية لعدم

اختلافهما

اختلافهما في النهاية وكل حركتين متضادتين فلا بد ان يختلفا في النهايات وههنا ليست كذلك وفيه
موضع تامل ثم انك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمات وعرفت ان الصاعدة والهابطة يتضادان بما هما
حركتان مستقيمتان ولها ايضا تضاد آخر خارج عن الحركة وهو كون احد الطرفين علوا والاخر سفلا فالحركة
ذات الضد هي التي ياخذ اقرب مسافة من طرف بالفعل الى طرفه بالفعل وضدها هي التي يبتدا من منتهاها
ذاهبة الى مبدائها لا الى شيء آخر فليست الحركة على التوالي للبروج ضدا للحركة على خلاف التوالي ولا الحركة
على احد نصفي الدائرة ضد للواقعة على النصف الآخر لان الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس ومع ذلك التوجه
الى كل حد غير المتوجه منه والمطلوب فيها لكل حد غير المهروب منه فصل في ان كل حركة مستقيمة
فهي منتهية الى السكون احتج المتقدمون على ان بين كل حركتين مختلفتين سكونا بحجج اربع الاولى ان الشيء
لا يصير مماسا لحد معين ومباينا له الا في آنين وبين الآنين زمان لاستحالة التتالي وذلك الزمان لا حركة
فيه فيه سكون والجواب اولا بالنقض لاجراء الدليل في كل حد مفروض في المسافة فيلزم ان لا يوجد حركة
متصلة في العالم وثانيا بالحل لا المباينة حركة وكل حركة لا توجد الا في زمان ولزمانها طرف لا يوجد الحركة
فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشيء فيه مباينا بل هو آخر زمان المماسة لو كان للمماسة زمان وهو
عين آن المماسة لو وقعت في آن فقط ولا استحالة في ان يوجد في طرف زمان المباينة خلاف المباينة
وهو المماسة الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فيكون
الحركتان المتضادتان واحدة هذا محال واجيب بان وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع ان يكونا
خطا واحدا سيما اذا كانا متخالفا الجهة كخطي محيطين بزاوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية ان لا يكون
الحد المشترك موجودا الا بالقوة فكذا الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل الثالثة
لو اتصلت الحركتان لكانت غاية الصاعد العود الى ما تحته فيكون المهروب عنه مقصودا من جهة واحدة
والجواب ان هذا انما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطلان الحد المشترك بين الصاعد والهابط
وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه الرابعة وهي ايضا قريبة المأخذ مما سبق انه لو امكن ان يتم التسود الى التبيض
التبيض من غير ان يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود قوة بعينها على التبيض فالابيض اذا اخذ في
التسود كانت قوته على التسود قوة على التبيض فيلزم ان يكون الابيض فيه قوة على البياض وكذا الاسود فيه
قوة على السواد وذلك محال لان الشيء محال ان يكون فيه قوة على نفسه والجواب انه عند كونه ابيض لا ياخذ في التسود
لان التسود مأخوذ من طبيعة السواد وذلك لا يوجد مع البياض بل يوجد بعد البياض ولا يلزم من
قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبيض ان لا يكون في الابيض قوة على البياض ولو بعيدا ولو
سلمنا انه حال كونه ابيض ياخذ في التسود حتى يكون فيه قوة من البياض الحاصل بياض آخر منتظر الوجود بالقوة
فهذه الحجج المورد من القدماء كلها ضعيفة والحجة البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في اثبات
هذا المرام وهو ان الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حد الى اخر في المسافة والمحرك للجسم الى حد لا بد ان
يكون معه فالموصل له الى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فاذا الميل الذي من المتحرك الى حد من
حدود المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول ولا امتناع في ذلك اذ الميل ليس كالحركة غير آني الوجود

بالضرورة ثم ان ارجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع ميلا آخر هو علة قريبة للرجوع لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الآن وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلا بالفعل لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين فاذن حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الاول موصلا بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب اقول هذه المقدمات كلها صحيحة لكن يجب ان يفهم المراد من المفارقة في قوله لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد وللمفارقة عنه المفارقة الرجوعية اولا انعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصولات الى حدود المسافة والمفارقات عنها اذ البرهان مختص بالحركات المختلفة المفتقرة الى الميول المختلفة والميلان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد ومن الاعتراضات الفخرية قوله ان هذا لا يتمشى في الحركات الكمية والكيفية فان تلك الحركات غنية عن الميل وهو مبنى هذا البرهان اقول هذه كالمواخذة اللفظية فان بدلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سببا قريبا لا بد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه والرجل العلي كيف يرضى نفسه بمثل هذه المواخذة ومنها انه اذا فرضنا كرة مركبة على دولاب دائر فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فانها يماس ذلك البسيط في كل دورة آنا واحدا لا قبله ولا بعده في تلك الدورة ثم اجاب عنه بجواب سخيف لا نطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال ببيان سخافته فاقول سنعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سياتي في دفع شبهة الحبة المرمية ثم قال فاما المنكرون لهذا السكون فاقوى ما لهم ان الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة والهابطة فلا شك ان طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة ان كانت اقوى من الطبيعة فالحركة الى فوق باقية وان كانت اضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الطبيعة الهبوطية وان تساويا كان الحجر ساكنا فنقول هذا القدر من القوة الغريبة يجب ان لا ينعدم لذاتها والا لم يوجد فلعدمها سبب ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببا مضعفا للميل الغريب فذلك انما يكون في حال الحركة لا في حال السكون فيجب ان لا ينعدم ذلك القدر من الميل الغريب فالحجر يجب ان لا يعود الا بدفع دافع فاذا بقي ساكنا فذلك السكون لا يكون طبيعيا لان الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسريا فيرجع حاصله الى ان القاسر اعطى الجسم قوة غريبة يسكنه في بعض الاحيان وهذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الزمان الثاني ولكن هذا باطل بوجهين احدهما ان القاسر لو افاد القوة الغريبة ولم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون وان لم يفد فالضدان مثلا زمان متناقح وثانيهما ان تلك القوة في اول ما افادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة اما لوجود المانع وهو الطبيعة فعند مغلوبيتها لم يكن مانعة واما عند تكافؤهما فاي حاجة الى القوة المسكنة في ان يبقى ذلك التساوي ولا يصير الغريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمي والعجب ان الشيخ ذكر في باب الخلاء انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية والا وصل الحجر المرمي الى سطح الفلك وههنا ذكر ان القاسر يفيده قوة مسكنة في بعض الاحيان والجمع بين هذين مشكل اقول فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر وعلة ضعفه وجود الطبيعة مع اعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وجد قبل آن الوصول الى موضع السكون الا ترى ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء وسبب تزايد

الزيادة هو الذي ذكرنا من الاعداد وكذا الحال في سبب السكون وهذا معنى قول الشيخ ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الاحيان يعني ان القوة التي كانت محركة الى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من اسباب السكون الى ان يغلب عليها القوة الاصلية فيفعل الحركة الى تحت واما الذي فاته الامام في الجواب وهو ان هذا السكون واجب الحصول فان الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا فلا يستدعي علة كما ان سائر اللوازم لا يستدعي علة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لانه اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهى فركيك جدا من وجوه الاول ان السكون من الاعدام التي يحتاج حصولها الى علة كيف ولا يخ السكون من احد الامرين اما وجودي كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان او كم او كيف او غيرها زمانا واما لازم لذلك الامر الوجودي فله علة وجودية لا محالة ولا يكفي فيه عدم علة الحركة الثاني قوله اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة لا معنى له لان الامر الضروري اي الواجب الحصول كيف زال بلا علة الثالث ان لوازم الماهية ليست كما زعمه فانها معلولة للماهية بشرط وجودها خارجيا كان او ذهنيا عند بعض ومعلولة للماهية من حيث هي عند بعض آخر ولعلة الماهية عند بعض آخر والحق عندنا انها معلولة بالعرض وعلى اي تقدير لا ينفك حصولها عن حصول علة الماهية ومن الاشكالات ان السكون زماني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء باقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه والجواب ان الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة والثقل والخفة وغير ذلك فهي يجوز كونها اسبابا لمقادير السكون ومما تمسك به نفاة السكون ان الحجر العظيم النازل اذا عارضه في سلكه حبة مرمية الى فوق حتى يماسه فان سكنت الحبة عند التماس فيستلزم وقوف الحجر الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة واجيب بان المشهور بان الخردلة يرجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاة الجبل ثم لما ورد عليهم انا نشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد الى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال قال الامام الرازي هذا وان كان بعيدا لكنه ممكن ساق البرهان اليه فوجب التزامه اقول واي برهان اقتضى ذلك فان البرهان قد اقتضى السكون بين حركة وحركة اخرى حقيقية لا حركة مجازية فان الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فعن انتهت الحركة الاولى بالسكون ولا استحالة في كون الجسم ساكنا في بعض زمان لصوقه بشيء يتحرك معه بالعرض وان كانت الى جهة حركته الطبيعية لو خليت لبقاء القوة الغريبة معه بعد

فصل في اقسام الحركة بانقسام فاعلها لما تكلمنا في ما هي كاحوال الحركة فلنتكلم فيما هي كانواعها اما الحركة بالذات فتنقسم الى طبيعية وارادية وقسرية واما مطلق الحركة فهي اربعة اقسام الثلثة المذكورة والتي بالعرض وان لم يخرج العرضية من الاقسام الثلثة فنقول كل ما يوصف بالحركة فاما ان يكون الحركة موجودة فيها اولا بل فيما يقارنه فالاول يسمى حركته بالعرض والثاني اما ان يكون سبب حركته موجودا فيه او خارجا عنه فان خرج فالحركة قسرية والذي ليس بخارج فاما ان يكون ذا شعور فالحركة نفسانية والا فطبيعية وقد اشكل عليهم الامر في بعض الحركات الى ان اي قسم من هذه الاقسام لا سيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فاتية او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما

في شروح الكليات لكتاب القانون وقال بعض العلماء اما حركة النفس فارادية باعتبار وطبيعية باعتبار فهي يتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من تقديمه عليه وتاخيره عنه بحسب ارادته لكنها لا يتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة التنفس ارادية يمكن ان يغير عن مجراها الطبيعي والاعتراض عليه بانه لا ارادة للنايم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشيء لان النايم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بانها ارادية ولا يتذكر شعوره واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامي يقتضي الزيادة في الاقطار بعد ورود الغذا ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل بل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة على ما صرحوا به قلنا هي انما يكون كذالك في البسايط العنصرية واما في غيرها كالطبيعة النباتية والحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شانها احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانبساط تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج والاحتياج الى هذين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الاثار المتضادة عن القوة الواحدة

اقول الاولى تخميس الاقسام في الحركة فان ههنا قسما آخر من الحركة بالحري ان يسمى تسخيرية وهي التي مبداها النفس باستخدام الطبيعة استخداما بالذات لا بالقصد الزايد ولاجل اضافة هذا القسم اما ان يجعل الطبيعة قسمين ما يكون بالاستخدام او لذاتها واما ان يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالارادة الزايدة او باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما ينسب الى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فانها تفعل باستخدام النفس اياها وقد اشتهر من قدماء الحكماء ان الفلك له طبيعة خامسة وحيث لم يتيسر للمتاخرين نيل مرامهم ذكروا في تاويله وجهين احدهما ان حركات الافلاك وان لم يكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة اخرى لتلك الاجسام لانه ليس مبداها امرا غريبا عن الجسم فكانه طبيعة وثانيهما ان كل قوة فهي انما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الاولى لا يزال يحدث في ذالك الجسم ميلا بعد ميل فذالك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا ارادة ولا امر حاصل من خارج ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير تلك الجهة ولا ايضا مضادا لمقتضى طبيعة آخر لذالك الجسم فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة وعن هذا قال بطليموس ان المختار اذا طلب الافضل ولم يكن بينه وبين الطبيعي فرق اقول حركات الافلاك كما اشرنا اليه طبيعية ولها طبايع متجددة مباشرة للتحريك الاستداري وليست طبايعها مباينة لنفوسها وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضوع

فصل في ان المطلوب بالحركة الطبيعية ماذا كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر او كونها في وقت للطبيعة بالقوة وفي وقت بالفعل فيمكن للطبيعة الحركة اليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة الى حالها وكذا عند خروجها من القوة الى الفعل يحصل لها كمال لكن في الحركة الاينية اشكال وهو ان الاثقال بعد صعودها اذا عادت الى الاسفل فهل هي طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف هل هي طالبة لسطح الفلك فذالك ممتنع لان الارض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز وكذا النار

لا يمكن

لا يمكن الا لسطحها مماسة مقعر الفلك والمطلوب الطبيعي لا يجوز ان يكون امرا ممتنعا ولان الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا وكذا الهواء لو طلب المحيط لم يستفل عن النار ولا يقال ان الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار اغلب واسبق لانه يستلزم انا اذا وضعنا ايدينا على الهواء احسسنا باندفاعه الى فوق كما اذا حبسناه في اناء تحت الماء ولا يجوز ان يكون مطلوب كل منها المكان المطلق وهو ظاهر ولا بعضا من المطلق اذ لا اختلاف في نفس الامكنة ولا يجوز ايضا ان يكون المطلوب القرب من الكلية والا لكان الحجر المرسل من راس البئر يجب ان يلتصق بثقبه فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق ان يقال ان مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فان الملايم للماء ان يكون حيزه فوق الارض وتحت الهواء لمناسبته لها بالبرودة والاقتصاد في القوام للارض ومناسبة الرطوبة والميعان للهواء وهكذا قياس احياز البواقي ولو لم يكن احيازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسدت بمجاورة الاضداد فان الجهات انفسها غير مطلوبة الا بحصول هذا المعنى فيها فالقصد متوجه الى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها والدليل على ما ذكرنا ان المكان قد يكون طبيعيا والترتيب غير طبيعي كالهواء المحصور في اجرة مرفوعة في الهواء حيث انها تنشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب فيثوب الماء عنه متصعدا في مسام الاجزاء ليلزم عدم الخلاء فان قيل هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي او الطلب للطبيعي قلنا يمكن القول بالجمع اذ لا منافاة بينهما ولا يجوز الهرب فقط والا لو وقعت الحركة الى جهة اتفقت اولا او لو يتدرج وذالك باطل قطعا

فصل في ان مبادي الحركات المختلفة يمكن ان يجتمع في جسم واحد ام لا اما الجسم الابداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية الا مبدا المستدير الوضعية والكيفية النفسانية اذ يستحيل فيها الاينية والكمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وساير الاستحالات كالتسخن والتبرد والتلون والتطعم والتي ورد بعضها لبرائته عن هذه الكيفيات كاستعلم فلا يكون مبدا هذه الامور فيه والا لزم التعطيل في الطبيعة وهو ممتنع واما الاجسام الكاينة سيما المركبات فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات فيها فيجوز ان يوجد في واحد منها مبداء الحركات المختلفة لكنه لا يجوز ان يجتمع مبداء حركة مستقيمة ومبدا حركة مستقيمة في جسم واحد والا لكان اذا خرج عن مكانه وفي طبعه ميل اما متحركا على الاستقامة الى المطلوب ومتحركا بالاستدارة عنه ايضا بالطبع وهو محال اللهم الا ان يقال الميل المستدير انما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يخرج عن بينها ولا يمكن ايضا اسناد الاستدارة الى النفس اذ النفس هذا لا يتصرف الا بتوسط الطبيعة ولانه قد ثبت ان التحريك الخارجي مما لا يقبله الجسم الا اذا لم يكن بحسب طبعه ميل ذاتي له لا يقال الا ان الطبيعة يقتضي الحركة اذا كان الجسم في غير حيزه والسكون اذا كان فيه فكذالك يجوز ان يقتضي الميل المستقيم في جسم اذا لم يكن في حيزه والمستدير اذا كان فيه لانا نقول اقتضاء الطبيعة هناك لشيء واحد وهو السكون فيه لكنه يتوقف على الحركة وبالجملة افادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لان اجزاء المكان متشابهة

فصل في تحقيق مبدا الحركة القسرية اصح المذاهب فيه ان يكون ذالك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغيرها الحاصل لها بفعل القاسر واعتداده واما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من ان المبدا هو الميل المستفاد من المحرك الخارج

فيه ان تمس المدافعة لا يكفى فى الحركة القسرية اما التى حصلت من القاسر فغير باقية واما التى يحصل بحدث شيئا
فشيئا من الطبيعة فيرجع الى ان المبدا هى الطبيعة فالطبيعة فى اعطاء الميول القسرية الغير الملايمة كالطبيعة فى
اعطاء الميول الطبيعية الملايمة ومثاله المرض والحرارة الغريبة التى يفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجراها الا
حتى يعود الى حال الصحة فيفيد ما كان ملايما لها وكالتشكل المفروض بضد الطبيعة الارضية لخروجها بالقسر
عما اقتضيها من الاستدارة الا انها لا يعود اليها لوجود اليبوسة الطبيعية التى شانها حفظ التشكل مطلقا فلا
منافاة كما بين فى موضعه ولهذا ذكر الشيخ لولا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل والا لا يعود المرمى
الا بعد مصاكة سطح الفلك اقول وفى كلامه اشكال وهو ان مصادمات الهواء كيف لا يوهن الميل الطبيعى حتى
يغلبه ان يشتد اخيرا ويوهن الميل القسرى ويمكن ان يقال ان المصادمات مع الخروج عن احيزه الطبيعى يفعل مثلا
والازدياد فى الخروج شيئا فشيئا يوجب الازدياد فى الوهن حتى يفنى القوة بالكلية ويحدث القوة الاصلية
لكن لا يتم تحقيق هذا المقام وكشفه الا بالرجوع الى بعض اصولنا المشرقية وهو ان الصورة المقسورة يتحول
فى جوهرها وذاتها الى صورة غير الصورة التى كانت فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المحماة النارية مجتمعة
مع حديديتها والحجر المرمى الى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها وانه يجوز ان يجتمع فى
وجود واحد صورى كثير من المعانى الذاتية المتفرقة فى الموجودات المتباينة وبذلك الاصل يندفع ما قيل
القوة المحركة الى فوق صورة فلو وجدت فى الحجر لكانت عرضا فى الجوهر وقد كانت جوهرا والمذاهب الممكنة
فى علة هذه الحركة اربعة لان هذه العلة اما ان يكون موجودة فى المقسور او فى الخارج عنه وعلى الاول
اما ان يكون باقية الى آخر الحركة ام لا فان لم يكن باقية فهو القول بالتوليد اى كل حركة تولد حركة اخرى وان
كانت باقية فهو الذى يقال ان القاسر افاد الجسم قوة بها يتحرك واما القسم الثانى من التقسيم الاول فالعلة
لا محة جسم فاما على سبيل الجذب او على سبيل الدفع الاول قول من يقول الهواء متقدم ينعطف الى الخلف فيدفع
المرمى بقوة والثانى قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمى جميعا لكن الهواء الطف فيندفع اسرع فيجذب
معه الجسم الموضوع فيه والمذهبان الاخيران باطلان لان الجذب والدفع ان لم يكونا باقيين الى آخر
الحركة احتيجت الحركة الى علة غيرها والكلام عايد فيها وان بقيا فالكلام فى احتياجها الى العلة واما مذهب
التوليد فهو ايضا باطل اذ يلزم وجود المع عند عدم علته وتاثير العلة عند فقدانها ولما بطلت هذه المذاهب
السخيفة بقى الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه الى النظر العميق اما اقسام الحركات القسرية فقد يكون فى الاين
اما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمى الى الفوق او لا بالكلية كجر الحجر على وجه الارض واما الحمل فهو
بالعرضية اشبه واما الوضعى فالتدوير القسرى مركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب تعارض الحركتين
كما فى السكة المذابة نعرض من تصعيد الجزء المستقر الى الاعلى وهبوطه بعد علوه بطبعه مستندا عند مقارنة
المستقر لانه اذا احدث هذا الميل ما دام مقتضى التسخين ومال الى اسفل ونحى مستقر العارض له من
التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل فيما بين العلو والمستقر واما الدحرجة
فربما حدثت عن سببين خارجين وربما كانت عن ميل طبيعى مع دفع او جذب كالكرة تدحرجت عن فوق
الجبل واما الكمية ففى الزيادة مثل الاورام وكالتخلخل فى ماء القارورة اذا مصت مصا شديدا وفى النقصان

كالذبول

كالذبول الذى بالمرض لا الذى سببه الشيخوخة فانه بالقياس الى طبيعة الكل حركة طبيعية والبدن الجزئى
قسرية واما الكيفية ففى الحسية الحسيات مثل الماء اذا تسخن وفى الحال والملكة كالاملاق وفى ساير النفسانيات
كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب ساير الرذايل على التدريج فانها خارجة عن مقتضى طباع
الفطرة الانسانية واما الاكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهى قد يكون طبيعية وقد يكون قسرية فالطبيعية
منها كحصول الجنين من النطفة والنبات من البذر واما القسرية فكاحداث النار بالقدح وكافعال اهل
الاكسير من جعل النحاس ذهبا والقلعى فضة والفساد ايضا قد يكون طبيعيا كموت الهرم من الحيوان وجفاف الاشجار
لهرمه لا بغتة وقد يكون قسريا كالموت بالقتل او السم او غيره وكقطع الشجر **فصل** فى ان كل جسم لا بد وان يكون
فيه مبدا ميل مستقيم او مستدير كل جسم بما هو جسم من شانه ان يتحرك من مكان الى مكان او من وضع الى وضع ذلك
لانه لا يخ اما ان يكون فيه مبدا لتلك الحركة فذاك وان لم يكن فيه المبدا فقبوله للحركة من مبدا خارج يجب ان يكون
اسهل لان كل جسم يكون ميله الى جانب اشد فتحريكه عن ذلك الجانب اصعب ضرورة ان الشى مع العايق لا يكون كنفسه
لا مع العايق فلو قدرنا جسما لا يكون فيه مبدا ميل اصلا فقبوله للميل الخارج لا بد ان يكون فى غاية السهولة فيلزم
مما ذكرنا ان يستحيل وجود جسم لا مبدا ميل فى طباعه والا لوجب ان يتحرك من مكان الى مكان دفعة واحدة واللازم
ضرورى البطلان وهو وجود حركة لا زمان لها فالملزوم كذلك وقد علم بيان الملازمة فهذا القدر من البيان
يكفى للمستبصر الناظر وان لم يكف لمقاومة الباحث المناظر فنزيدك ايضاحا فنقول ان كل قوة جسمانية فانها
يتصف بالزيادة والنقصان والتناهى واللاتناهى لا لذاتها بل لاجل ما تعلقت بها من عدد او مقدار او زمان
ولا بد من تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد اثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها فى جانبى
الازدياد والانتقاص وذلك لان زمان الحركة مقدار وكل مقدار يمكن فيه فرض التناهى واللاتناهى لان ذلك
من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما اما فى جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب الشدة وتوضيحه ان الشى
الذى تعلق به شى ذو مقدار او عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان او اعمال متوالية
لها عدد فرض النهاية واللانهاية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذى بحسب المقدار
يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال فى العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته
وبهذه الاعتبارات يصير القوى اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة
يقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة ولا محة يكون التى زمانها اقل اشد قوة من التى زمانها اكثر
ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى الشدة لا فى زمان والثانى قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال
فى ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولا محة يكون التى زمانها اكثر اقوى من التى
زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال
متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محة يكون التى يصدر عنها عدد اكثر اقوى من
التى يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة
والثانى بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهى بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر فى الزمان الذى هو
غاية القصر بل فى الآن ظاهرا ضرورة امتناع ان يقع الحركة الا فى زمان قابل للانقسام فلا شك ان التاثير القسرى

يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكثر كان تحريك القاسر له اضعف لكون ممانعته ومعاوقته
اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب ما في طبيعته وهو في الجسم الكبير اقوى وفي الجسم الصغير اضعف فاذا تقرر هذا
فنقول لا بد لكل حركة من امور ثلثة متناسبة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطوء وكل حركتين اتفقتا في
امرين من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل مختلفتين في واحد منها فلو اختلفتا في احد
الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الاخر منها على تلك النسبة فاذا فرضنا جسما عديم الميل وحركه القاسر
بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد لحركته من زمان معين اذ المطلق لا وجود له الا في معين فاذا فرضنا جسما آخر له
ميل طبيعي حركه القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون زمان حركته اكثر من زمان حركة عديم
الميل والا لكانت الحركة مع العايق كهي لا معه واذا فرضنا جسما ثالثا حركه القاسر بتلك القوة وله ميل طبيعي نسبة
قوته الى قوة ذي الميل الاول مع حفظ النسب يلزم ان يتساوى زمان حركة عديم الميل الاول مع زمان
ذي الميل الثاني فيلزم ان لا يكون للميل الثاني اثر ويكون وجوده كعدمه هذا خلف بالضرورة شكوك وازاحات
قد اوردت في هذا المقام شبه منها عدم التسليم لامكان ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول
كنسبة الزمانين او المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف الى ما لا اضعف منه ومنها عدم تسليم كون معاوقة
الميل القسري وان فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندا بجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث
لا يتعدى الى ما دونها ومنها ان نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية فلا يلزم الانطباق
اذ ربما كانت الاولى صمية والجواب عن الكل بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات كمراتب
الزيادة والنقصان في المقادير لا يقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز بحسب الذات وكما
الاجسام لا ينتهي في الانقسام الى حد لا يحتمل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع
خارج عن الجسمية فكذلك الميول والاعتمادات في تنقصها وازديادها فالميل وان بلغ غاية الضعف فلوجوده
اثر في المعاوقة اذ الوجود مبدأ الاثر لا محالة غاية ما في الباب ان يكون معاوقته خفيفة غير محسوسة وان
ما يتعلق بالمقدار بكمال المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية
والتشارك والتصمم وغير ذلك والفرق بينهما بان تلك الاحوال له بالذات وما يتعلق به بالعرض واقوى
ما ذكروه من الشبه فيها ان الحركة اما ان يكون يمكن وجودها بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان
امكن فكان بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بازاء اصل الحركة والباقي بازاء معاوقته فعلى
هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين
وان لم يكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امور يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف ذلك المحال
لا خلو الجسم عن المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال
وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو امكن لم يلزم من فرض
وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الاخيرين على النهج المذكور امر محال هو تساوي زماني
حركة ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فلا بد
في زمان فوقوعها لا في زمان ايضا مح ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو المطلوب و

ايضا

ايضا اختيار الشق فان الاعتراف بكون الحركة غير مستقلة مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم
بكونها مقتضية له في الواقع فالجزم حاصل بذلك وح ينتظم ان يستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل
لكانت في زمان لا محالة والا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق وذي المعاوق
وانه مح فلم يكن في زمان وهو ايضا مح فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا مح وهذا الاعتراض ذكره جماعة من
المتاخرين منهم الشيخ ابو البركات وتبعه الامام الرازي بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا وبسبب
المعاوقة زمانا آخر فيستجمعهما واجد المعاوقة ويختص باحدهما فاقدها فان زمان نفس الحركة غير مختلفة
في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف من ذلك
اليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور وتقرير الجواب بحيث يندفع اكثر ايرادات المتاخرين عنه هو ان قول المعترض
ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا ان عنى به انها لا مع حد من السرعة والبطوء يستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان
لان الحركة لا ينفك عنها وما لا ينفك من شيء لا يتصور اقتضاؤه امرا بدونه ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء
دخيلا في الاقتضاء وان عنى انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطوء يقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا فاسد
لان نسبة الحركة الى حدود السرعة والبطوء كنسبة الجنس الى الانواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها واعلم
ان المحقق الطوسي في شرحه للاشارات مهد للجواب عنه مقدمة وهي ان الحركة ان كانت نفسانية فللنفس ان
تحدد حالها من السرعة والبطوء المتخيلين للنفس بحسب الملايمة وينبعث عنها الميل بحسبها فعن الميل يحصل
الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبداها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما تحدد حالها تلك
اذ لا شعور لهما بالملايمة وغيرها فهي بحسب ذاتها يكاد ان يحصل في غير زمان لو امكن واذ لم يكن ذلك فاحتاجت
الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يحدده لها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما
وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع فيه
تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من السرعة والبطوء يكون بشيء
آخر يسمى بالمعاوق اما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء بالرقة والغلظ او داخل
فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء
بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدا الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع
هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي انقطاع السرعة والبطوء ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل
الحكماء باحوال ما بين الحا الحرانتي كبين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع ثبوت الخلاء وتارة
على وجوب معاوق داخلي فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تحرك قسرا وبعد تمهيد المقدمة
اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان
وبحسب السرعة والبطوء شيئا آخر لا ما بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما منها فهي مفروضة غير
موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة يمتنع ان يوجد بنفسها لا يستدعي
زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها

لابع حد منها صف وامتن من بعض اللاحقين عليه بانه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية
واكثر مقدماته في محل المنع وادعى ان الحركة بدون احدى المعاوقين لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل
وبابطاله ينهدم بنيانه واما الممنوع فهو ان قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات
الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة
القاسر سرعة وبطؤا في تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعى ان الحركة القسرية مع قطع
النظر عن المعاوق يقتضى قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطؤ فهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت
ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات
القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء وذلك ظاهر البطلان
وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر
آخر يعاوق المحرك في تأثيره ايضا ثم فان ذلك الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر الآخر
هو الميل قال في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطؤ وكيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يختلفان بالاضافة فما هو سرعة بالقياس الى شىء هو بعينه بطؤ بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة
الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة
جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم
الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة في الكم اعنى الكبر
او الصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل او الوضع اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وهو
الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطؤ هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر
الآخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تأثيره فلا نم ان ذلك الامر هو المعاوق الداخلى لم لا يقوم مقامه في المسافة
من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا آخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانه لو اخذ نابيدنا قطعة
من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس
ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشىء لا يقتضى شيئا
ويقتضى ما يعاوقه عنه قلنا غير لازم وانما يلزم ذلك لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة والنفس فاحدهما
يقتضى الحركة والآخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة
الطبيعية على امتناع الخلاء سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف في التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة
القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجى اعنى الخلاء لان المعاوق الداخلى كاف في التحديد لكن هذا
المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل الخ وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود
المعاوق الداخلى اعنى مبدأ الميل الطبيعى لان المعاوق الخارجى اعنى القوام المذكور كاف في تحديد
حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلوب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدل
الحكماء باحوال هاتين الحركتين الى آخره اقول جميع اعتراضاته مدفوعة اما انه ادعى ان الحركة بدون المعاوق
لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل فقد مر دفعه واما انه خص الدليل باحد الحركتين الطبيعية والقسرية

فلا ضير

فلا ضير فيه لانه قد بين ان محددا لنفسانية هى النفس بحسب ما تخيله بقوتها الخيالية من حد لا للاسراع
ولا الابطاء واما ما اورده المعترض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشاؤه سوء الفهم لمرامه
والغفلة عن موضوع كلامه فان الغرض ان الحركة لما كانت امرا ذا مراتب في السرعة والبطؤ لا بد وان يكون سببها
القريب امرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضى حدا معينا منها والقاسر في ذاته لا تفاوت
فيه فليس هو المحدد للحركة فهو من قبيل قوله لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فان المشهور
عندهم من مذهب الحكماء ان الجوهر لا يكون فيه الاشد والاضعف واما عندنا فالطبيعة ذات تجدد وتفاوت
في ذاتها وجميع الاختلافات راجعة اليها بالاخرة كما يطول شرحه ولنا مسلك آخر في اكثر هذه المطالب
كما يظهر لمعات منه لمن وفقه وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه لا الذى فهمه المعترض
واما ايراده بقوله بل نقول ذلك الامر هو الميل الى قوله ولئن سلمنا فدفعه بان وجود حد من الميل وانضمامه
الى الطبيعة او القاسر لا يكفى في تحديد مرتبة معينة من الحركة اذ يتصور مع قوة واحدة متمايلة درجات
متفاوتة للحركة في السرعة والبطؤ لا يقف عند حد فان الجزء الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته
باختلاف قوام المسافة رقة وغلظة فلما كانت مسافة حركته اغلظ كانت حركته ابطأ وكلما كانت ارق
كانت اسرع حتى اذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم لما يفرض فيها من الحركة ان لا زمان
لها لكنه مح فوجب ان يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء واما قوله لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير احد المعاوقين
محددا كالقوة المقناطيسية فمندفع بانا نفرض جسما متحركا لا يوجد معه شىء مما ذكره من الامور
الخارجة الا ما يكون من لوازم الحركة واما قوله فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية
الى قوله سلمنا ذلك فمندفع بان هذه الدعوى برهانية والذى ذكره في بيانه من ان الشىء لا يقتضى
شيئا ويقتضى ما يعاوقه لا يقبل المنع واما النقض الاجمالى بحال الطير وسقوطه عن مكانه بطبعه وطيرانه
اليه بنفسه فظاهر الدفع بان النفس ايضا من الامور الخارجة عن هذه الطبايع العنصرية نحالها الى
طبيعة البدن لكمال القوة المقناطيسية وقد مر ان الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوايد ولما
قوله سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف علم دفعه بما مر واما قوله وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة
القسرية الى آخره فمندفع بان القاسر يؤدى قسره لغيره في الحركة الى الطبيعة فان القاسر لا محة قوة
جسمانية ذات وضع لا تفعل الا بجذب او دفع مكانيين او بافادة قوة مسخنة او مبردة او غيرهما
بالاعداد ولا ينفعل الجسم المتحرك عن شىء منها الا بعد ان يكون ذا طبيعة فان المادة لا يصير قابلا لهذه
الامور في ذاتها ما لم يكن لها تجوهر معين وتحصل باحدى النوعيات كما سيجيء في مباحث النوعية
تتمة واعلم انك قد سمعت منا مرارا ان المباشر القريب لكل حركة سواء كانت نفسانية او قسرية او
طبيعية هى الطبيعة لا محة فلا يحتاج هذا المطلب الى اثبات المعاوق الداخلى في الحركات القسرية
الى زيادة خوض وايضا ان الحكماء اثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهرا صوريا هو محصل جسميته ومكمل
مادته ومبدأ آثاره ومطابق مفهوم فصله لكنهم ارادوا ههنا ان يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث
كونه مبدأ الحركات والميول تقويما او تحديدا اذ بذلك يسمى طبيعة كما يسمى صورة باعتبار آخر وقوة باعتبار

وكلا باعتبار **فصل** فى ان الحركة الجسمانية متناهية التحريك قد مر ان القوى لا يتصف بالتناهى وعدمه
الا بحسب تعلقها بالمقادير والاعداد التى هى فيها او عليها اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية
المقدار او العدد كانت القوى التى فيها كذالك بسببها على المعنى الذى به ينقسم الحال بانقسام محله واما
الثانى فهو ان المقوى عليه بان زاد القوة فلو كان غير متناه كانت القوة غير متناهية وقد عرفت ان
ذالك انما يعقل فى احد امور ثلثة الشدة والعدة والمدة وعرفت الفرق بين هذه المعانى الثلثة فنقول
اما انه يمتنع وجود قوة جسمانية غير متناهية فى الشدة فلان تلك الحركة اما ان يقع فى زمان او لا فى زمان
والاول محال والا لامكن ان يوجد حركة فى زمان اقل منه لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية
فى الشدة والثانى ايضا محال لان الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع
كلها ولاجل هذا يظهر ان مباشر التحريك لا يمكن ان يكون قوة مجردة ايضا اذا كانت غير متناهية فى الشدة واما
انه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلانها اما ان يكون طبيعية او قسرية فان كانت طبيعية
وجب ان يكون قبول الجسم الاعظم للتحريك عنها كقبول الاصغر اذ لو اختلفا لم يكن ذالك الاختلاف بالجسمية
لاشتراكهما للكل ولا بامر طبيعى لانه لو كان المانع عن الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية هف ولا بامر قسرى
لان المفروض عدمه ولكن عدم اختلاف الجسم العظيم والصغير فى قبول الحركة عن القوة المحركة محال فالجسمان
لو اختلفا كان لم يكن ذالك الاختلاف لاجل جوهر القوة بل لاجل مقدارها فيكون فى الاكبر اكبر مما فى الاصغر
الذى هو جزء انهى فى الاكبر موجودة بزيادة مقدرة وان كانت قسرية فانها يختلف تحريكها العظيم والصغير
لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق فى العظيم اعظم منه فى الصغير فاذا تقررت هذه القاعدة
نقول يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكا غير متناه لان كل قوة جسمانية فالتى منها
فى كل جسم اعظم من التى فى جزء الجسم فاذا فرضنا هما حركة جسميهما من مبدأ مفروض حركتين بغير نهاية لزم
ان يكون فعل الجزء مثل فعل الكل وهو ممتنع وان حرك الاصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على حركته على
نسبة متناهية هى نسبة مقدار الجزء الى مقدار الكل فكان كل القوة متناهية وهو المطلوب وهكذا الكلام
فى تحريك القسرية واعترضوا عليه من وجوه الاول ان هذا مبنى على ان كل حال منقسم بانقسام محله وهو
منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والاضافات اقول اما الوحدة والوجود فعلمت من طريقتنا انهما شيئى
واحد وهما فى كل شيء بحسبه بل هما نفس ذالك الشيء بالذات وهما من العوارض التحليلية للمهية فى ظرف
الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم ووحدة عين اتصاله كما سبق واما النقطة والاضافة فليست كل واحدة
منهما حالة فى ذات المنقسم بما هو منقسم بل مع انضمام حيثية اخرى كالتناهى للنقطة ومثل ذالك فى الاضافة
وهو لو فرضت اضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت ايضا منقسمة بانقسامه كالمساواة مثلا
والمحاذاة ونحوها الثانى ان كون الجزء للقوة مؤثرا فى شيء من اثار الكل منقوض بان عشرة من المحركين اذا اقلوا
جسما ونقلوه مسافة ما فى زمان فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة او تلك المسافة
فى عشرة اضعاف الزمان بل قد لا يحركه اصلا فيجوز ان لا يكون لقوة الجزء نسبة فى التاثير وان فرض ان لها نسبة
فى الوجود بجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحراقول فى جوابه انه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تاثير لها الا لمانع

الا المانع

الا المانع خارجى لان كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية وكلامنا فى جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض
حالة فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل غير حاله عند الاتصال فان لم يتغير كان كل واحد من الاجزاء
فعله ولو عند الانفراد جزء لفعل الكل اذ لو لم يكن فهى عند الاجتماع اما ان لا يتغير حالها عما كانت فيوجب
ان لا يكون ذالك المجموع قوة على الفعل وان تغيرت حالها عما كانت فلا بد هناك من امر اخر حاصل لها عند الاجتماع
فلا يكفى هى اجزاء الصورة القوة بل اجزاء المادة القوة والقوة هى الامر الحاصل عند الاجتماع واما مثال العشرة
المستقلون بحمل ثقيل فالتوزيع يقتضى ان يحمل كل واحد منهم جزءا من الثقيل عند الاجتماع واما مثال العشرة
عند الانفراد فربما لم يتق واحد منهم على صفته التى له عند الجزئية ولا المادة القابلة على صفتها ومع ذالك
فللواحد تاثير فى ذالك القابل لو فرض بقاؤه حتى ينضم اليه اثر القوة الثانية وهكذا الثالثة والرابعة الى ان
يتم اثارها بعضها مع بعض فاذا انضم اثر العاشرة الى الاثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذالك الثقيل كما وقع
الاول لا بحمل العشرة بلا تفاوت لكن فى التفرقة حصول اسباب لزوال الاثر وغلبة اضداد لوجود الفعل فلا يبقى
انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة فى عدم تاثيرها على نسبة تاثير العظيمة فانها لا تحرق لاستيلاء الضد
عليها ولو لا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها ولا يمكن القدح فى البرهان الكلى بمثل هذه الامور الجزئية
التى قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات احوال الفاعل والقابل فيها الثالث ان الحكماء اتفقوا على ان ما لا وجود
له لا يمكن الحمل عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا عولوا فى حل شبهة من اثبت للزمان بداية زمانية فكيف
حكموا ههنا للامور التى يقوى عليها تلك القوى بالزيادة والنقصان وهى غير موجودة وسبيلها سبيل
الاعداد التى لم توجد اقول فى الجواب ان المقوى عليها وان لم يوجد بالفعل وعلى التفصيل لكنها موجودة
بالقوة وعلى الاجمال فان نسبة وجود الاشياء الى مبدإها الفاعلى نسبة قوية اكيدة ليست كنسبتها الى قابلها
او الى ذوات مهيأتها فهذه النسبة اشد واكد فان جزء القوة تستحق من ذاته ان يكون له قوة على امر وكل
القوة كذالك فالحكم بان ما يستحقه الجزء انقص مما يستحقه الكل ليس حكما فى الحقيقة على معدوم فالاستحقاقان
موجودان لها وان لم يوجد مستحقاهما فيكون القوة قوة على فعل امر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه
او لم يوجد بل وجوده فى القوة ضرب من الوجود ووجوده بعد القوة ضرب اخر من الوجود وكلاهما يصح الحكم
عليه كما يحكم على الكاتب بانه يكتب كذا ونحن انما فرضنا كون القوة غير متناهية او متناهية لا حال حصول
المستحق والمقوى عليه بل حال حصول القوة واستحقاقها وحكمنا بان استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل
ومن ههنا يلزم ان يكون استحقاق الكل متناهيا فاذا وجب تناهى استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه
وجوب تناهى المقوى عليه سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة الرابع ان الارض لو بقيت دائمة فى حيزها
ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم اقول الحق فى جوابه ان يقال انه يمتنع
بقاء جسم طبيعى واحد بالعدد فى مقامه وفعله وحاله ابدا فهذا ايضا مما يجزم العقل لاجله فى الحكم بعدم بقاء
شيء من الاجسام دائما سواء كان بحسب استقلال نفسه او باضافة المبادى امدادا عليه لما مر من ان كل ما يلحق
الشيء لا يلحقه الا بواسطة وجود ذاته فاذا امتنع كون قوة ذات تاثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذالك بقاء
والذى اجاب به الشيخ فى المباحثات عن ذالك من ان السكون عدم وليس فعلا وليس مما لا ينقسم بالزمان وذلك

الزمان قد وجد من قوة اخرى هي فاعلة الحركة فليس يصدر عن قوة الارض بالسكون فعل والا لوصدر فعل كان
كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوة اخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه
انتهى فلقائل ان يقول هب ان السكون عدمي لكن حصول الارض في حيزه من مقولة الاين وهو عرض من الاعراض
وكذا لونها وشكلها وثقلها وقدرها ومادتها وساير صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب
الكم وبعضها من باب الجوهر كجسميتها اذ الكل معلولة للطبيعة الارضية بوجه ومستفادة عنها بالمعنى الذي
اشرنا اليه من قبل الخامس المعارضة بدورات الافلاك فانها مختلفة بالزيادة والنقصان وهي غير متناهية
فان القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي
القوتين المحركتين لها فيجب تناهي الحركتين وان لم يلزم من ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما يجب تناهي الحركتين
وان لم يلزم من ذلك تناهي الحركتين وان لم يلزم من ذلك تناهي الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة
جزء لها تناهيها والجواب ان اختلاف القوتين لكرة القمر ولكرة زحل بالمهية والنوع لا بالجزئية والكلية فذلك
خارج عن مبحثنا فانا بينا ان جزء القوة استحقاقه واستيجابه يجب ان يكون جزء استحقاق الكل واستيجابه فلابد
من تناهي الاستحقاقين اذ لا اختلاف فيهما الا بالمقدار واما محركات الافلاك فهي قوى متخالفة الحقايق وحركاتها
ايضا متخالفة الحقايق فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزءا من فعل الآخر ولا انقص ولا ازيد بحسب الكمية وهذا
كما ان الخط المستقيم والدايرة لا نسبة مقدارية او عددية بينهما وقد مر ان الكلام ليس بناؤه على تفاوت
مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما فليس لاحد ان يقول دورات القمر اكثر من دورات زحل
لما بينا ان المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان فلا يمكن ان يقال قوة بعض الافلاك على الفعل
اكثر من قوة الآخر اذ ليس شيء منها جزءا الغيره السادس المعارضة بالنفوس الفلكية فانها قوى جسمانية
وهي تفعل افعالا غير متناهية من الارادات والتحريكات وقول من يدفع هذا الاشكال بان محرك الفلك عقلية
ضعيف لان القوة العقلية اذا حركت فاما ان يفيد الحركة فقط او يفيد قوة بها الحركة فان افادا لقوة المحركة
وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للافاعيل الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة
لم يكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة لما مر ان الفاعل القريب للحركة لابد له من تغير
حال وسنوح امر والمفارق لا يكون كذلك وايضا الاجسام متشاركة في الجسمية ولا يقبل بعض منها الا ثار
المفارق الا بقوة جسمانية فيه فالمحرك لا محالة قوة جسمانية واجيب ان المؤثر في وجود تلك الحركات انما
هو الجوهر المفارق ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان انما قام على المؤثر لا على الواسطة اقول هذا الجواب
غير سديد لانه اذا جاز بقاء قوة جسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور افعالها غير
متناهية عن المفارق فقد لزم جواز كون القوة الجسمانية مبدأ لافعال غير متناهية فان الواسطة اما
بمعنى الواسطة في الثبوت او الواسطة في العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة لصدور
الافعال الغير المتناهية قال الامام الرازي قول من قال بان القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة نقول له
ان كنتم تعنون بقولكم ان القوى الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية انها لا تكون مؤثرة في افعال غير
متناهية فهذا لا ينفع لانكم لما بينتم في باب آخر ان القوة الجسمانية يستحيل ان يكون مؤثرة في الايجاد فبعد

ذلك

ذلك لا يحتاجون الى بيان انها لا يؤثر في افعال غير متناهية لان هذا قد دخل في الاول هنا بل يوهم خلاف
ذلك القول اذ يوهم انكم تجوزون كونها مؤثرة في افعال متناهية مع انكم لا تقولون بذلك وان عنيتم بها ان
القوة الجسمانية لا يتوسط بين العقل المفارق وبين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل بالنفس الفلكية فما
بالكم جوزتم ههنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مدة غير متناهية فناقضتم انفسكم في سلب شيء تارة
وتجويزه اخرى اقول قد اجاد واصاب في هذا البحث ولا مدفع له الا بالرجوع الى تحقيقنا في تجدد وجود
القوى الجسمانية فان النفس من جهة كونها متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها وتفوذها ومن جهة
كونها فاعلة عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل الفعال وذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل وخروجها
عن القوة الاستعدادية بالكلية والتحقيق ان جميع الطبايع متجددة الوجود والهوية ولها ايضا حركة نحو البارى
جل ذكره حركة معنوية وتوجها غريزيا اليه لانه الوجهة الكبرى فاذا بلغت الى مقام العقل اتصلت بعالم
الالهية وسكنت اذ فنيت عن ذاتها وبقيت ببقاء الله فالاجسام والجسمانيات كلها طبايع كانت او نفوسا
فانها متجددة حادثة داثرة وما سواهما باقية ببقاء الله الواحد القهار وسيتلى عليك ذلك من ذي قبل
انشاء الله السابع هو ان القوة اما ان ينتهي الى زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاته او لا يكون كذلك ولا
يجب انتقال المهية من الامكان الى الامتناع وهو محال واذا كان الفاعل والقابل ممكني التاثير والتاثر
ايضا ممكنة البقاء ابدا فكيف يمكن ان يقال ان القوة ممتنعة البقاء ابدا بل هي ممكنة البقاء ابدا فكيف يمكن
ان يقع ومتى كانت مؤثرة فاذا القوة التي يفعل افعالا غير متناهية في المدة غير ممتنعة الوجود اقول الوجوب
والامكان والامتناع حال المهية بالقياس الى مطلق الوجود فماهية القوة الجسمانية يحتمل الوجود والبقاء
مطلقا نظرا الى نفس تلك المهية وهذا لا ينافي كون بعض الموجودات ممتنع الدوام نظرا الى هويته الوجودية
لقصورها وتضمنها التواصل لعدم والتجدد واما ما ذكره بعض العلماء في الجواب من ان القوة الجسمانية
انما يجب انعدامها لا لذاتها بل يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها فان القوة وان كانت من
حيث هي غير واجبة الزوال لكن الاسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد يتأدى الى حيث
يصير الممكن واجبا فكذلك ههنا فليس بشيء لان كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها وان فرض رفع جميع
القواسر عنه كيف وما من ممكن الا ويستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود

في العقل والمعقول ان من عوارض الموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير
نوعا متخصص الاستعداد طبيعيا او تعليميا هو كونه عالما او علما او معلوما فالبحث عن العلم واطرافه واحواله
حري بان يذكر في الفلسفة الاولى التي يبحث فيها عن الاحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود وما الكلام
فيه يتعلق باطراف ثلثة **الطرف الاول** في ماهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول **فصل** في تحديده
العلم يشبه ان يكون العلم من الحقايق التي انيتها عين ماهيتها ومثل تلك الحقايق لا يمكن تحديدها اذ الحدود
مركبة من اجناس وفصول وهي امور كلية وكل وجود متشخص بذاته وتعريفه بالرسم التام ايضا ممتنع كيف
ولا شيء اعرف من العلم لانه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداء من غير لبس ولا اشتباه
وما هذا شانه يتعذر ان يعرف بما هو اجلى منه واظهر ولان كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم
بشيء غير العلم نعم قد يحتاج بعض الامور الجلية الى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الانسان ويلتفت
الى ما يذهل عنه ويلخص معناه ويزيده كشفا ووضوحا كما في الوجود الذي هو اعرف الاشياء واما ما استدل
بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بانه كل من عرف شيئا امكنه ان يعرف كونه عارفا بذلك الشيء
من غير برهان ونظر والعلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم والعلم باتصاف امر بامر يستدعي
العلم بكل واحد من الامرين اعني الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال ان نعلم كوننا
عالمين بشيء الا بنظر واستدلال وليس كذلك فثبت ان العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب فهو منظور فيه
فان ما ذكره لا يفيد الا كون العلم معلوما لكل احد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عن ما عداه فان العلم
بثبوت شيء لشيء لا يستدعي الا تصوره بوجه ما لا غير كما بين في علم المنطق عند ما ذكر ان قصد التصديق
يحتاج الى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة كيفما فكل واحد من الانسان يعرف ان له سمعا وبصرا ويدا
ورجلا وراسا والاكثرون لم يعرفوا حقايق هذه الامور لا بكنهها ولا برسومها **فصل** في ان
العلم بالاشياء الغايبة وجودها عنا لا بد فيه من تمثل صورها عندنا قد مر في مباحث الوجود ان
للاشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صورا متمثلة في الذهن لانا نحكم عليها باحكام ثبوتية
صادقة كالحكم بان شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال والجبل من الذهب والبحر من الزيبق
جوهر جسماني معدني لا وجود له في العين وصدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له
في ظرف الثبوت فلهذه الاشياء وجود في نحو من الوجود اذ لا يمكن ان يكون الشيء موصوفا في الخارج بالامتناع
الوجود او باللاوجود في الخارج لان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجد لم يكن معدوما وما ثبوت العدم
والامتناع لا يكون الا في العلم دون العين واما الشبهة بان الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع
الكون لكانت الصور العلمية للاشياء الممكنة وهي عين ماهياتها ايضا ممتنعة لاستحالة حصولها بعينها (في الخارج صح)
في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات والممتنعات في استحالة الوجود في الخارج لهما جميعا بذاتها فيدفع
بان اعتبار الماهية في نفسها غير اعتبارها موجودة فالماهية مع كونها ذهنية يستحيل ان يكون خارجية
سواء كانت ماخوذة عن الممكن ام لا وكذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل ان يكون ذهنية وبالجملة
كل من الوجود الذهني والخارجي يمتنع ان ينقلب الى الاخر وذلك لا يقتضي ان يكون الماهية من حيث هي

هي ممتنعة الاتصاف بها فالمحكوم عليه في العقل بالامتناع او بالامكان لا بد ان يكون موجودا في العقل لكن الحكم
بالامتناع او الامكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار هذا الوجود الماهية من حيث هي هي ويقرب من
هذا في الدلالة على ظرف الشهود العلمي والظهور الكشفي ان كثيرا من الاشياء يتصف بالاشتراك والعموم والنوعية
والجنسية وما يجري مجراها وليس لها في الخارج شيء من هذه الاوصاف الصادقة عليها فلا بد للاشياء من نشأة
اخرى ونحو آخر من الوجود يتصف فيه بالكلية ونظايرها ومن الشواهد القوية على وجود نشأة علمية ان المحسوسات
كالحرارة والبرودة اذا تكيفت بها الالات كاللامسة مثلا ليست الصورة الحاصلة منها في الالة من جنس الكيفية
المحسوسة بل من جنس آخر من جملة الاجناس الاربعة التي هي تحت مقولة الكيف فان صورة الحرارة القوية الموجودة
في آلة اللمس ليس ملموسا والا لاحس بما في آلة لمسه غير هذا اللامس وكذا صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي
ادركها الانسان بآلة الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان والا
لكانت مذوقة كذلك لمن اكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورة شيء من هذه الامور التي هي حاضرة عند الحواس
من الكيفيات المحسوسة الا من الكيفيات النفسانية التي من صفات النفوس لا صفات الاجسام فالحرارة الذهنية
ليست من جنس الحرارة الخارجية والا لكانت محرقة بل هي كيفية نفسانية وكذا البرودة الذهنية واللون الذهني
والحروف والاصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة لما وجدت الا قائمة بالهواء
المقروع او المقلوع ولكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الامور مما ينبه
الانسان على ان للمحسوسات وجودا آخر غير محسوس فيصير مؤمنا بوجود نشأة اخرى غير نشأة الاجسام
ولواحقها واما متشبثات المنكرين لهذا الحضور العلمي المباين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للاشياء
الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد والبياض ومثل قولهم ان الماهيات
كالانسان والفلك والارض اذا انطبعت في العقل فهي من حيث انها صورة جزئية حاصلة في ذات شخصية
يكون لا محالة موجودة في الخارج فان كانت متحدة مع الافراد الخارجية في الماهية ولوازمها لكان يجب ان
يترتب عليها الخواص واللوازم الخارجية وكانت الحرارة محرقة والانسان متحركا ناميا كاتبا والسواد قابضا
للبصر وليس كذلك وان لم يكن متحدة معها في الماهية لم يكن لشيء واحد وجودان كما هو المطلوب ومثل قولهم
لو كان علمنا بالاشياء عبارة عن وجودها في نفسنا لزم منه ان يصير النفس متحركة ساكنة حارة باردة
فقد عرفت في اوايل الكتاب وجه حل هذه الشكوك واشباهها من ان هذا الوجود العلمي وجود آخر والماهية
اذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات والاثار المترتبة عليها في الوجود المادي من
التضاد والتفاسد والتزاحم وغير ذلك واما ما تفصى بعضهم بقوله ان من الجايز ان يختلف لوازم
الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى يكون الحرارة الحالة متى حلت المادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة
ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من هذه الاثار ويكون الماهية في الحالين
واحدة ففيه ان السايل اذا وجه الاشكال في نفس تلك الاثار كالسخونة والاحتراق لم يندفع بالجواب
الذي ذكره فيجب المصير الى ما مهدنا في مباحث الوجود الذهني **فصل** في حال التفاسير المذكورة
في باب العلم وتزييفها وتحصيل المعنى الجامع لافراده نعم كثير من الناس ان اقوال الحكماء مضطربة في

باب العقل والمعقول غاية الاضطراب فان الشيخ الرئيس يضطرب كلامه تارة الى ان يجعل التعقل امرا سلبيا
وذلك عند ما يبين ان كون البارى عاقلا ومعقولا لا يقتضى كثرة فى ذاته ولا فى صفاته لان معنى عاقلية
ومعقوليته تجرده عن المادة وهو امر عدمى وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة فى الجوهر العاقل المطابقة
لمهية المعقول وذلك عند ما يبين ان تعقل الشئ لذاته ليس الا حضور صورته عند ذاته وايضا نص على ذلك
فى النمط الثالث من الاشارات حيث قال ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة
يجعله مجرد اضافة وذلك عند ما يبين ان العقل البسيط الذى للواجب الوجود ليست عقليته لاجل حصول
صور كثيرة فيه بل لاجل فيضان تلك الصور عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبداء الخلاق للعلوم النفسانية
للصور المفصلة وكذا العقل البسيط اذا حصل فينا يكون كالمبداء الخلاق لعلومنا النفسانية وتارة
يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة الى الامر الخارج وذلك عند ما يبين ان العلم من الكيفيات النفسانية
داخل فى مقولة الكيف بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض وايضا عند ما يبين ان تغير المعلوم يوجب
تغير العلم الذى هو كيفية ذات اضافة واما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الاشراق فذهب الى
ان العلم عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه وقد يكون نورا
لغيره فان كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه وان كان نورا لغيره فلا يخ ذلك الغير اما ان يكون نورا
لنفسه اولا يكون وعلى الثانى فهو اما ان يكون مظلما فى نفسه اولا وعلى الثانى فهو اما نور لغيره او ليس
بنور لغيره ايضا بل غسقا لغيره فعلى التقدير الاول كان ذلك الغير مدركا له وعلى التقادير الثلثة
فلم يكن ذلك الغير مدركا له ولا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على ان علم الشئ بذاته
عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه وعلم الشئ بغيره عنده عبارة عن اضافة نورية بين شيئين فهذه
الاقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تاويلها وارجاعها الى مذهب واحد هو ان العلم عبارة عن
وجود شئ مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشى سواء كان علما لنفسه او لشئ اخر فان كان هذا الوجود
المجرد المخصوص المسلوب عنه الغواشى وجودا له لنفسه كان عقلا لنفسه وان كان وجودا لغيره كالاعراض
كان عقلا لغيره او خيالا له او حسا له فهذا تحقيق معنى العلم مطلقا على الاجمال فلنرجع الى ابطال ما يفهم
من ظواهر الاقوال المذكورة فى تفسير العلم ثم الى تشييد ما هو الحق عندنا ثم الى اصلاح بواطن ما ذكره
من تلك الاقوال بقدر الامكان فنقول اما كون التعقل امرا سلبيا فهو ظاهر البطلان فانا اذا رجعنا
الى وجداننا عند تعقل شئ نجد من انفسنا انه حصل لنا شئ لا انه زال عنا شئ وايضا لو كان جعل
العلم سلبا لم يكن اى سلب اتفق بل اولى الاشياء بان يكون العلم سلبا له هو ما يقابله ومقابل العلم هو الجهل
فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا فان كان العلم سلبا للجهل البسيط
الذى هو عبارة عن عدم العلم بشئ فعدم عدم العلم يكون ثبوتا للعلم فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا وان كان
سلبا للجهل المركب فيلزم خلو الواسطة بين الشئ وسلبه لان عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم
فبطل كون العلم سلبا للجهل المركب وايضا الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذى هو سلبه
سلبا لجزءه الذى هو العلم يلزم سلب الشئ لنفسه ولو كان سلبا لجزئه الذى هو السلب لعاد الشق الاول

دو

وهو كون العلم عدم عدمه ثم لو قال قائل انا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولواحقها فنقول
هذا باطل من وجوه ثلثة اولها ان التجرد عن المادة لا ينسب الى احد دون فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة احدهم
الى زيد دون عمرو كما يقال لزيد يعقل هذا دون عمرو ولو كان العلم بالشئ عبارة عن تجرده عن المادة لصح
ان يقال بدل علم زيد بان العالم حادث تجرد زيد هذا القول وثانيها انه ليس علمنا بكون الشئ مجردا
عن الوضع والاشارة علما بكون ذلك الشئ علما بشئ ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة
لكان كل ما علمنا تجرد شئ علمنا بكونه علما بشئ وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشئ مجردا عن المواد يعود
الشك لاحد وكونه علما او عالما بذاته او بغيره الا بعد البرهان ولهذا اقيم البرهان على ان كل مجرد عقل
وعاقل ومن الممتنع ان يكون معنى واحد مجهولا ومعلوما فى زمان واحد وثالثها ما اشرنا اليه اولا من
انا نجد من انفسنا من جهة كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن سائر احوال النفس كالارادة والقدرة
والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر من هذا ان الادراك للشئ مجرد العدم واما المذهب لبس م
الثانى وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فمندفع ايضا بوجوه ثلثة الاول انه لو كان التعقل
هو حصول صورة فى العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا والتالى بط بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله وجه
اللزوم ان تعقلنا لذواتنا اما يكون نفس ذواتنا او لا بد من حصول صورة اخرى من ذواتنا فى ذاتنا
وكلا القسمين بط اما الاول فلان تعقلنا لذواتنا نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا لوكان ج
وكذا من عقل الاشياء التى هى عاقلة لذاتها لزمه ان عقلها عاقلة لذواتها بل كان عقله اياها عقل عقلها
لذاتها وليس كذلك واما الثانى فهو ايضا باطل اما اولا فلان تلك الصورة لا بد وان يكون مساوية لذاتنا
فيلزم اجتماع المثلين او كون احدهما حالا والاخر محلا مع عدم رجحان احدهما بالحالية والاخر بالمحلية
واما ثانيا فلاستلزام كون شئ واحد جوهرا وعرضا لان صورة ذاتنا مثل ذاتنا وذاتنا جوهر مستغن
الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضا واما ثالثا فلان كل صورة ذهنية فهى كلية
ولو تخصصت بالف تخصيص فانه لا يمتنع عن الكلية واحتمال الاشتراك بين كثيرين ونحن نعرف ذاتنا
هوية شخصية غير قابلة للاشتراك ولان كل ما يزيد على ذاتنا فانا نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فلو كان
علمنا بذاتنا بصورة زائدة علينا لكن مشيرين الى ذاتنا بهو والتالى بط بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثانى لكنا
انه لو كان الادراك عبارة عن حصول صورة المدرك فلا شك ان هذه المهيات مقارنة للاجسام الجمادية
مع ان الادراك عبارة غير حاصل لها فعلمنا ان نفس حصول هذه المهيات الجوهر ليس هو ادراكها لان نفس
الحصول لها لا يختلف فى الحالين فان من يدرك شيئا امكنه ان يدرك ذلك الشئ مع ما يقارنه فانه مقارن
صورة السواد والاين والكم لشئ لا يمنع عن كون ذلك الشئ والا لم يتعلق الادراك بمجموعها ونحن ندرك مدركام
كثيرا اجساما ذا مقدار ذا كيف واين ووضع وغير ذلك ولو قالوا ان الادراك حصول صورة لما من شانه الادراك
لكان تفسيرا للشئ بمثله وهو بط فعلم ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة فان قيل نحن نقول التعقل عبارة
~~عن الصورة الحاصلة فان قيل نحن نقول عن حصول صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة فقلنا~~
هذا ايضا بط لان التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبى فيستحيل ان المعنى السلبى داخلا فى بكره

حقيقة الامر الثبوتي الذي هو التعقل لان الامر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فيقال ان التعقل هو نفس حضور
الشيء وثبوته او حالة اخرى ولكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء قيل ان تلك الحالة
وحدها هي الادراك او قيل ان المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الادراك فنقول اما الاول فقد
مر بطلانه واما الثاني فهو كلام غامض سنرجع الى كيفية صدقه او كذبه ونقده او تزييفه وبالجملة فهو
يوجب الاعتراف في ظاهر الامر بانه ليس الادراك نفس حضور الصورة واما المذهب الثالث وهو كون
العلم اضافة ما بين ما يسمى العالم والمعلوم من غير ان يكون هناك حالة اخرى وراءها وهو ايضا باطل لما بين
في باب المضاف ان الاضافيات لا استقلال لها في الوجود ولا يتحصل عند وجود المتضايفين ونحن كثيرا ما ندرك
اشياء لا وجود لها في الاعيان وندرك ذواتنا ولا اضافة بين ذاتنا وذاتنا الا بحسب الاعتبار ولو كان علمنا
بذاتنا عبارة عن اضافة ذاتنا الينا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل الا عند الاعتبار والمقايسة وليس كذلك
بل نحن دائما عالمين بانفسنا سواء اعتبرنا ذلك معتبر او لا واعلم ان القائل بكون العلم المحكم اضافة عارضة للمدرك
الى المدرك اعني الادراك انما ذهب اليه ليندفع بعض الشكوك المورودة على كون الادراك صورة وغفل عما استلزم
الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان ما لا يكون موجودا في الخارج يستحيل ان يكون معلوما ولزمه ان لا يكون
ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها واما المذهب
الرابع وهو الذي اختاره صاحب الملخص وهو ان العلم عبارة عن كيفية ذات اضافة فهو ايضا في سخافة شديدة
اما اولا فلانه يلزم على ما عليه ان يكون علم الباري بذاته وبغير ذاته عبارة عن كيفية زايدة عارضة لذاته تعالى
القيوم الاحدي ان يكون صفاته الكمالية من نوع اضعف المخلوقات وايضا اذا كان علمه كيفية مضافة كان
ذاته تعالى اقدم وجودا من تلك الكيفية ايضا واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الباري فذاته تعالى
لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشيء من الاشياء فكانت عالميته بالاشياء مستفادة عن امر ممكن الوجود معلول
له ومحال ان يستفيض المعطي لكل كمال الى غيره كمالا من غيره وايضا البرهان قائم على ان علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا
فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفية وقد ثبت انها من مقولة الجوهر دون الكيف وايضا نحن نشاهد في خيالنا
جبالا شاهقة وصحارى واسعة وسماء وارضا وهي كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الاشياء التي
يعلم يقينا انها ليست بكيفيات فمن زعم ان هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت اليها وان زعم ان
في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصورة فعليه اثبات ذلك
بالبرهان واما مذهب شيخ اتباع الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق اما الحق فهو ما قاله
في علم الجوهر المفارق بذاته من انه عبارة عن كونه نورا لنفسه والنور هو الوجود فهذا راجع الى ما اخترناه من
كون العلم هو الوجود واما الباطل من مذهبه فهو قوله بان علم الشيء بما سواه هو اضافته اليها وهو غير صحيح
لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق والكلي والجزئي والاضافة ليست كذلك ويرد عليه ايضا ان الحيوان له
ادراكات جزئية ومذهبه ان كل مدرك لشيء لا بد وان يكون نورا لنفسه وكل نور لنفسه عقل بالفعل فيلزم
عليه كون كل حيوان ذا عقل وايضا من مذهبه ان الاجسام والمقادير مدركة بالعلم الاشراقي الحضوري
وكذا ذهب الى كل نفس ما تدركه بدنها بعلم حضوري اضافي وعندنا ان الاجسام المادية من حيث وجودها

المادي

المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها ادراك ولا شعور لا التعقل ولا غيره واما المذهب المختار وهو ان العلم عبارة
عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية فيرد عليه ايضا اشكالات كثيرة في ظاهر الامر ولكن كلها مندفعة عند
امعان النظر منها ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد لها
من امر في الخارج وح ثم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه هذا ما ذكره الشارح القديم للاشارات
واجاب عنه المحقق الطوسي في شرحه لها ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهو العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج
وهي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى
الاضافة علما ولا جهلا اقول ظاهر كلام المعترض يدل على ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت
عنده جهلا بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم والقنية لا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم
تقابل التضاد وهذا من باب المغالطة بالاشتراك كل من لفظي العلم والجهل بين المعنيين والا لم يكن لما ذكره وجه
اصلا بل يؤكد القول بان العلم هو الصورة فقط فان الصورة الغير المطابقة لما في الخارج انما تحققت في الذهن
فلا شبهة لاحد في انه ح قد تحقق قسم من اقسام مطلق العلم مع انه ليس هناك اضافة متحققة الى شيء من الاشياء
الخارجية فدل على ان العلم قد يوجد بدون الاضافة فعلم ان طبيعة العلم امر غير الاضافة ومنها ان اثبات الصورة
ان لزم فانما يلزم فيما لا يكون موجودا في الخارج واما الامور الموجودة في الخارج ~~واما الامور الموج~~ فيحتمل ان
يكون العلم بها بمجرد الاضافة اليها والجواب ان الادراك والعلم بمعنى واحد يطلق على اقسام الادراكات كا
التعقل والتخيل والاحساس فاذا دلت ماهيته في بعض الافراد على كونه امرا غير مضاف فقد عرضت له الاضافة علم
قطعا انه ليس من مقولة المضاف اينما كان ومنها ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصوله لشيء فقط
لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صورة مجردة عن المادة
الوضعية ومنها انه لو كان معنى الادراك بعينه حصول صورة مجردة لكنا اذا علمنا موجودا قائما بذاته
علمنا كونه عالما من غير حاجة الى برهان مستأنف ولكنا اذا علمنا موجودا غير جسماني وجدت له صورة
السواد قطعنا بكونه عالما به وما كنا بعد علمنا بان الله تعالى غير جسم ولا جسماني نحتاج الى برهان في كونه
تعالى هل يعلم ذاته ام لا وهل العلم بذاته عين ام امر يزيد على ذاته اقول العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة
المجردة لامر حتى تكون اذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود امر
مجرد عن المادة والوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه الا بنفس هويته الموجودة لا بمثال ذهني له فلو ذلك الوجود
لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك في كونه عالما بذاته وعالما بما حضر عند ذاته ولا يحتاج الى البرهان ومنها
انه اذا تعقل ذاتنا نفس ذاتنا ان كان بعينه علمنا بذاتنا فيكون هو ايضا ذاتنا بعينه وهلم جرا الى الكثرة
الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا الاعتراض
نقله محقق مقاصد الاشارات وذكر انه من اعتراضات المسعودي واجاب عنه بقوله ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا
بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره
اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فالاولى ان يقال علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا وعلمنا بعلمنا بذاتنا
ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هويتنا الشخصية فلها هوية ذهنية

نعلمنا بعلمنا بذاتنا صح

اخرى وكذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على هويتي العلمين الاولين وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار
والتصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في مرتبة لما مر مرارا من ان الوجود سواء كان عينيا او ذهنيا لا مثل له
ولا صورة عقلية يطابقه بعينه وهويته فنحن اذا علمنا هويتنا التشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض
قائم بوجودنا وهو امر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا وكذلك الحال في العلم بكل علم لان كل علم نحو من انحاء الوجود
ولا يمكن نيله الا بنفسه لا بصورة اخرى فالعلم بكل وجود وتشخص لا يمكن الا بوجه كلي عام ومنها انا نعلم ان المبصر
هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات واجاب عنه ذلك المحقق بان
المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه واما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك و
الادراك منشأ هذا الاعتراض اقول الحق عندنا ان ما به الابصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في
الاعيان لا في الآلة البصرية كما سنوضحه في مقامه ان شاء الله هذه جملة من مذاهب المنتسبين الى الحكمة في باب
العلم وما يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الاجمال عن وجه الحق الذي اومأنا اليه ونشيد قوائمه قاعدين

فصل في تحقيق معنى العلم العلم ليس امرا سلبيا كالتجرد عن المادة ولا اضافيا بل وجودا ولا كل وجود بل وجودا
بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم
يكون شدة كونه علما وبيان هذا ان المادة الاولى امر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل وانما يتحصل ويتقوم
ذاتا متحققة بالجسم ولواحقه كالحركة وما يشبهها منها والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم اذ ما
فان كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الاجزاء وعدم الكل فانه اذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما
وكذا يسلب عنه ساير الاجزاء ولان الوجود عين الوحدة او ملازم لها فلا وحدة له لا وجود له وكذا الحال
والهوية من لوازم الوحدة فلا هوية له فلا وجود له لشيء وشيء من اجزاء الجسم المتصل ولو بحسب
الوهم لا يحمل على الجسم ولا الجسم يحمل على شيء من تلك الاجزاء مع انه حاصل الهوية من اتصال تلك الاجزاء ومع انه
حاصل الهوية من اتصال تلك الاجزاء وكماله بزيادة ذلك الاتصال في تماديه وما كمال الشيء يوجب زواله
فكيف يكون في نفسه موجودا مستقلا وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها وفي عدمها
قوة وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد آخر او ضده ففيه قوة زوال نفسه وهذا غاية
ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه وهو كالكثرة في ضعف الوحدة فان وحدة الكثرة عين كثرتها
لشيء والفرق بين الهيولى الاولى وبين الجسم في نقص الوجود ان الهيولى بعينها قوة صرفة لوجود الاشياء
الكثيرة واما الجسم ففي وجوده قوة عدمه فاما شانه لا يوجد بتمامه لذاته وما لا يوجد بتمامه لذاته لا ينال
شيء آخر والنيل والادراك من لوازم العلم فلا علم لاحد بشيء من الجسم واعراضه اللاحقة الا بصورة غير صورها
الوضعية المادية التي في الخارج لان تلك الصورة بعينها اذا حصلت لشيء كان ذلك الشيء اما مادتها
التي هي محلها او الامر الذي يحلها او الامر الذي يحل معها في محلها وحكم الجميع كحكم الصورة الجسمية الخارجية
في ان لا وجود لها لذاتها وليس لشيء منها عند شيء وجود الا بحسب اطرافها وغاياتها ونهاية الشيء
خارجة عن ذاته والادراك قد يتعلق بذوات الاشياء واجزائها الداخلة فعلم مما ذكرنا ان اصل الحصول الوضعي
لا يكفي في كون الشيء مدركا ومناله لشيء يدركه وينال ذلك الشيء بل وجودا غير ذي وضع بالمعنى الذي

هو من المقولة فالوجود القوي الذي لا يصحبه هذه الشوايب العدمية هو عبارة عن الادراك فههنا يمكن
ان يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا ان التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء وحالة اخرى له لو كان له
بتلك الحالة استقلال الوجود وتأكده في الجملة بان لا يكون منقسما ولا ذا وضع حسي واقع في جهة من جهات
العالم الوضعي وهذا حال كل صورة ادراكية فانها غير قابلة للاشارة الوضعية فان الصورة التي ينالها الحس
ليست بالحقيقة هي التي يسمى بالكيفيات المحسوسة ولا التي يسمى باوائل الملموسات وهي الحرارة الخارجية
والبرودة الخارجية القابلة للاشارة الحسية الوضعية فانها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد
الثاني وبالعرض لا بالقصد الاول وبالذات فان المحسوس من حيث محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده
للجوهر الحاس به وهذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما ان وجود المعقول من حيث هو معقول ومعقوليته
وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة بالذات ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن
الاشارة اليها وان كان من شرائط الادراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الادراك والشيء الذي
يؤخذ منه تلك الصورة وهذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة وما تطابقه ويؤخذ منه وذلك الاشتراط
غير محتاج اليه في غير الادراك الحسي من الادراكات الخيالية والوهمية والعقلية وليس ايضا حصول
الصورة الادراكية للشاعر والمشاهد الادراكية لحصول الصور الكائنة في محالها الخارجية كما ستتلى
عليك وجوه الفرق بين الحصولين

فصل في الفرق بين حضور الصورة الادراكية للنفس وبين حصولها
في المادة وذلك من ستة اوجه اولها ان الصور المادية متزاحمة متمانعة فان المتشكل بشكل مخصوص
او الملون بلون مخصوص يمتنع عليه ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول ولا ان يتلون بلون آخر ما لم يسلب
عنه اللون الاول وكذا الحال في الطعوم والروايح والاصوات المتخالفة المتضادة واما صورها الادراكية
فلا تزاحم لها في الوجود الادراكي فان الحس المشترك يدرك الجميع ويحضرها عنده وكل حس من هذه الحواس
الخمسة يمكنه ادراك انواع مختلفة من جنس محسوسه فالبصر الالوان المتضادة والذوق للطعوم المتضادة
وكذا الكلام في غيرها فعلم ان الوجود الصوري الادراكي ضرب آخر من الوجود وثانيها ان الصور المادية
لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ولا يسع البحر في حوض وهذا بخلاف الوجود
الادراكي فان قبول النفس للعظيم منها والصغير متساو فيقدر النفس ان يحضر في خياله صورة جميع السموات
والارض وما بينهما دفعة واحدة من غير ان يتضيق عنها كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد صلى الله عليه وآله ان
قلب المؤمن اعظم من العرش وكما قال ابو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواه في زاوية
من زوايا قلب ابي يزيد لما احس به والسبب في ذلك ان النفس لا مقدار لها ولا وضع لها والا لكانت
محدودة بحد خاص ووضع خاص لا تقبل غيره الا ويزيد عليه او ينقص عنه فيبقى منه شيء غير مدرك لها
او بقي من النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد معلوما وغير معلوم او عالما وغير عالم في آن واحد وهو
محال بالبرهان والوجدان فانا نعلم ان النفس منا شخص واحد اذا ادرك مقدارا عظيما يدركه كله بكلها لا ببعضها
اذ لا بعض لها لبساطتها وثالثها ان الكيفية الضعيفة تمحى عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور
النفسانية فان القوي منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما في التخيل والتعقل فان العقل يدرك الضعيف

اثر القوى وبتجيل الصغير بعد العظم والانقص بعد الاشد ورابعها ان الكيفيات المادية يشار اليها بالحواس
وهى واقعة فى جهة من جهات هذا العالم وليس كذلك الصور الادراكية اذ لا اشارة اليها بالحواس وهى ولقية
ولا وضع لها بمعنى المقولة ولا جزء منها وخامسها ان صورة واحدة مادية يمكن ان يكون مدركة بادراكات
كثيرة لاشخاص كثيرة بالمعنى المراد من ادراكها فيكون كتابة واحدة يقع عليها ابصار كثيرة او صوت واحد تسمعه
اسماع كثيرة وليس كذلك وجود الصورة الادراكية فما فى خيالى لا يمكن ان يطلع عليه غيرى وما فى قوة ذوقى
لا يمكن ان يذوقه غيرى ولذلك قيل النار النفسانية لا تحرق وحرقة قلب العاشق لا تحرق فلذة صدره لان
العقل اذا احكم بان النار محرقة والماء مبرد لا يحكم بانها حين ما يكون فى النفس محرقة او انه حين ما يكون فيها
مبرد بل على انه امور اذا وجدت فى الخارج كانت محرقة او مبردة واذا حكم بان الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره
لا يريد به ان وجوده الذهنى لا يقوم بغيره بل معناه ان ما علمه صورة شئ وجوده لا يقوم بغيره ولا يلزم منه
ان لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها وسادسها ان الصور الكونية اذا زالت عن موضوعها فلا يمكن
استرجاعها او استرجاع مثلها الا باكتساب جديد وتاثير مستانف مثل تلك الاسباب التى حصلت
منها اولا بخلاف الصور النفسانية فانها اذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج فى استرجاعها
الى تجشم كسب جديد وسابعها ان الصور الكونية اذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها الا
بفاعل غريب وسبب مباين منفصل كالشجر اذا بلغ الى مقداره يحتاج الى اسباب اخر كالماء والارض لاجل
التغذية واله لتنمية والحيوان اذا بلغ الى غاية كماله وكذا الصور الجمادية الطبيعية او الصناعية اذا
كملت بعد نقصانها انما كملت باسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصورة النفوس القدسية
التى يكون فى اول الامر غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها فى بلوغها الى كمالها اللائق بحالها من غير حاجة
لها الى مكمل منفصل الذات عنها وثامنها ان الصور الكونية لا يمكن صدق نقايض مفهوماتها ومعانيها
عليها فالنار الخارجية لا يصدق عليها انها ليس بنار والسواد الخارجى لا يصدق عليها انه ليس بسواد بخلاف
النار النفسانية فانها ليست بنار بالحمل الشايع الصناعى والجسم الموجود فى النفس ليس بجسم وكذا
حال الكيفيات المحسوسة كالالوان والاصوات والطعوم والروايح كلها يحمل على انفسها بالحمل الذاتى
ويسلب عن انفسها بالحمل الصناعى والحيوان النفسانى حيوان وليس بحيوان والسر فى ذلك ان ذلك
النحو من الوجود الصورى المسلوب عنه النقايص المادية وجود على وجه اعلى واشرف فاثبات هذه المعانى
الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبداها واصلها فيها فان هذه الصور المادية اصنام وقوالب لتلك
الصور المجردة واما سلب هذه عنها فلاجل ان تلك الصور اجل واشرف من ان يحدها هذه الاكوان الدنية
فهنا الحيوان اللحمى المركب من الاضداد والصور الدائرة المستحيلة مثال وظل لذلك الحيوان النفسانى
البسيط وان كان فوقه ما هو اعلى منه وهو الحيوان العقلى البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الا
شخاص والاصناف المادية والنفسانية التى تحته من نوعه وهو مثالها الكلى النوعى وهو الفرس
العقلى وهكذا فى كل نوع من انواع الحيوانات وغيرها كما مر فى مباحث الماهية والغرض هاهنا بيان
ان الصورة المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقايض انفسها على وجه لا يلزم

اشكال

اشكال التناقض ومبناه تحقيق مسئلة الاشد والاضعف وان وجود الشئ اذا اشتد يخرج من نوعه
الى نوع آخر اعلى منه مع ان كل اشتداد يكون امعانا فى نوعه الذى كان فيه وفى المثل المشهور ان الشئ
اذا جاوز حده انعكس الى ضده ومن هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كمادة الجنين اذا كملت
صورته الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها ويسلب
عنها ما كان صادقا عليها **فصل** فى ان العلم عرض اما العلوم الخيالية والحسية فهى عندنا
غير حالة فى آلة التخيل وآلة الحس بل انما تكون الآلات كالمرائى والمظاهر لها ولا محال ولا مواضع
لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد واعراضها اعراض قائمة بتلك الجواهر والكل يقوم بالنفس كقيام
الممكنات بالبارى جل ذكره واما العلوم العقلية فالمشهور ان علومنا العقلية بالاشياء عبارة
عن ارتسام صورها فى نفوسنا لان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهى صور
جواهر وصور اعراض ويرد عليهم فى ذلك شك قوى ذكره الشيخ فى الهيات الشفا وهو ان العلم لما وجب
ان يكون مطابقا للمعلوم فاذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له وداخلا فى نوعه
والداخل فى نوع الشئ لا بد وان يكون مندرجا معه تحت جنسه مشاركا له فى ذلك الجنس لكن الجوهر
مقول على ما تحته قول الجنس فان الصورة العقلية للجوهر لا بد ان يكون جوهرا ايضا مع ان العلم به من
الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشئ واحد يكون جوهرا وعرضا ولا شئ من الجوهر بعرض
فهنا هو الاشكال المشهور وقد اشرنا الى كيفية دفعه فيما مر سابقا ولاحقا لكن الشيخ اجاب عنه
بقوله مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود فى الاعيان لا فى موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية الجوهر
المعقولة فانها مهية شانها ان يكون موجودة فى الاعيان ان لا يكون لا فى موضوع اى هى معقولة عن
امر وجوده فى الاعيان ان لا يكون فى موضوع واما وجوده فى العقل بهذه الصفة فليس ذلك فى حده
من حيث هو جوهر والحركة كذلك مهيتها انها كمال ما بالقوة وليست فى العقل حركة بهذه الصفة حتى
يكون فى العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى تصير مهيتها محركة للعقل الى اخر ما ذكره اقول لا يعجبنى
هذا الكلام فان دلايل اثبات الوجود الذهنى للاشياء لو تمت لدلت على ان للاشياء مع جميع صفاتها
ولوازمها ولواحقها واى معنى لها باى وجه كان وجودا آخر سوى هذا الوجود المادى للآثار فكما
ان الانسان مثلا نحن نتصوره نوعيا جوهريا كذلك نتصوره مع قيد كونه قائما بذاته بالفعل وعلى الآنا
مجردا عن المحل والموضوع فهذا العذر الذى ذكره لا يجرى فيه ولو ذكر مثل ما ذكر فى جميع صفات المهيات و
اجناسها وفصولها فذلك يوجب ان لا يبقى من مهية الاشياء شئ فى الذهن فان الذى يجعل صورة
الحيوان مثلا فى الذهن اذا لم يكن جوهرا ولا جسما ولا ناميا ولا مغتذيا ولا حساسا ولا متحركا ولا متحيزا
ولا شيئا من مقومات الحيوان وفصولها البعيدة والقريبة ولم يثبت فيه شئ من الحيوانية فبماذا يكون حيوانا
احيوانيته بانه بالفعل جوهر جسمانى نام حساس فليس كذلك او لانه اذا وجد فى الخارج لكان حيوانا
فنقول ما المراد من هذا الكلام ان كان المراد منه امكان ان يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصيتها فى
الخارج لكان حيوانا متحصلا فليس كذلك فان الشخص الموجود فى الذهن الذى عرضت له الكلية والاشتراك

لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه شخصا جسمانيا متخصصا بوضع واشارة لان ذلك خلط بين
انحاء الوجودات وتضييع للحيثيات فان التشخص العقلي شخصيته لا ينافي العموم والاشتراك بين كثيرين والتشخص
الخارجي ممتنع فيه ذلك وان كان المراد انه بحسب مهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث اذا وجدت
في الخارج كانت جوهرا كذلك فهي عندهم من مقولة الكيف فلو وجدت في الخارج لكانت ايضا كيفية نفسانية
لا جوهرا ولا كما ولا كيفا آخر ولو كان المراد منه ان هذه المهية الموجودة في الذهن بحيث لو فرضت فرضا
مستحيلا انها صارت موجودة في الخارج بوجود مهية اخرى لكانت تلك المهية جوهرا او كما او كيفا فهذا على
تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة اذ كل مهية في اي نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك الفرض بالقياس الى كل
مهية فان ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده في موضوع ولو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كل
ما له من الكمال ولو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم وايضا لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين
بالشبح والمثال ولكانت الصورة الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها انسانا وفرسا
ونيلا واشجارا وانهارا لانها يصدق عليها انها كانت موجودة في الاعيان لكانت هي تلك الامور ولكن
موجوديتها خارجة عن تلك السطوح ممتنعة بل الحق ان الصور العقلية للجواهر الموجودة في الاعيان
هي بعينها معاني تلك تلك الحقايق وذواتها المتأصلة فالجوهر بل الجسم مثلا معنى وصورة محسوسة وصورته
المحسوسة هي الجوهر الحسي وصورته المعقولة هي معنى الجوهر وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته
انه وجود لا في موضوع من غير ان يحتاج في تعقله الى صورة قائمة بالعقل وكذا الحيوان المعقول عبارة
عن الجسم المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول فالمعقول من هذه الامور لا يلزم ان يكون امورا
مخالفة الوجودات ولا معنى تقوم وجوده في موضوع مستغنى عنه في ذاته اللهم الا نحو من الوجود الكمالي العقلي
بل كما يصدق هذه المعاني باجمعها مع ما يزيد عليها على جسم ويحمل عليه فهو هو وذلك الجسم الذي هو مصداق
هذه المعاني موجود ذو وضع واشارة وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع واشارة فبان تحمل هذه
المعاني العقلية على ذات عقلية كان اولى فان صدق معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي اولى
واليق من صدق معقول على محسوس واتحاده به في الوجود الحسي والعجب ان الشيخ قد اثبت في اول النمط
الرابع من كتاب الاشارات ان للحيوان المعقول وجودا في الحيوان المحسوس والحيوان المعقول المشترك بين
كثيرين لا شك ان وجوده الخاص به غير قابل للاشارة والتحيز والوضع ومع ذلك له بحسب المعنى المعقول
ارتباط واتحاد بالحيوان المحسوس لا بان صورته العقلية تقوم بالانغمار الحيوانية حتى يكون الحيوان
العقلي عرضا قائما بالحيوان الحسي بل هو اولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية
المستحيلة الكائنة الفاسدة فكذا الحال في ساير الصور المعقولة لساير الانواع الجوهرية وغيرها
والناس انما وقعوا في مثل هذه الاشكالات لظنهم ان وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الاعراض
في محالها وانكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم التفصي عن اشكال كون الشيء جوهرا
وعرضا عند تعقل النفس للجواهر وغاية ما قالوا في دفعه ان مفهوم العرض عرضي لما تحته ولا منافاة بين
الجوهر والعرض في الوجود الذهني انما المنافاة بينهما بحسب الوجود الخارجي ومهية الجوهر محفوظة حال

احتياجه

احتياجه في وجوده الذهني الى الموضوع الذي هو الذهن اذ يصدق عليه انه لا يحتاج اليه في الوجود الخارجي
ثم لا يجوز ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد وذلك لم يلزم من حصول مهية الجوهر كا
عرض لساير المقولات وافرادها في الذهن والخارج جميعا ويرد عليه اولا ان العرضية ليست الا نحو وجود الاعراض
لان معناها كون الشيء في موضوع والكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود المهيات العرضية كمهية السواد
والحرارة وغيرهما والوجود كما علمت من قبل وان كان من عوارض المهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي فعرضيتها
ليست كعرضية العوارض الوجودية التي تتبدل مع انحفاظ المهية فالمهية الجوهرية كالانسان مثلا اذا
فرض ان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبدلها الى وجود
آخر مع انحفاظ ذاتها كساير العرضيات وبالجملة قياس عروض الوجود للمهية الى عروض ساير اللواحق العرضية
لازمة كانت او مفارقة قياس بلا جامع اذ ليس للوجود عروض بالحقيقة للمهية بل وجود المهية ليس الا نفس
صيرورتها خارجا او عقلا ثم انه على تقدير ان يجوز كون شيء واحد جوهرا بحسب المهية عرضا بحسب الذهن لكن
يبقى الاشكال حقا في انه لما وجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولات كما هم معترفون به مع ان العلم
مطلقا كيفية نفسانية عندهم ففي العلم بالجوهر كما يلزم ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا كذلك يلزم لصدق
مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهرا وكيفا وهنا ليس مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء لان الاعتبار بان
العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا محذور عندهم في كون الشيء جوهرا بحسب الوجود الذهني غير جار ههنا
لان الاجناس العالية ذاتيات لانواعها وافرادها ولا يمكن تبدل الذاتيات في انحاء الوجود والا لم يكن
الذاتي ذاتيا ولم يكن للمهية الواحدة نحو آخر من الوجود كما هو معنى حصول الاشياء في ظرف العلم وقال بعض اهل
التدقيق كيف يجوز كون شيء واحد جوهرا وعرضا عند من لم يجوز كونه جوهرا وكيفا فان منشأ المنافاة بين
الجوهر والكيف ليس الا اعتبار العروض في احدهما واللاعروض في الآخر ولما عدم اقتضاء القسمة والنسبة
مشترك بين الجوهر وبين الكيف فمن سلم عرضية مهية الجوهر كيف اشكل عليه كونه كيفا ثم لو اجيب عن
هذا الاشكال وامثاله بان معنى الكيف ايضا على قياس معنى الجوهر مهية شرطها في وجودها الخارجي
ان يكون عرضا غير قابل للقسمة والنسبة وكذا حكم الكم وساير المقولات فيرد عليه ما اوردناه سابقا من
انه يلزم ح ان لا يبقى من معاني المهيات ومفهوماتها شيء محفوظ في الوجودين ويرد عليهم ايضا
جميعا فهموه من وجود الاشياء في العقل من ان تلك الصورة الجوهرية التي في النفس صورة موجودة
في نفس جزئية لا يكون الا موجودا جزئيا واقعا في الاعيان فاذا الصورة العلمية التي لمهية الجوهر من حيث
انها موجودة في الذهن لزم وجود في العين في عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء
الواحد باعتبار وجودها الخارجي جوهرا وكيفا وهو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الاشكال اللهم
الا ان يقول احد انه لا شك ان تلك المهية من حيث انها موجودة في نفس جزئية من الموجودات العينية
ولكنا نعني بالوجود العيني ان يكون المهية بحيث يترتب عليها لوازمها فان السواد اذا كان موجودا
في العين كان من شأنه قبض البصر والحرارة العينية من شأنها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لا يترتب
عليها هذه اللوازم فالاول نسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والاشكال بعد باق كما لا يخفى على البصير

الى ما اومانا اليه فلناخذ في تبيينه فصل في بيان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول ان
مسئلة كون النفس عاقلة لصور الاشياء المعقولة من اغمض المسائل الحكمية التي لم يتنقح لاحد من علماء الاسلام
الى يومنا هذا ونحن لما راينا صعوبة هذه المسئلة وتاملنا في اشكال كون العلم بالجوهر جوهرا وعرضا ولم نر في
كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابي علي كالشفا والنجاة والاشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي
الغليل بل وجدناه وكل من في طبقته واشباهه واتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ اتباع الرواقيين والمحقق الطوسي
نصير الدين وغيرهم من المتاخرين لم ياتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه واذا كان هذا حال هؤلاء المعتبرين
من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من اصحاب الاوهام والخيالات واولي وساوس المقولات والجدالات فتوجهنا
توجها جبليا الى مسبب الاسباب وتضرعنا تضرعا غريزيا الى مسهل الامور الصعاب في فتح هذا الباب
اذ كنا قد جربنا مرارا كثيرا سيما في باب اعلام الخبرات العلمية والهام الحقايق الالهية لمستحقيه ومحتاجيه
ان عادته الاحسان والانعام وسجيته الكرم والاعلام وشيمته رفع اعلام الهداية وبسط انوار الافاضة
فافاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزاين علمه علما جديدا وفتح على قلوبنا من ابواب رحمته فتحا
مبينا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول امتثالا لقوله تعالى واما بنعمة ربك
فحدث ان صور الاشياء على قسمين احدهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها
ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل ولا محسوسة ايضا كذلك
الا بالعرض والاخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا اما تاما فهي صورة معقولة بالفعل
او ناقصا فهي متخيلة او محسوسة بالفعل وقد صح عند جميع الحكماء ان الصورة المعقولة بالفعل وجودها في
نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده
في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الامر هكذا فلو فرض ان المعقول بالفعل
امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للاخرى
ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم ح ان
يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لان اقل مراتب الاثنينية بين شيئين ان
يكون لكل منهما وجود في نفسه وان قطع النظر عن قرينه لكن الحال ان المعقول بالفعل ليس له وجود اخر
الا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء آخر وكون الشيء معقولا لا يتصور الا بكون شيء عاقلا
له فلو كان العاقل امرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن
وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة
سواء كان تجردها بتجريد مجرد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل ابدا سواء عقلها
عاقل من خارج ام لا وليس حكم هذه المعقولية حكم متحركية الجسم الذي اذا قطع النظر عن محركه لم يكن
هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط وذلك لان وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده
بما هو متحرك ولا الحكم متسخنية الجسم اذا قطع النظر عن مسخنه فانه لم يكن هو متسخنا عند ذلك
لان وجوده بعينه ليس وجود التسخن ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فانه لم يمكن هو متسخنا عند ذلك

في المعقول بالفعل ليس هذا الحال

لان يكون

ان يكون الا معقولا بالفعل لان ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته سواء عقله عاقل غيره او لم يعقل فهو
معقول الهوية بالفعل من غير حاجة الى عاقل آخر يعقله فاذن هو عاقل بالفعل كما انه معقول بالفعل والا لزم
انفكاك المعقول بالفعل من العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاف ان المتضايفين متكافئان في الوجود
ودرجة الوجود ايضا ان كان احدهما بالفعل كان الآخر بالفعل وان كان بالقوة كان الاخر بالقوة وان كان
احدهما ثابتا في مرتبة من المراتب كان الآخر ايضا ثابتا فيها واذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو ان
المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم ان الحال في الصورة المحسوسة ايضا على هذا القياس فان المحسوس كما وقع التنبيه
عليه ينقسم الى ما هو محسوس بالقوة والى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس
بالفعل والاحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينه من مادته ويصادفها
مع عوارضها المكتنفة والخيال يجردها تجريدا اكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة الى
غيرها ولا ايضا معنى الاحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب
الابصار ولا بمجرد اضافة للنفس الى تلك الصور المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من ان الاضافة الوضعية
الى الاجسام ليست ادراكا لها والاضافة العلمية لا يمكن ان يتصور بالقياس الى ذوات الاوضاع المادية بل الاحساس
انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة
بالفعل واما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس الا بالقوة واما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان
تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة حساسا ومحسوسا بعينه كالكلام
في كون الصورة العقلية عقلا وعاقلا ومعقولا قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ينبغي ان يعلم ان البصر انما ينال
الاشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هو بحسه ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته
كذا البصر العقلي اذا القى بصره على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهو شيئا واحدا الا ان البصر يقع على خارج
الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحده معها بوجه يكون مع بعضها اشد واقوى من توحد الحس
بالمحسوسات والبصر كلما اطال النظر الى الشيء المحسوس اخرجه المحسوس حتى يصير خارجا من الحس لا يحس شيئا
فاما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فيما ذكرنا اندفع اشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة ترد
على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة المهيات في العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات
في ذات الباري جل اسمه كما هو المشهور من اتباع المشائين فان التعقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات
العاقل يلزم في علم النفس بالجوهر وبالكم وغيرهما كون شيء واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات وفي علم الباري
كونه محلا للممكنات ويلزم امور شنيعة اخرى مذكورة في مواضعها ثم انهم زعموا ان الجوهر المنفعل العقلي
من الانسان الذي كان عقلا ومعقولا بالقوة مما يصادف الصور العقلية ويدركها ادراكا عقليا فنقول لتلك
القوة الانفعالية بما اذا ادركت الصورة العقلية اتدركها بذاتها العارية عن الصور العقليات فليت
شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية نيرة في ذاتها معقولة مرئية
فان ادركها بذاتها فالذات العارية الجاهلية العميا كيف يدرك صورة علمية والعين العميا كيف تبصر
وترى ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وان ادركها بما استنارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصور

عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة الى صورة اخرى والا لكان الكلام عايدا ويلزم تضاعف
الصور الى غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئا واحدا بلا اختلاف وليس لقايل ان يقول تلك الصورة
واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها وهي معقولة للنفس بذاتها بمعنى ان ما وراها مما هي مطابقة اياه يصير
معقولا للنفس بتلك الصورة لانا نقول لو لم يكن تلك الصورة معقولة للنفس والا لم يكن ان يدرك بها غيرها
وليس توسيط تلك الصورة في ادراك الاشياء كتوسيط الالات الصناعية في الاعمال البدنية بل مثالها
مثال النور المحسوس في ادراك المبصرات حيث يبصر النور ولا يتوسطه غيره على انا قد اوضحنا بالبرهان
القاطع ان الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها وكذا المحسوس بالفعل لا يمكن
فرضه من وجوده لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل وان قطع النظر عما سواه وليس
وجود الصور الادراكية عقلية كانت او حسية للجوهر المدرك كحصول الدار والاموال والاولاد
لصاحب الدار والمال والولد فان شيئا من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولا لذات شيء لدى ذات اخرى
بل انما ذلك حصول اضافة لها فقط ثم حصول الصورة الجمادية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها ذاتا ويصير
ذاتا متحصلة اخرى يشبه هذا الحصول الادراكي فكما ليست للمادة شيئا من الاشياء المعينة بالفعل الا
بالصورة وليس لحوقها الصورة بها لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبين الى الاخر بل بان يتحول
المادة من مرتبة النقص في نفسها الى مرتبة الكمال فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها
عقلا بالقوة وليس لحوقها للصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق موجود
مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا او كلحوق عرض لمعروض جوهري مستغني القوام في وجوده من ذلك
العرض اذ ليس الحاصل في تلك الحصولات الا وجود اضافات لا يستكمل بها شيء وحصول الصور الادراكية
للجوهر الدراك اقوى في التحصيل والتكميل له من الصور الطبيعية في تحصيل المادة وتنويعها وسنعود
من بعد الى دفع التشكيكات التي لاجلها قد تحاشى القوم كالشيخ الرئيس واتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول
على وجه لم يبق لاهل البصيرة مجال شك واضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم فصل في تاكيد
القول باتحاد العاقل بالمعقول اعلم ان الشيخ الرئيس في اكثر كتبه نص على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول
واصر على ابطال ذلك القول غاية الاصرار واستبعد ذلك غاية الاستبعاد ونحن نذكر في هذا الفصل
ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته واحتجاجاته على ذلك وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد
بين العقل والعاقل ثم ناخذ في التفصي من اشكالاته والجواب عن احتجاجاته فلقد قال في كتاب الاشارات
ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر
العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو ح كما كان عند ما لم يعقل آ او بطل منه ذلك
فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او لذاته باقية
فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس
انه صار شيئا اخر على انك ان تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط
وقال ايضا بزيادة تنبيه وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب ايكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب

اولم

اولم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره وقال فيه ايضا وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس
عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا
فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ثم ذكر
دليلا عاما على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقا وقال اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة
من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء اخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا
آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير
موجود فقد بطل الذي كان موجودا وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس
من طبيعيات الشفاء وما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست
افهم قولهم ان يصير شيء شيئا آخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى
ويكون هو مع الصورة الاولى شيئا ومع الصورة الاخرى شيئا آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني بل
الشيء الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه وان كان ليس كذلك فلينظر كيف فنقول اذا صار الشيء شيئا
فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما فان كان موجودا فهما موجودان والثاني الاخر
اما ان يكون موجودا ايضا او معدوما فان كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد وان كان معدوما
فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا آخر موجودا وهذا غير معقول وان كان الاول قد عدم فما صار
شيئا آخر بل عدم هو وحصل شيء والنفس كيف يصير صور الاشياء واكثر ما هو بين الناس في هذا هو الذي
صنف لهم ايساغوجي وكان حريصا على ان يتكلم باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل
ويدل اهل التمييز في ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس نعم ان صور الاشياء يحل النفس ويحليها
وتزينها ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني ولو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات
بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء انما قوة القبول في القابل للشيء
وجب ان يكون النفس ح لا قوة لها على قبول صورة اخرى وامر اخر وقد نراها يقبل صورة اخرى غير تلك الصورة
فان كان ذلك الغير ايضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجايب فيكون القبول واللاقبول واحدا وان كان
يخالف فيكون النفس لا محالة ان كانت الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شيء بل النفس هي العاقلة
والعقل انما يعني به قوتها التي بها تعقل او يعني به صور هذه المعقولات في نفسها ولانها في النفس
ولانها في النفس يكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا في انفسنا نعم هنا في شيء
آخر يمكن ان يكون على ما سنلمحه في موضعه وكذلك العقل الهيولاني ان عني به مطلق الاستعداد للنفس
فهي باقية فينا ابدا ما دمنا في البدن وان عني بحسب شيء شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى
قوله بالفاظه اقول والذي يجب ان يعلم اولا قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الامرين عاما
وبين العاقل والمعقول خاصا امران احدهما ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية وهو مبدا
شخصيته ومنشأ ماهيته وان الوجود مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص والشخص هو هو الا ترى ان الانسان
من مبدا كونه جنينا بل نطفة الى غاية كونه عاقلا ومعقولا جرت عليه الاطوار وتبدلت عليه النشآت مع بقائه

نحو وجوده وتشخصه وثانيهما ان الاتحاد يتصور على وجوه ثلثة الاول ان يتحد موجود بموجود بان يصير
الوجودان لشيئين وجودا واحدا وهذا لا شك في استحالته لما ذكره الشيخ من دلايل نفي الاتحاد والثاني
ان يصير مفهوم من المفهومات او مهية من المهيات عين مفهوم آخر مغاير له او مهية اخرى مغايرة
لها بحيث يصير هو هو او هي هي حملا ذاتيا اوليا وهذا ايضا لا شك في استحالته فان المفهومات المتغايرة
لا يمكن ان يصير مفهوما واحدا او يصير بعضها بعضا بحسب المفهوم ضرورة ان كل معنى غير المعنى الآخر
من حيث المعنى مثلا مفهوم العاقل محال ان يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن ان يكون وجود واحد بسيط
يصدق عليه انه عاقل ويصدق عليه انه معقول حتى يكون الوجود واحدا والمعاني متغايرة لا تغاير ابو
نكثر الجهات الوجودية والثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي ومهية كلية بعد ما لم
يكن صادقا عليه اولا لاستكمال وقع له في وجوده وهذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فان جميع المعاني المعقو
التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمعة في الانسان الواحد لا يقال هذه المعاني
الحيوانية والنباتية والجمادية انما وجدت في الانسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة لانا نقول بل بحسب
صورة ذاته المتضمنة لقواه فان جميع قوى الانسان المدركة والمحركة بفيض على مادة البدن ومواضع الاعضاء
من مبداء واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية وتلك القوى كلها فروع ذالك الاصل وهو حس الحواس
وعامل الاعمال كان العقل البسيط الذي اثبته الحكماء هو اصل المعقولات المفصلة وستكشف لك في هذا
الكتاب ان العقل الفعال في نفسنا هو كل الموجودات بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية
التي تكون موجودة في صور المكونات التي في العالم وبالجملة تكون وجودا وموجودا واحدا هو بصدد الاستكمال
بحيث يصدق عليه ويحمل على ذاته بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقا محمولا على ذاته ليس بمستنكر كما قيل ليس
من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد اذا تقرر هذا فلنرجع الى الجواب عن احتجاجات الشيخ اما دليله العام
المذكور في الاشارات بقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان قلنا ان هذا غير مسلم
لجواز ان يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فان الحيوان والناطق معنيان
متغايران يمكن انفكاك احدهما عن الاخر وهما مع ذالك موجودان بوجود واحد في الانسان وكذا الحال في
دليله العام المذكور في الشفا فان قوله اذا صار الشيء شيئا اخر فاما ان يكون اذ هو قد صار ذالك الشيء
موجودا او معدوما قلنا نختار انه يكون موجودا وقوله فان كان موجودا فالثاني الاخر اما ان يكون ايضا
موجودا او معدوما قلنا نختار انه ايضا موجود يكون موجودا قوله فهما موجودان لا موجود واحد
قلنا بل هما موجودان بوجود واحد ولا استحالة في كون معاني متغايرة موجودة بوجود واحد كما سند
ما مر ولو كان يجب ان يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معاني متغايرة لها وجود واحد فكيف
يكون النفس الانسانية مع بساطتها جوهرا موجودا عالما قادرا محركا سميعا بصيرا حيا بل الذات الاحدية
الواجبية التي هي مصداق جميع المعاني الكمالية والصفات الحسنى الالهية بوجود واحد بسيط لا اختلاف
حيثية فيه بوجه من الوجوه اصلا واما حجتاه الخاصتان بالعاقل والمعقول فالذي ذكره في الاشارات من
قوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قوله بعينه المعقول من آ فهل هو ح كان كما كان عند ما لم يعقل

آو بطل

آو بطل منه ذالك قلنا نختار انه لم يبطل كونه ح عند ما عقل آ والتحد به الا ما هو من باب القصور والنقص كالصبي
اذا صار رجلا فانه لم يزل منه شيء الا ما هو امر عدمي كما اعترف به الشيخ في فصل من الهيات الشفا عند ما
تبين اقسام كون الشيء من شيء حيث قال هناك ان كون الشيء من الشيء على وجهين احدهما بمعنى ان يكون الاول
انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالطفل الصبي انما هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية
مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه امر جوهري ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص
وبكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الكمال الآخر والثاني بان يكون الاول ليس طباعه انه يتحرك الى الثاني وان كان يلزمه
الاستعداد لقبول صورته لا من جهة مهيته ولكن من جهة حامل مهيته واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي
بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي تقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان يخلع عن
هيولاه صورة المائية ويحصل لها صورة المائية ويحصل لها الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل
فيه الجوهر الذي للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه
ويفسد ذالك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في ان يكون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء
الاول بعينه متحدا بالثاني وهو هو كما كان مع امر زايد متحد معه فكيف يكون فيهما ما هو من قبيل القسم
الاول من قسمي كون الشيء من الشيء قوله فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها قلنا ليس الامر كما زعمه
فان ذالك انما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقا لمعنى كمالي لم يكن قبل وهكذا هذا التعقل والعجب من الشيخ مع
عظم شانه وقدره حيث حكم بان النفس الانسانية من مبداء كونها بالقوة في كل ادراك حتى الاحساس والتخيل
الى غاية كونها عاقلا بالفعل في اكثر المعقولات بل في كلها كما هو شان العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق
على ذاتها بذاتها شيء من الاشياء التي لم يكن صادقا عليها في اوايل الفطرة حتى كانت نفوس الانبياء عليهم
السلام ونفوس المجانين والاطفال بل الاجنة في بطون الامهات في درجة واحدة من جوهر الذات الانسانية
وحقيقتها وانما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها نعم لو قيل ان هذه الكمالات الوجودية
كاصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الانسانية ومهيتها فذالك كما قيل بشرط ان يعلم ان زيادة الوجود على
المهية كما ذكرنا مرارا ليست الا بحسب التصور والمفهوم لا بحسب الحقيقة والكون فان الوجود هو الاصل في
التحقيق والمهية تابعة له وقوله وان كان بطل منه ذالك ابطل على انه حال له والذات باقية فهو كساير الاستحالات
ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شيء من مقوماته ولا من وجود ذاته الا ما يتعلق بالنقص والعدم بل انه
كان ناقص الجوهر فاستكمل واشتد في جوهره وليس هذا كساير الاستحالات التي يقع فيها الانتقال من صفة وجودية
الى ما يعاندها كالماء اذا صار هواء والبارد اذا صار حارا وقوله وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث
شيء آخر ليس انه صار شيئا آخر على انك ان تاملت هذا ايضا يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط
قلنا قد مران الذي قد بطل كان امرا عدميا من قبيل القوة والاستعداد على ان لنا ان نقول كما حققناه
في معنى كون الحركة في مقولة وان اي المقولات يقع فيها الحركة من اثبات تجدد وتدريجي الوجود لمقولة الكيف
والكم بل الجوهر ايضا يجوز ان يكون ذات الشيء بحيث يتجدد ويتبدل في نفس ذاته من غير ان يبطل ذاته وجودا
ويحدث شيء آخر منفصل الوجود والذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فان ذات الحرارة لو كانت

في كل آن من الآنات المفروضة في زمان حركته الاشتدادية موجودا بوجود آخر يلزم منه تتالي الآنات
وتركب المسافة والحركة من الغير المنقسمات وهو مح قد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا تمة لتلك الحرارة الا
شتدادية وجود واحد مستمر وله في كل جزء من اجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم
من ان مراتب الحرارات انواع محصلة متخالفة كما بيناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس
كون معان مختلفة متحدة في الوجود بمعنى انها منتزعة مفهومة عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهومة
عن موجودات كثيرة انما المحال اتحاد حرارة بالفعل مع حرارة اخرى بالفعل وكذا صيرورة ذاتين موجودتين
ذاتا واحدة موجودة لان كل وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل ومحال ان يصير هذا التعين بعينه
ذلك التعين بعينه وكذا كل مهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع ان يصير مهية اخرى لها حد
آخر ومفهوم محصل آخر لامتناع ان يحمل على مفهوم الانسان مفهوم الفرس حملا ذاتيا اوليا كيف وكل
مهية من حيث هي ليست الا هي واما كون المهيات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد
فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا الا ما ساق اليه البرهان في بعض المهيات كمهية الواجب والممكن
والممكن والقوة والفعل والجوهر والعرض وكالمتضادين والاعدام والملكات ونحوها مما قام البرهان
على انها لا يمكن ان يكون موجودة بوجود واحد وقوله هذا ايضا يقتضي هيولى مشتركة قلنا نحن لا نمنع
ان يكون لمثل هذا الشيء المتبدل وجود ذاته في الاستكمال تعلق ما بجوهر مادي واقع الحركة والزمان
واما قوله وتجده مركبا لا بسيطا فغير مسلم ان اراد به المركب الخارجي في ذاته لان كل وجود صوري
لا تركيب فيه خارجا سيما الذي قد هيأ لان يصير عقلا بالفعل وان اراد به النوع الخارجي المركب
منه ومن المادة البدنية فهو مسلم ولا انتقاض في ذلك واما الحجة الخاصة الاخرى التي ذكرها في الشفا
فقوله لو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل الى قوله وقد نراها يقبل صورة اخرى قلنا
في تحقيق المقام ان النفس في اول ما افيضت على مادة البدن كانت صورة شيء من الموجودات الجسمانية
فكانت كالصورة المحسوسة والخيالية لم يكن في اول الكون صورة عقلية لشيء من الاشياء كيف ومن المحال
ان يحصل من صورة عقلية ومادة جسمانية نوعا جسمانيا واحدا كالانسان بلا توسط استكمالات
واستحالات لتلك المادة اذ ذلك عندي من اجل المحالات واشنع المحذورات فان وجود المادة
القريبة للشيء من جنس وجود صورته اذ نسبة الصورة اليها نسبة الفصل المحصل للجنس القريب اليه
فالنفس في اوائل الفطرة كانت صورة واحد من موجودات هذا العالم الا ان في قوتها السلوك الى عالم
الملكوت على التدريج فهي اولا صورة شيء من الموجودات الجسمانية وفي قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة
بين تلك الفعلية وهذا القبول الاستكمالي لما مر من حكاية قول الشيخ ان وجود شيء من شيء قد يكون بطريق
الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق التفاسد وهو سلوك السلسلة
العرضية كما في المعدات فالصور النفسانية الحسية كمادة للصور الخيالية وهي كمادة للصور العقلية
واول ما يفيض عليها اوائل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة اياها كما اشرنا اليه وسنشير بعد ايضا
ايضا فقوله ليس في ذات الصورة قوة قبول الشيء قلنا لا نم بل جهة القبول مضمنة فيها تضمن الفصل

فالنوع

في النوع البسيط قوله انما القبول في القابل للشيء قلنا نعم ولكن بمعنى آخر فان القبول قد يعني الانفعال التجددي
الذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتصل اذا صار منفصلا والماء اذا صار هواء واما القبول بمعنى قوة الاستكمال
فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس الى استعداده في الكمالية وبالجملة القبول قد يكون مصحوبا
للعدم الخارجي للشيء وقد يكون مصحوبا للعدم الذهني له والاول شان المادة القابلة والثاني شان الصورة
المتعلقة بها واما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر وقوله فان كان ذلك الغير ايضا
لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا قلنا ذلك الغير ليست غيريته بانه بالفعل
صورة موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانية اتحادا في الوجود لان المراد من صورة الشيء عندنا
هو وجوده ذلك لا المفهوم الكلي منه والصورة لكل شيء لا يكون الا واحدة بسيطة لكن قد يكون مصداقا لمعاني
كثيرة كمالية وقد لا يكون كذلك كما انه قد يكون وجودا قويا شديدا وقد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس
اذا قويت يصير مصداقا لمعاني كثيرة كل منها اذا وجدت على حدة فربما كانت صورة لنوع ناقص جسماني كالفرس
المعقول والشجر المعقول والارض المعقولة فلكل منها صورة جسمانية اذا وجدت في الخارج اعني في المواد الجسماني
كانت صورة نوع مادي واذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلي لا يلزم ان يكون صورة ذاته
او نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المتحدة به على وجه اعلى واشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الدنيئة
لان الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد منه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الاجسام وما فيها
وقوله وان كان يخالفه فيكون النفس لا محالة ان كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها قلنا لم نقل غيرها
بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص او بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار افضل واشرف مما كان
بل النفس هي العاقلة والعقل انما يعنى به قوتها التي بها تعقل او يعنى به صور هذه المعقولات ولا نم ان النفس
يكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا قلنا اما كون المعنى الاول هو العقل بالفعل فغير صحيح
لان تلك القوة سواء اريد بها استعداد النفس بذاتها الناشئة عن صور المعقولات في ذاتها مح ان يكون بعينها
عين العقل بالفعل والا لكان شيء واحد بعينه قوة وفعلا وجهلا وعلما واما كون تلك الصور المعقولة عقلا بالفعل
على ما زعمه ان الجوهر النفساني الذي هو صورة كمالية للحيوان البشري اللحمي كان عاقلا لها وهو في ذاته كما قلنا
فذلك قد كشفنا عن استحالته واوضحنا فساده من الجانبين اما من جانب النفس فلذاتها العارية من العقل كيف
يعقل صورا عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها وايضا ثبوت الشيء للشيء مطلقا كانه
فرع لثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا لان البرهان قائم على ان ما هو معدوم في ظرف
من ظروف الوجود او في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر له في ذلك الظرف او العالم ضرورة ان الموجود
لا يوجد الا للموجود لا للمعدوم فكذلك حال الوجود العقلي الموجود في عالم العقل فان الوجود العقلي الصرف
المجرد عن المواد وعلائقها لا يمكن ثبوته لشيء الا وله في ذاته مثل هذا الوجود بان يكون عقلا ومعقولا بالفعل
فالمعقول بالفعل لا يثبت الا للمعقول بالفعل كما ان المعقول بالقوة وهي الصور المادية لا يثبت الا للمعقول
بالقوة كالاجسام والمقادير التي هي ذوات الاوضاع فقد علم ان النفس قبل ان تصير ذاتا معقولة لا يثبت
لها صورة من العقليات اللهم الا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل ان اشرق على الخيال وعلى تلك الصور نورا

العقل الفعّال واما من جانب تلك الصور العقلية فقد علمت بالبرهان الهمني الله به ان تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواء وجد شيء في العالم عقلها او لم يوجد فاذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها وهذا هو مطلوبنا واعلم ان الشيخ مع كونه من اشد المصرّين في انكار القول باتحاد العاقل والمعقول في ساير كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد واقام الحجة عليه في الفصل المترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات ولست ادري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لاجل غرض من الاغراض او كان اعتقاديا له لاستبصار وقع له من اضاءة نور الحق من افق الملكوت والذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعتذارا عن ايراد الشيخ هذا المذهب هناك وقد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا انه قيل صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهب المشائين من اصحاب المعلم الاول في المبدا والمعاد حسبما اشترط في صدر تصنيفه ذلك فعلى ما ذكره يعلم ان تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفا على الاوايل لم يتوارثه احد من علماء النظار اولي البحث والاعتبار لولا ان من الله به على بعض الفقراء المساكين وصدر شرح صدره بقوته العزيز الحكيم فصل

في قول المتقدمين ان النفس انما تعقل باتحادها بالعقل الفعّال ان المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الاسلامية ان هذا المذهب ايضا كالمذهب الاول بط فانه ايضا قريب المأخذ من الاول فذكروا في بطلانه ان العقل الفعّال اما ان يكون شيئا واحدا بعيدا عن التكثر او يكون ذا اجزاء وابعاض والاول يوجب ان يكون المتحد به لاجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات لان المتحد بالعاقل لجميع المعقولات لا بد وان يعقل كل ما يعقله وان كان يتحد ببعضه لا بكله وجب ان يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للانسان جزء لكن التعقلات التي يقوى البشر عليها غير متناهية فاذن العقل الفعال مركب من اجزاء مختلفة الحقايق غير متناهية فاذن العقل هنة لان المعقولات المختلفة الحقايق غير متناهية ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للانفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو فاذا يكون الفعال بحسبها اجزاء غير متناهية متحدة بالنوع لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية متحدة بالنوع كل منها غير متناهية متحدة بالنوع وهذا مع ما فيه من المحالات يلزم محال من جهة اخرى وهو ان تلك المتحدات بالنوع لا يتماين بالمهية ولوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق وذالك لا يجوز الا بسبب المادة والعقل الفعال مجرد عنها فاجزاؤه اولى بالتجرد فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركبا هف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتاخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب واليه اشار الشيخ في الاشارات بعد حكاية هذا المذهب بقوله وهولاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول اقول هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوبا الى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا بد وان يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه الى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتضرع الى الله تعالى وسؤال التوفيق والعون منه وقد كنا ابتهلنا اليه بعقولنا ورفعنا اليه ايدينا الباطنة لا ايدينا الداثرة فقط وبسطنا انفسنا بين يديه وتضرعنا اليه طلبا لكشف هذه المسئلة وامثالها طلب ملتجئ ملحا غير متكاسل حتى انار عقولنا بنوره الساطع وكشف

عنا بعض الحجب والموانع فرأينا العالم العقلي موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدؤها واليه معادها وهو اصل المعقولات وكل المهيات من غير ان يتكثر ويتجزى او لا ان ينقص بفيضان شيء منه ولا ان يزداد باتصال شيء اليه لكن موضع اثبات هذا الجوهر واحكامه ليس ههنا بل سياتي من ذي قبل ان شاء الله والذي يليق ان يذكر ههنا بل سياتي من ذي قبل ان شاء الله والذي يليق ان يذكر ههنا ما يمكن به صون انكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم وادراك كل معقول ويضعف به شدة استبعادهم اياه عن سنن القول وهي امور ثلثة احدها انه قد مر ان النفس اذا عقلت شيئا صارت عين صورته العقلية وقد فرغنا من اثباته بالبرهان وحللنا الشكوك التي فيه ومنا ثانيها ان العقل هو كل الاشياء المعقولة والبرهان عليه مما اتيناه في موضع آخر ومعنى كونه كل الاشياء المعقولة ليس ان تلك الاشياء بحسب انحاء وجوداتها الخارجية بواحد واحد صارت مجتمعة واحدة فان ذلك ممتنع فان المهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ولها ايضا وجود عقلي خاص مع لوازم وصفات عقلية يتحد معه ذلك الوجود الخاص كاتحاد المهية واجزائها بالوجود الخاص بها اما خارجا او عقلا فكما ان لكل من المنوعات وجودا حسيا يتماين به اشخاصها ويتزاحم تزاحما مكانيا كذلك لكل منها وجودا عقليا مخصوصا يتباين بحسبه انواعها ويتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا ومن النبات شيئا آخر جعلا ووجودا بل المراد انه يمكن ان يكون جميع المهيات الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية في العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية موجودا بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته وثالثها ان وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدا الاعداد كوحدة الجسم مثلا او وحدة السواد او اللون او الحركة بل وحدة اخرى والفرق بين الوحدتين في المعنى ان هذه الوحدة التي في الاجسام والجسمانيات اذا فرض ان يوجد اخرى مثلها صار المجموع اعظم او اكثر فان الجسمين اعظم من جسم احدهما وكذا السوادان ليس حالهما كحال احدهما بل لا بد ان يحصل بعينه في الوجود وهذا بخلاف الوحدة العقلية فانا لو فرضنا وجود الف عقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الالف في كثرته مثال ذلك معنى الانسان بما هو انسان فانك اذا اضفت اليه هنا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة مع الوضع والمقدار والاين وغيرها لم تحده في ثانويته ولا المجموع في اثنينيته الا كالمتحد الاول في وحدته ولذلك قال صاحب التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت اليه فاذن هو هو اذ لا ميز في صرف شيء فاذا تقررت هذه المسائل فنقول ان النفس الانسانية من شانها ان يدرك جميع الحقايق ويتحد بها كما علمت ومن شانها ان يصير عالما عقليا فيه صورة كل موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني فاذا فرض ان يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا وقد قررنا ان المعنى العقلي الواحد بالحد والنوع دون التشخص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود الا بامر زايد على معناه وحده فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عند ما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زائدة على الحد والحقيقة فما في النفس وما في العقل الفعال من الفرس العقلي امر واحد وقد تقرر ايضا ان النفس تتحد بكل صورة عقلية ادركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء

من هذه الجهة لا من جهة ما لم يذكره من العقليات فكل نفس ادركت صورة عقلية اتحدت مع العقل اتحادا
عقليا من تلك الجهة ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه وهي مما
يصح ان يوجد في اشياء متفرقة فكذا لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن اخرى غير مواطن
العقل كون العقل منقسما متجزيا بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا من شوب الكثرة والتجزية فكذلك لا يلزم
من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المستفيدة بالعقل الفعال تجزية العقل الفعال ولا نيل كل من
النفوس كل كماله وكل فضيلة ومن استشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحدة العقلية وقياسه على الوحدة
العددية الا ترى ان الانسان متحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والاسد كل منها متحد مع ما يتحد به الآخر
ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض وذلك لان وحدة الحيوان وحدة مرسلة والوحدة المرسلة يمكن
فيها اتحاد المختلفات بجنسها وكذلك حال الوحدة العقلية لا يأبى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها فان الحيوان
العقلي كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقلية قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ان العالم الاعلى
هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك
فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلى وتفور وجرى
حيوة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة
فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم وقال فيه ايضا ان اختلاف الحيوة والعقول ههنا انما الاختلاف
حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور واشرف من
بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك صار اشد نورا من بعض ومنها ما هو
ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التي ههنا الهية وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها
عن تلك العقول الشريفة واما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن
ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول الاولى فالعقل الاول
اذا عقل شيئا كان هو وما عقله شيئا واحدا فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا
وحيوة نوعية وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل
المرسل فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من
اجزاء العقل هو كل يتجزى به عقل فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار
بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل واذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا آخر من الحيوان وكلما سلكت
الحيوة الى اسفل صار حيا دنيا خسيسا وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت
بعض افاعيلها العالية فحدث منها حيوان دني ضعيف فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيه فحدث
الاعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان اظفار ومخاليب ولبعضها قرون ولبعضها انياب
على نحو نقصان الحيوة فيه انتهى كلام المعلم الاول ولا يخفى ما فيه من التحقيق والتنوير لجميع ما ادعيناه
وقررناه في هذا الفصل الا ان في بعض كلامه ما يحتاج الى التفسير حذرا عن غلط الناظرين فيها
فنعلم تفطنهم بقوله لاختلاف حركات الحيوة والعقل ارادته اختلاف الجهات العقلية التي

في العقول

في العقول الاولى كالوجوب والامكان والشدة والضعف واختلاف الحيثيات الناشية من جهة قربها
وبعدها عن المبدع الاول فالمراد بالحركة ههنا هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف
الحركة اما بحسب الكيف فكالوجوب والامكان والوجود والمهية فان الصادر من جهة الوجوب والوجود
غير الصادر من جهة المهية والامكان واما بحسب الكم فكدرجات القرب والبعد من الاول فالصادر
عن العقل العالي القريب من الاول تعالى اشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله
ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى اراد بالعقول الاولى العقول المفارقة بالفعل وبالاخرى مهيات
الانواع وصورها العقلية وهي على درجات متفاوتة اوائلها كالعقول الانسانية وثوانيها كالحيوانية وثوالثها
كالنباتية وقوله فان ذلك محال في العقول الاولى اراد بها العقول التي في الطبقة النازلة وقوله وكانت الحيوة
الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة اراد بالحيوة المرسلة مهية الحيوان وبالعقل المرسل صورها العقلية
الكلية وكل منها بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الاول مع اتحادهما معه في الوجود فالمهية من حيث هي
يحتمل الكلية والجزئية والتجرد والتجسم وغير ذلك من الاحوال واما صورها العقلية فهي لا محالة امر مشترك
بالفعل بين افرادها الموجودة او المفروضة واما العقل بالفعل الاول فهو نحو وجودها وتعينها العقلي
الجامع لكثير من المتعينات وقوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول اراد بالعقل الكائن
فيه مهيته العقلية وهي ليست بعادمة للعقل المفارق لانها متحدة به وقوله وكل جزء من اجزاء العقل اراد به
الاجزاء المعنوية التي هي قد يكون صورا عقلية للاجزاء الخارجية كالاعضاء المعقولة للحيوان المعقول من
راس معقول ويد معقولة ورجل معقول فان حكم كل منها حكم المجموع في انحاء الوجود كالمعقولية والمحسوسية
وقوله فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل
اعلم ان المراد بالقوة والفعل ههنا غير المعنى المشهور فان المراد ههنا بالقوة كون الوجود الواحد مشتملا
بوحدته على مهيات ومعان كثيرة قد يوجد في موطن آخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد اذا
قيل انه هو سوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد به انه يمكن ان ينقسم اليها او يستعد لان يقبل تلك الامور بل
عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم وفعلية محضة بلا قوة الا كما قررناه وكذا المراد بالفعل ههنا ليس ما يقابل القوة
بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الايجاد للشيء الجسماني المتخصص بالصفات المادية وباقي الفاظه واضحة لا يحتاج
الى الشرح بعد ما تقدم من الاصول المذكورة **فصل** في تزييف ما ذكره بعض المتأخرين في معنى العلم
قال العلم والشعور حالة اضافية وهي لا يوجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال
من ذلك العاقل الا ان يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه
بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما ان كان المعقول
غير العاقل فما امكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك
المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة
المسماة بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الاصول المبينة بالادلة فان الحجة لما قامت على انه لا بد
من الصورة المنطبعة لا جرم اثبتناها ولما قامت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم اثبتنا

اضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة ولما حصرنا الاقسام وابطلنا ماسوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو
ذالك انتهى اقول ان كلام هذا القايل كمذهبه في غاية الركاكة اما ركاكة مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع
الساطع ان العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة * ثم لا شبهة لاحد اذا راجع الى وجدانه في ان العلم
كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد الاضافة صفة كمالية لشئ واما ركاكة كلامه فمن جهة انه
حيث لم يظهر مما ذكره ان العلم اى نوع من انواع الاضافات فان مقولة الاضافة ايضا كساير المقولات وعوالي
الاجناس يحتاج في تقومها الى ان يصير نوعا خاصا باحد من الفصول الذاتية المحصلة لانواع الاضافات وما
ماذكره جاز في جميع الصفات الاضافية بل في اكثر الامور المتقررة اللازمة الاضافة كالقدرة والارادة والشهوة
والغضب والمحبة والخوف والالم والرحمة واشباهها فيقال مثلا الارادة حالة اضافية وهي لا يوجد الا عند
وجود المضافين فان كان المريد هو ذات المراد استحال من ذالك المريد ان لا يريد ذالك المراد عند وجوده فلا جرم
لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد اضافة الى ذاته من حيث هو مراد وتلك
الاضافة هي الارادة واما اذا كان المراد غير المريد ما امكن لذالك المريد من حيث هو هو ان يريد ذالك المراد
من حيث هو هو حال كونه معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذالك المراد عند المريد
او فيه ليتحقق النسبة المسماة بالارادة بينهما وكذا في ساير الصفات حتى القدرة والتحريك والغضب فان قلت
الشئ الواحد لا يمكن ان يكون قادرا ومقدورا وكذا لا يمكن ان يكون شئ واحد محركا لنفسه او غضبانا على
نفسه قلنا مجرد مفهوم القدرة لا يابى عن ان يكون القادر عين المقدور او غيره ولكن يعرف ذالك ببرهان خارج
عن نفس المفهوم وكذا اذا حكمنا ان المحرك غير المتحرك او الاب غير الابن او الغضبان غير المغضوب عليه كل ذالك
انما يعرف بحجة اخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ في عدة مواضع من الشفا وسنعود الى ايضاحه فصل
في تحقيق ان كون الشئ عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة في الذات ولا في الاعتبار قال الفخر الرازي ان
الظاهريين لما استحسنوا هذا الكلام القائل الشعري ظنوا ان العاقل لا بد وان يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته
فهناك العقل والمعقول والعاقل شئ واحد اقول الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان
هدانا الله فانا باعلام الله وتنويره قد اوضحنا سبيل الحق فيما بعد عن دركه كثير من الحكماء فضلا عن الفضلا
بحيث لم يبق لاحد بعد ذالك مجال التردد فيه الا لسوء فهمه او قصور عقله واما كون الجوهر المجرد عاقلا
لذاته ومعقولا لها من غير تكثر فيه ولا حاجة الى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لاحد من الحكماء فيه
بل الكل معترفون به قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفا في الفصل الذي عقده لبيان انه تعالى
تام بل فوق التمام هو معقول محض لان المانع من كون الشئ معقولا هو ان يكون في مادة وعلايقها وهو
المانع ان يكون عقلا فالبرئ عن المادة والعلايق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته
وهو ايضا معقول لذاته فهو ايضا معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك
لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته
له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشئ والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشئ
وليس من شرط هذا الشئ ان يكون هو او آخر بل شئ مطلقا اعم من هو او غيره فالاول باعتبارك ان له ماهية

مجردة

مجردة لشئ هو عاقل وباعتبارك ان ماهيته المجردة لشئ هو معقول وهذا الشئ هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية
المجردة هي لشئ هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذالك
الشئ آخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا آخر او هو بل نوع
آخر من البحث يوجب ذالك ويبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك هو ما يحرك ولذالك لم يمتنع ان يتصور قوم
لهم عدد ان في الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس المتحرك والمحرك يوجب
ذالك اذ كان المتحرك يوجب ان يكون له محرك بلا شرط انه آخر او هو والمحرك يوجب ان يكون له شئ متحرك عنه
بلا شرط انه آخر او هو وكذا المضافات نعرف اثنينيتها لامر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن انتهى
قوله ومع هذا التوضيح والتاكيد البالغ في وحدة جهتي العاقلية والمعقولية في الذات المجردة التي عقلت ذاتها
رجع صاحب التشكيك قائلا ان الشئ اذا عقل ذاته فلا شك ان الذات الموصوفة بالعاقلية وهي بعينها الذات الموصوفة
بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية والذي يدل عليه ان كل ما كان عبارة عن
حقيقة الشئ او عما يكون جزءا من حقيقته استحال تصور احدهما مع الذهول عن الاخر ونحن يمكننا ان نحكم على الشئ
بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا وايضا يمكننا ان نحكم بكون الشئ عاقلا وان لم نحكم بكونه معقولا فاذن العاقلية
والمعقولية وصفان متغايران وقد بينا انهما امران ثبوتيان فاذن هما امران ثبوتيان متغايران فان قيل لا يمكن
تصور الشئ عاقلا الا اذا حكمنا بانه معقول لذاته وبالعكس فعرفنا انهما واحد نقول ان للعاقلية حقيقة وللمعقولية
حقيقة فلو كان مرجع باحدهما الى الاخرى لكان متى ثبت احدهما ثبت الاخرى كما انه لما كان المرجع بالانسان
والبشر الى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم ثبت احدهما ثبت الاخر ولما امكننا ان نفهم
ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذا بالعكس عرفنا ان ماهيتها مغايرة لماهية المعقولية فاذا ثبت
تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عند ما كان العاقل والمعقول واحدا لانه اذا ثبت تغاير امرين في موضع
ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد اذا كان مخالفا للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع
المواضع فاما قوله يستحيل ان يعقل من الشئ كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول
ان هذه الملازمة لا يمنع من اختلاف المعلومين فان العلم بالابوة يلازم العلم بالبنوة وان كان المعلومان مختلفين
في ذاتيهما ارايت لو فرضنا كون الشئ محركا لذاته فالعلم بالمحركية هناك يلازم العلم بالمتحركية مع انه لا يلزم منه
ان يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر ان كون الشئ عاقلا يغاير كونه معقولا بل الذات التي
عرضت لها احديهما هي بعينها قد عرضت لها الصفة الاخرى واما كونه عاقلا يغاير كونه عاقلا ومعقولا فهو
اظهر انتهى كلامه اقول هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الابحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشئ ووجوده
وتوهم ان المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود ولم يتفطن بان صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته
وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها ذات احدية وهوية واحدة ووجود واحد وكذا وجوبه ووجوده ووحدته
كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل ولا في الخارج ولا بحسب التحليل بنحو من الانحاء وايضا لا شبهة
في ان ذاتيات الشئ مفهومات كثيرة ومع ذالك كلها موجودة بوجود واحد سيما في البسيط الخارجي وان
كانت في ظرف العقل متعددة فعلم ان كون بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضي تغايرها في الوجود

موضوع اخر ولم يعلم ان اختلاف الصفات الثبوتية فى الوجود يوجب التكثر فى الذات الموصوفة بها وذالك يقتضى
التركيب فى الذات الاحدية الالهية وايضا يلزم على ما ذكره ان لا يكون فرق بين العاقلية والمعقولية وبين
الابوة والبنوة فكما جاز عنده اتصاف الشئ الواحد بكونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته مع تغاير الوصفين
فى الهوية والذات فليجز عنده كون الشئ ابا لنفسه وابنا لنفسه وكذا الحال فى كون الشئ محركا لنفسه ومتحركا عن
نفسه فما الفرق بين القبيلين عنده اذا كان فى جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين مفهوما وذاتا
ومهية ووجودا فلما اجمعت الحكماء على ان الشئ الواحد لا يمكن ان يكون محركا لذاته ولا ابا لذاته ولا معلولا لذاته
وقد جوزوا كون الشئ الواحد عاقلا لذاته معها معقولا لذاته وبعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم ان
العقل البسيط كل المعقولات نعلم من ذلك ان مجرد تغاير المفهومات لا يقتضى تغايرها فى الوجود فجاز
ان يكون هوية واحدة بسيطة بجهة واحدة بسيطة مصداقا لحمل معانى كثيرة وصدق مفهومات كثيرة عليها
من غير ان ينثلم بذالك وحدة ذاته وحدة جهة ذاته وفى كل موضع حكموا بتغاير الجهة والاختلاف الحيثية
فى اتصاف الشئ بمفهومين من المفهومات كالتحريك والتحرك والقوة والفعل والامكان والوجوب والوحدة
والكثرة فلم يحكموا بتكثر الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين فى المعنى والمهية بل بامر خارج عن نفس
المفهومين كما افاده الشيخ فيما نقلنا عنه وقال ايضا انا نعلم نحن يقينا ان لنا قوة نعقل بها الاشياء
فاما ان يكون القوة التى نعقل بها هذه القوة هى هذه القوة نفسها فيكون هى نفسها يعقل ذاتها او يعقل ذالك
قوة اخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الى غير النهاية فيكون
فينا قوة نعقل الامعا اشياء بلانهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشئ معقولا لا يوجب ان يكون معقول
شئ ذالك الشئ آخر وهنا تبين انه ليس يقتضى العاقل ان يكون عاقل شئ اخر وقال ايضا فى التعليقات
كون البارى تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب اثنينية فى الذات ولا اثنينية فى الاعتبار فالذات
واحدة والاعتبار واحد لكن فى العبارة تقديم وتاخير فى ترتيب المعانى والغرض المحصل منهما شئ واحد
انتهى فقد ظهر وتبين ان الموجود الصورى المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة اخرى
انه عقل وعاقل ومعقول فهذه المعانى كلها موجودة بوجود واحد لا انها الفاظ مترادفة كما توهم فى
صفات الله تعالى انها مترادفة الالفاظ عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات وكذا توهم بعض الناس
كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم فى قولهم ان وجود الواجب عين ذاته ان مفهوم الوجود
بديهى وذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشئ عين المجهول وكذا الكلام فى باقى صفاته
فانها معلومة المعانى لاكثر العقلاء وذاته غير معلومة بالكنه الا لذاته وذالك لتوهمه انهم حكموا بعينية
هذه المفهومات كما فى الحمل الذاتى الاولى وذهولهم عن ان مرادهم من العينية هو الاتحاد فى الوجود كما
هو شان الحمل المتعارف لا الاتحاد فى المفهوم كما فى حمل معانى الالفاظ المترادفة بعضها على حمل اوليا
غير متعارف ثم قال صاحب التشكيك وايضا فقد قامت البرهان على ان التعقل حالة اضافية وذالك يوجب
كونها مغايرة للذات لكن القوم لما اعتقدوا ان التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا انه لا يمكن ان يحضر
عند الذات منها صورة اخرى زعموا ان وجود تلك الذات هو التعقل ولذا التحق لما بينا انها حالة فيه اما

لاجرم حكمنا بان العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل نجعل هذا مبداء برهان اقوى على صحة ما ادعيناه
فنقول ادراك الشئ لذاته زائد على ذاته والا لكانت حقيقة الادراك حقيقة ذاته وبالعكس
فكان لا يثبت احدهما الا والاخر ثابت لكن التالى بط فالمقدم بط فثبت ان ادراك الشئ لذاته
زايد على ذاته وذالك الزايد يستحيل ان يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور فهو اذن
امر غير مطابق لذاته وذالك الغير المطابق ان كان له نسبة واضافة الى ذاته فذاته انما صارت
معلومة لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك والشعور هو تلك النسبة وان لم يكن اليه نسبة وتلك
الصورة غير مطابقة ولا مساوية فى الماهية لم يصر ذالك الشئ معلوما لان حقيقته غير حاضرة
ولا للذهن اليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة اليه فيستحيل ان يصير معلوما فهذا
برهان قاطع على ان العلم حالة نسبية انتهى قوله والعجب من هذا المسمى بالامام كيف زلت قدمه
فى باب العلم حتى صار الشئ الذى به كمال كل حى وفضيلة كل ذى فضل والنور الذى به يهتدى الانسان
الى مبدائه ومعاده عنده من اضعف الاعراض وانقص الموجودات التى لا استقلال لها فى الوجود اما
تامل فى قوله تعالى فى حق السعداء نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم اما تدبر فى قول الله سبحانه ومن
لم يجعل الله له نورا فما له من نور وفى قوله هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الم ينظر فى معنى
قول رسوله عليه وآله السلم الايمان نور يقذفه الله فى قلب المؤمن فهذا وامثاله كيف يكون حقيقتها
حقيقة الاضافة التى لا يحصل لها خارجا وذهنا بحسب تحصل حقيقة الطرفين ثم الذى عليه مبنى
تشكيكه هو عدم الفرق بين مهية الشئ ووجوده وقد نبهنا مرارا على ان للمهية الواحدة قد يكون انحاء
من الحصولات المتباينة فى الهوية الوجودية وقد يكون لكثيرة من المهيات المتخالفة المعانى وجودا واحدا
بسيط ذاتا واعتبارا فقوله لو كان ادراك الشئ لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون
حقيقة الادراك حقيقة الذات اقول فى الجواب ان اراد بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان
متعاكستان من غير مفسدة فان قولنا كل ما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق ادراكه وكلما تحقق
ادراك الشئ لذاته كان ذالك الادراك بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق وصواب وقوله
وكان لا يثبت احدهما الا والاخر ثابت قلنا نعم لكن قوله لكن التالى بط ثم ان اراد به الملازمة فى
الوجود بين الحقيقتين وان اراد بالحقيقة المهية والمفهوم فبطلان التالى المذكور مسلم وكذا الملازمة منه
ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى اذ لم يدع احد من الحكماء ان مفهوم الادراك عين مفهوم الذات
المجردة فالمغلطة انما نشات من الخلط بين المفهوم والوجود او بين المهية والهوية ثم القايل
بكون العلم مجرد الاضافة لو تامل قليلا واحضر باله وتفكر ان هذه الاضافة التى سماها الادراك
او الشعور او العلم ما ذا منشاه وملاكه ولما ذا لا تحصل هذه الاضافة لبعض الاشياء بالنسبة الى
بعض الاشياء دون الاخرى على ان الحق عندنا ان فى جميع الاضافات الواقعة فى نفس الامر لا بد من
حصول امر وجودى متقرر اولا فى احد الطرفين او فى كليهما حتى يوجد الاضافة وذالك الامر
مبدا تلك الاضافة ومنشاها وهو قد يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة زائدة اذ الاضافة دائما

غير مستقلة القوام والمهية فصل في حل باقي الشكوك في كون الشيء عاقلا لذاته قيل ومما يجب البحث
عنه سواء قلنا الادراك حالة اضافية او قلنا انه عبارة عن تمثل صورة المدرك في المدرك ان الشيء
كيف يعلم ذاته فان العلم ان كان امرا نسبيا والنسبة انما يتحقق بين الشيئين لشيئين فالواحد لا يضاف الى نفسه
فلا يكون عالما بذاته وان قلنا عبارة عن التمثل فالشيء انما يتمثل لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول اقول الحق
كما سبق ان العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان
ذلك الوجود لنفسه او لشيء آخر فان كان لغيره كان علما لغيره وان لم يكن لغيره كان علما لنفسه وهذه الاضافة
كاضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجودا لنفسه وقد يكون وجودا لغيره والثاني مثل وجود الاعراض
لموضوعاتها والاول وجود الجواهر فان وجودها ثابتة لا لنفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود والمهية
مجازية اذ لا تغاير بينهما الا بحسب التحليل فالنسبة وان اوجبت تغاير الطرفين لكن اوجبته في طرف
تحققها لا في طرف فالنسبة ان كانت متحققة في الخارج كالابوة والبنوة والكاتبية والمكتوبية اوجبت
تغاير الطرفين في الخارج وذلك يستحيل ان يكون الاب والابن المضاف اليه ذاتا واحدة واما اذا كانت
النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين ايضا في ظرف النسبة وبحسبها وهذا القسم
الثاني على وجهين احدهما ان يكون الطرفان وان لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما مهية تخالف
الاخر مخالفة يوجب لاحدهما ثبوت حكم وخاصية في ظرف التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك الحكم للاخر كالمهية والوجود
فانهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون عارضا والاخر معروضا فاضافة هذا
العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج اذ لا عروض فيه بل في ظرف العروض وهو التصور وهناك يكون
العارض مغايرا للمعروض زايدا عليه مباينا له بذلك الاعتبار كساير المتضايفين والقسم الثاني ان يكون الطرفان لا يتغايران
اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي اذ لا تركيب في الشيء الموصوف بالاضافة بوجه من الوجوه لغاية بساطته كذات
الباري جل ذكره اذا وصف بكونه موجودا لذاته او قائما بذاته او عالما بذاته او يقال له قدرة او له ارادة او له حيوة
فان هناك بالحقيقة لا نسبة ولا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شيء من اقسام الاضافات والنسب بل
وجود بحت هو بعينه مصداق العلم والقدرة والارادة والحيوة وساير الكمالات فكما ان موجوديته ليست بمعنى
ان يكون فيه صفة وموصوف اذ لا اتصاف بالحقيقة ولا فيه عارض ومعروض اذ لا عروض هناك لا عينا ولا ذهنا
فكذلك في ساير الاسماء فحكمها حكم الوجود لانها عين الوجود لكن العقل بعينه هناك
صفة وموصوف واضافة بينهما فنقول هو تعالى ذو وجود وعلم وارادة وذلك لان هذه المعاني يوجد
في بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك اضافة الاتصاف
والعروض واما لها فالبرهان لما حكم بعدم زيادة شيء من الوجود وكمالاته على ذات الباري فيقال انه وجوده
قائم بذاته وكذا علمه وقدرته وارادته وساير نعوته كلها يقوم بذاته فهذه الاضافة بينه تعالى وبين ذاته
امر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيها على سلب لوازمها
عنه تعالى لا على اثبات الاضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب والكثرة
عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية فاذا تقرر هذا فنقول اضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا

القبيل

القبيل لانها لا توجب تكثرا لا في الخارج ولا في الذهن وذلك لان تلك الاضافة شيء يعتبرها العقل بناء
على عاقلية شيء لغيره فهي بالحقيقة غير واقعة والذي هو في الواقع ذات بسيطة غير محتجبة عن ذاته والعلم هو
الوجود المجرد عن المادة عندنا فهذا الوجود كما انه موجود لذاته كذلك معقول لذاته وكما ان موجودية الوجود
لذاته لا توجب تثنية في الذات ولا في حيثية الذات الا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب
مغايرة لا في الذات ولا في الجهات والحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من ان المفهومات المتغايرة
قد يتحد في الوجود والحقيقة فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه اصلا يمكن ان يكون مصداقا لمفهومات كثيرة
كلها متحدة في الوجود فيه وان كانت في مواضع اخرى موجودة بوجودات متعددة في الخارج او بجهات مختلفة
في الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر ولكونها صورة مجردة
عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ولكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول ولكونها غير موجودة
لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل ولكونها وجود بريء عن الشرور محبوب ولكونه مدركا لهذه الخيرية
محب لذاته وهكذا يمكن ان يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب للكثرة وا
للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفهومات فلنرجع الى دفع بعض البحوث قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون
الشيء معقولا هو ان يكون مهيته المجردة عند شيء وهذا اعم من كونها عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء
اعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير ولقائل ان يقول هذا هو محل الاشكال بعينه فان الخصم يقول الكون عند الشيء
حالة اضافية وهي لا يعقل الا بين الشيئين ارايت لو ان قائلا يقول الحركية للشيء اعم من الحركية للغير فيلزم صحة كون
الشيء محركا لذاته فكذلك الموجدية اعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء عاقلا لنفسه وبطلان كونه
محركا لذاته لم يعرف لا هنا ولا هناك بمجرد تلك الاعمية بل ببيان وبرهان آخر وليس غرض الشيخ من قوله كون
الشيء معقولا بحسب المفهوم اعم من ان يكون معقولا لغيره ان بمجرد هذه الاعمية ثبت صحة كون الشيء معقولا
بحسب المفهوم اعم من ان يكون معقولا لذاته والا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته اذا ثبت كونه معقولا لشيء كيف والاعم
غير مستلزم للاخص فصحة كون الشيء حيوانا لا يقتضي صحة كونه انسانا نعم لا ينافي كون الشيء حيوانا كونه انسانا
وغرض الشيخ دفع توهم المنافاة واذالة ما يتوهم احد ان مفهوم عاقلية الشيء يقتضي ان يكون المعقول غير
العاقل كما هو شان المتضايفين وينافي كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على ان كون بعض المتضايفين
غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف او الاضافة لان نفس مفهوم المضاف لا يقتضي الا التغاير
في المفهوم مع مضايفه لا في الوجود بل المغايرة في الوجود في بعض المتضايفات انما اقتضاها امر خارج من
المفهوم ويعرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الاضافة كالمحرك فان مفهومه لا يدل على كون الشيء مضايفا
لتغير شيء على التدريج من غير ان يعرف من نفس هذا المفهوم او الاضافة لان نفس مفهوم المضاف لا يقتضي
الا المغايرة في المفهوم مع مضايفه لا في الوجود بل المغايرة في الوجود في بعض المتضايفات انما اقتضاها امر
خارج عن المفهوم ويعرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الاضافة كالمحرك فان مفهومه لا يدل على كون
الشيء ان ذلك الشيء غير المحرك او عينه وكذا الموجود والفاعل وان علمنا ان المحرك والموجد والفاعل
لا بد وان يكون مغايرا للمتحرك والموجد والمفعول في الوجود والهوية ولا يكفي فيها المغايرة في المهية والمفهوم

فقط بخلاف كون الشيء مدركا لذاته او موجودا لذاته فان هناك تغايرا بين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهوية
والوجود كما دل عليه البرهان وبالجملة الاتحاد بين العاقل والمعقول في الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا بان
معقولية الشيء اعم من معقولية الغير وكذا المعاندة بين كون الشيء علة ومعلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة
والمعلول وعلى ما ذكرنا يحمل كلام بعض العلماء حيث قال ان العلم من جملة الامور الاضافية والذات الواحدة
اذا احدثت صفتين كان لكل ذلك نازلا منزلة الذاتين فيما يرجع الى تحقق الاضافة له من حيث انها عالمة بحالها
للذات من حيث انها عالمة مخالفة للذات من حيث انها معلومة فلاجرم يصح تحقق الاضافة للذات الواحدة
عند تباين هاتين الجهتين ونقل عن الشيخ انه قال في كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك التشخصية
زايدة ابدا على المهية على ما مضى ثم ان كانت الحقيقة مقتضية لتلك التشخصية كان ذلك النوع في ذلك التشخص
والا وقعت الكثرة فيه ولا شك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك التشخصية ولما تحقق
هذا القدر من التغاير كفى ذلك في حصول الاضافة فيكون لتلك الحقيقة من حيث هي اضافة العالمية الى ذلك
المجموع اقول اني ما رايت نسخة المباحثات وهذه العبارة لا يشبه ان يكون من كلام الشيخ وذلك لان العالمية
والمعلومية بالذات صفة الوجود لا صفة المهية من حيث هي والتشخص ليس بامر زايد على الوجود ووجود
الشيء يتقدم على المهية وعلى اضافتها الى الوجود فاذا اضافة مهية الشيء الى التشخص الذي هو نحو من
الوجود بعد وجود تلك المهية فلا ينضاف تلك المهية الى ذلك التشخص الا بعد تشخصها فاذن التشخص
هو المضاف الى التشخص فيكون الاضافة حاصلة للذات الواحدة التشخصية الا نفسها من جهة واحدة فالاولى
ما سبق بيانه لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متاخر عن وجود الموصوف لانا نقول هذا منقوض
بالفصل بالقياس الى الجنس المتقوم به والوجود بالقياس الى الماهية المتحصلة به والصورة بالقياس الى
المادة المتقومة بها والتحقيق كما سلف ان اتصاف الاشياء بمثل هذه الامور اتصاف في ظرف التحليل
لا بحسب الوجود لانها في الوجود عين تلك الاشياء لا صفات لها فصل في انواع الادراكات اعلم ان انواع
الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك
على هيئة مخصوصة به محسوسة معه من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض هذه الصفات
لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن ما به الاحساس والمحسوس
بالذات والحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه وذلك لانه ما لم يحدث في الحاس
اثر من المحسوسات فهو عند كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة ويجب اذا احدث فيه
اثر من المحسوس ان يكون مناسبا له لانه ان كان غير مناسب لمهيته لم يكن حصوله احساسا به فيجب ان يكون
الحاصل في الحس صورته مجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما والتخيل ايضا ادراك
لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لان الخيال لا يتخيل الا ما احس به ولكن في حالتي حضور مادته وعدمها
والتوهم ادراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كليا بل مضافا الى جزئي محسوس ولا يشاركه غيره
لاجل تلك الاضافة الى الامر الشخصي والتعقل هو ادراك للشيء من حيث مهيته وحده لا من حيث شيء آخر
سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الادراك وكل ادراك لا بد فيه من تجريد

فهذه

فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة عند آلة الادراك واكتناف الهيئات
وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع ولعلك تعلم ان الفرق
بين الادراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل بامر خارج عنه وهو الاضافة الى الجزئي وعدمها فبالحقيقة الا
دراكات ثلثة انواع كما ان العوالم ثلثة والوهم كانه عقل ساقط عن مرتبته وكل ادراك يحصل به نوع لحقائق
الاشياء وارواحها عن قوالب الاجسام وهياكل المواد فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا
بحضور المادة والصور الخيالية منتزعة نزعا متوسطا ولهذا يكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم
المعقولات والصورة العقلية منتزعة نزعا تاما هذا اذا كانت الصور ماخوذة عن المواد واما ما كان بذاته
عقلا فلا يحتاج في تعقله الى تجريد من هذه التجريدات وهذه المعاني التي من شأن النفس ان يصير بها عالما عقليا
مترتبة فيها ترتيبا عقليا آخذا من المبدء والاول الى العقول التي هي الملائكة المقربون الى الانفس التي هي
الملائكة بعد الاولى الى السموات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا مشتملا على صورة العقل
الاول وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله الى تجريد وهو الصورة التي اذا اتصلت
النفس بها يصير عالما جسمانيا وملكا كبيرا عرضها كعرض السموات والارض فان العوالم هي بما هي بصورها لا بموادها
واعلم ان العوارض الغريبة التي يحتاج الانسان في تعقل الشيء الى تجريده عنها ليست مهيات الاشياء ووجودها
اذ لا منافاة بين تعقل شيء وتعقل صفة اخرى معه وكذا التي لا بد في تخيل الشيء الى تجريده عنها ليست هي صورها
الخيالية اذ لا منافاة بين تخيل شيء وتخيل هيئة اخرى معه بل المانع من بعض الادراكات هو بعض انحاء الوجودات
لكونه ظلمانيا ممزوجا بالاعدام الخارجية للامور المغشية لها عن المدارك كالكون في المادة فان المادة الوضعية
توجب احتجاب الصورة عن الادراك مطلقا وكذا الكون في الحس والخيال مما يمنعان عن الادراك العقلي
لكن لها ايضا وجودا مقداريا وان كان مجردا عن المادة والمعقول ليس وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد
عن الكونين وفوق العالمين فقد علم ان انحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها
ظلمانية غير ادراكية واما المهيات فهي تابعة لكل نحو من طبقات فالانسان مثلا يوجد تارة انسانا شخصيا
ماديا وتارة انسانا نفسانيا وتارة انسانا عقليا كليا فيه جميع الناس يوحدها الجمعية العقلية التي لا يمكن
فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع فيما حققنا اندفع اشكال مذكور في كتب القوم وهو ان الصور العقلية
من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع يكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها لحلولها
في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا ينفك عنها وهذا يناقض قولهم
العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وقد اجيب عنه في المشهور بان الانسانية المشتركة
الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم بها لكونه علما بامر كلي يقال له انه علم كلي لانه متعلق
كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك بل لان معلومه كذلك لا كما ظنه المتاخرون حيث سمعوا ان المتقدمين
سموا ذلك العلم كليا تعويلا على فهم المتعلمين ولم يقفوا على اغراضهم فزعموا ان في العقل صورة مجردة كلية
ويرد هذا الجواب بان الانسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فان الانسانية المتناولة لهما
معا من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها هي التي في كل منهما منها ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما

لا يكون نفسها بل جزء منها اى من الانسانيتين وكذا الموجود فى كل من الاشخاص الثلثة ليس هو بعينه ما فى
مجموع الثلثة بل جزء من ثلثة اجزاء لان عدد الانسانية فى الخارج بحسب عدد الاشخاص ثم الانسان اذا اخذ
مهية لا بشرط شئ فليست هى من تلك الحيثية الا هى لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا ينافى شيئا
منها فهى مع الجزئى جزئية ومع الكلى كلية ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة واما الانسانية الكلية التى اشترك
فيها الاشخاص الكثيرون فهى لا يكون وجودها الا فى العقل فهى من حيث كونها صورة واحدة فى عقل واحد كعقل
زيد مثلا جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد واحد من الاشخاص كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية
المدركة بتلك الصورة التى هى طبيعة صالحة لان يكون كثيرة ولان لا يكون لو كانت فى اى مادة من مواد الاشخاص
يحصل ذلك الشخص بعينه او اى واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه ذو عقل حصل فى عقله تلك الصورة
بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التى انضاف اليها معنى الاشتراك
منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر موجودة مكنوفة باللواحق الذهنية المتشخصة
فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به فى شئ آخر ويدرك به شئ اخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه ويدرك
نفسها اقول لا منافاة عندنا بين التشخص العقلى وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين وقد علمت منا ان الصورة
العقلية غير حالة فى الذهن حلول الاعراض فى محالها حتى يصير متشخصة بتشخص الذهن وبالهيئات المكتنفة
بالنفس اذ النفس ما دامت مقيدة بهذه الهيئات النفسانية لا يمكن ان تصير عاقلة بالفعل ولا معقولها
بالفعل فيها ما دامت موجودة بالوجود الطبيعى او بالوجود النفسانى قوة العاقلية والمعقولية لا فعليتها
فاذا انسلخ من هذا الوجود وصار وجودها بوجود آخر وتشخصها بتشخص عقلى كليا صلح لان يصير عين
المعقولات ويتساوى اليه نسبة التشخصات وبالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات النفسانية
فليست وجودها وجودا نفسانيا كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والتخيل
وغيرها وقد علمت ايضا ان معنى التجريد فى العقل وغيره من الادراكات ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد
ولا ان النفس واقفة والمدركات منتقلة من موضعها المادى الى الحس ومن الحس الى الخيال ومنه الى
العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معا وينسلخان معا من وجود الى وجود وينتقلان معا من نشاة الى
نشاة ومن عالم الى عالم حتى يصير النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل بعد ما كانت بالقوة فى الكل

فصل فى ان القوة العاقلة كيف يقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد اما توحيدها للكثير فهو عندنا بصيرورتها
عالما عقليا متحدا بكل حقيقة مصداقا لكل معنى معقول لكونه عقلا بسيطا فعالا للتفاصيل العلوم النفسانية
وعند الجمهور بالوجهين الاخرين احدهما بالتحليل فانها اذا حذفت عن الاشخاص الداخلة تحت المعنى
النوعى مشخصاتها وسائر عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية مهية متحدة وحقيقة واحدة والثانى
بالتركيب لانها اذا اعتبرت المعنى الجنسى والفصلى امكنها ان يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة
متحدة اتحادا جعليا او حمليا واما قوتها على تكثير الواحد فى تجسيمها بقوتها الخيالية للعقليات وتمثيلها
فى قوالب الصور المثالية وقيل بتمييزها الذاتى عن العرضى والجنس عن الفصل وجنس الجنس للمهية عن جنسها القريب
بالغة ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت وتمييز لاحقها المفارق

منها

منها عن البدن فيكون الشخص الواحد فى الحس امورا كثيرة فى العقل ولذلك ادراك العقل اتم الادراكات لكون
العقل غير مقصور ادراكه على ظواهر الشئ بل يتغلغل ويغوص فى مهية الشئ وحقيقته ومنه يستنبط منها
نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هى بحقيقتها واما الادراكات الحسية فانها مشوبة بالجهالات
ونيلها ممزوج بالفقدان فان الحس لا ينال الا ظواهر الاشيا وقوالب المهيات دون حقايقها وبواطنها

فصل فى درجات العقل والمعقول قالت الحكماء انواع التعقلات ثلثة احدها ان يكون العقل بالقوة
اى لا يكون شيئا من المعقولات ولا له شئ من المعقولات حاصلا بالفعل ولكن النفس يقوى على استحصال
المعقولات واكتسابها كلها ومراتب فان العقل الهيولانى بالقوة عالم عقلى من شانه ان يصير مدركا للحقايق
كلها ويحصل فيه صورة كل موجود مما هو بذاته معقول لخلوه بالفطرة الاصلية عن المادة وما هو بذاته
غير معقول لانه صورة فى مادة او حس او خيال لكن القوة العقلية تجرد صورته عن المادة على ما وضحه
الحكما وسنوضحه ان شاء الله فيكون فاعلة عند ذلك للصور العقلية المفصلة وقابلة لها والعالم الصورى
عالمان عالم عقلى وعالم حسى وكل عالم حسى فانما هو هو بصورته لا بمادته فاذا حصلت صورته لشئ على ما
هو عليه فذلك الشئ فى نفسه عالم فالعقل الهيولانى مستعد لان يكون عالم الكل اذا حصل فيه صورة الكونين
فيصير بصورة عقله شبيها بالعالم العقلى وبصورة نفسه شبيها بالعالم الحسى فيكون فى ذاته مهية كل موجود
بصورته فان عسر عليه شئ من الاشيا فاما لانه فى نفسه ضعيف الكون غير صورى الوجود خسيسا شبيها
بالعدم وهذا مثل الهيولى والحركة والزمان والقوة واللانهاية واما لانه شديد الوجود قوى الظهور
فيقهر وجود ذلك الشئ وجوده ويغلب نوره ذلك الشئ نوره وهذا مثل مبدا الكل والعقول العالية
فان كون النفس الانسانية فى المادة يورثها ضعفا عن تصور هذه الباهرات جدا فى طبايعها وذواتها
فيوشك انها اذا تجردت عن هذه العلايق صارت اليها وطالعتها حق المطالعة واستكمل عند ذلك
تشبهها بالعالم العقلى الذى هو صورة الكل عند البارى تعالى وفى علمه السابق على وجود الاشيا سبقا
بالحقيقة فهذه القوة التى تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلى من شانه ان يتشبه بالمبدء الاول ومراتب
القوة مختلفة كما وكيفا فقد يكون قريبة من الفعل وقد يكون بعيدة وقد يكون بالقياس الى الكل وقد يكون
بالقياس الى البعض على تفاوت اعداد كثيرة فى الحالين لا يعد ولا يحصى وللكل طرفان فى شديد البلادة
متناه فى الغباوة وجمود القريحة ومن شديد الذكا متوقد الفطرة وهو القوة القدسية التى يكاد زيتها
يضئ ولو لم تمسسه نار العقل الفعال وثانيها ان يكون الصور العلمية النفسانية الفكرية حاصلة
فى قوة خيالية بحيث يشاهدها وكانه ينظر اليها على التفصيل وثالثها ان يكون عقلا بسيطا يتحد فيه المعقولات
حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة مقدسا عن الكثرة والتفصيل والشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط فى علم النفس
من الشفاء بقوله ان تصور المعقولات على وجوه ثلثة احدها التصور الذى يكون فى العقل مفصلا منظما
والثانى ان يكون قد حصل التصور واكتسب لكن النفس معرضة عنه وليست تلتفت الى ذلك المعقول
بل انتقلت منه الى معقول اخر فانه ليس فى وسع انفسنا ان يعقل الاشيا معا دفعة واحدة ونوع اخر من
التصور وهو مثل ما يكون عندك فى مسئلة تسئل عنها مما علمته او مما هو قريب من ان تعلمه وحضرك جوابها

التفصيل
في الوقت وانت متيقن بانك تجيب عنها مما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما تاخذ في
والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كمبداء لذلك
التفصيل فان قال قائل ان هذا ايضا علم بالقوة ولكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه يقينا
بالفعل حاصلا لا يحتاج ان يحصله بقوة قريبة او بعيدة فذلك اليقين اما لانه متيقن ان هذا حاصل
عنده اذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل تيقنا به بالفعل فان الحصول حصول لشيء فيكون
هذا الشيء الذي يشير اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخ
مخزون فكيف يتيقن حال الشيء الا والامر من جهة ما يتيقنه معلوم واذا كانت الاشارة بالفعل
ومن المتيقن بالفعل ان هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما
بنوع آخر ومن العجايب ان هذا المجيب حين ياخذ في تعليم غيره يفصل ما هجس في نفسه دفعة بما يعلمه
بتعلم العلم بالوجه الثاني فيرتب تلك الصورة فيه مع ترتب الفاظه فاحد هذين هو العلم الفكري
والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد
يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علما فكريا ومبدا له وذلك
هو للقوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث
هو نفس فان لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدا غير
النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه ليس في العقل
المحض تكثر البتة ولا ترتب صورة فصورة بل هو مبدا لكل صورة يفيض عنها على النفس وعلى هذا
ينبغي ان يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للاشيا فان عقلها هو العقل الفعال للصور
والخلاق لها لا التي يكون للصور او في صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس وكل ادراك عقلي هو
نسبة ما الى صور مفارقة للمادة ولا عراضها فللنفس ذلك بانها جوهر قابل منطبع به وللعقل بانه
جوهر مبدا فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصا واقول اثبات هذا العقل البسيط لا يمكن
الا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذي اقمنا البرهان والعجب من الشيخ الرئيس
حيث اذعن بمثل هذه الامور التي ذكرها في هذا الموضع مع غاية اصراره في انكار القول بذلك
الاتحاد فاذا لم يكن العقل البسيط الذي اعتقد وجوده في هذا النوع الانساني وفي الجواهر المفارقة
له بالكلية عن الاجساد والمواد فيه المعاني المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلا
وكيف يخرج النفوس من القوة الى الفعل بما لا حصول لها فيه وايضا كيف يخزن فيه مع بساطته
صور المعقولات التي تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونة لها عند المراجعة الى خزانتها العقلية
كما اشتهاه الشيخ في ذلك الفصل بعينه فانه قال فيه فما ذا نقول الآن في الانفس الانسانية والمعقولات
التي تكتسبها وتذهل عنها الى غيرها اتكون موجودة فيها بالفعل التام فيكون لا محالة عاقلة لها
بالفعل التام او يكون لها خزانة تخزنها فيها وتلك الخزانة اما ذاتها واما بدنها او شيء بدني لها
فقد قلنا ان بدنها وما يتعلق ببدنها لا يصلح ان يكون محلا للمعقولات او نقول ان هذه الصور العقلية

امور

امور قائمة في انفسها كل صورة منها نوع امر قائم في نفسه والعقل ينظر اليها مرة ويغفل عنها فاذا نظر
اليها تمثلت فيها واذا اعرض عنها لم يتمثل فيكون النفس كمرآة وهي كاشيا خارجة فتارة تلوح فيها
وتارة لا تلوح وذلك بحسب نسب يكون بينها وبين النفس او يكون كالمبدا الفعال يفيض على النفس صورة بعد
بعد صورة بحسب طلب النفس ثم ذكر ان الحق هو القسم الاخير وابطل باقي الشقوق وذكر انه سيبين في الحكمة
الاولى ان هذه الصورة لا تقوم مفردة واشار بذلك الى ابطال الصور المفارقة التي نسب القول بها الى افلاطون
وشيعته من الاقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط صورة منه خزانة للمعقولات فيرد الاشكال على
طريقته انه كيف اختزنت واجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد
وبالجملة هذا المقصد من امهات المسايل الالهية وفيه سينكشف مسالة علم التوحيد الخاصي الذي يختص
بذوقها اهل الله ولا يمكن تحقيق هذه المسالة الا باحكام اصول سلفت في اوايل هذا الكتاب من كون الوجود
هو الاصل في الموجودية والماهية منتزعة منه وان الوجود يشتد ويضعف وكلما قوي الوجود يصير اكثر
جمعية وحيطة بالمعاني الكلية والهيات الانتزاعية العقلية واذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد
بالكلية عن عالم الاجسام والمقادير يصير كل المعقولات وتمام الاشياء على وجه افضل واشرف مما هي
عليه ومن لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية ولذلك
ترى اكثر الفضلا مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية وغيرها استصعبوه ولم يقدروا على التصديق به
كالشيخ السهروردي في المطارحات والتلويحات وحكمة الاشراق فانه انكر ذلك صريحا وكذا الامام
الرازي ومن في حالهم وطبقتهم فلقد قال في المطارحات ثم جاء اي المشاؤن من الحكما الى كيفية تعقل
الباري للاشيا فقالوا واذا كان عاقلا لذاته يلزم ان يكون عاقلا للوازم ذاته وتعقله للوازم ذاته منطو
في تعقل ذاته فانا اذا عقلنا الانسانية ينطوي في تعقلنا لها تعقلنا للوازمها وربما اوردوا مثالا له
تفصيليا وفرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وبين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فيكون
ملكة ولا يكون الصورة حاصلة وبين حالة اخرى وهي كما يورد على الانسان مسايل كثيرة دفعة فيحصل له علم
اجمالي بجواب الكل ثم ياخذ بعد في التفصيل حتى يملي منه الاسماع والاوراق والعلم الاجمالي علم واحد باشيا
كثيرة وليس علما بالقوة فان الانسان يجد تفرقة من نفسه بان علمه ح ليس كما كان عنده القوة قبل السوال ولما
وجد المتاخرون بعد انجاهم هذه الطريقة مبنية على المساهلة مثل كذا وكذا الى آخر كلامه وقال ايضا
ثم قول القايل ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته فيه مساهلة فان للباحث ان يقول هل يعلم ذاته ولازمه
جميعا ام لا فان لم يعلم فذلك حديث آخر وهو مستحيل وان علم ذاته ولازم ذاته وذاته ليس لازمه فعلمه بذاته
غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب ان يكون بلازمه تبعا لعلمه بذاته واما مثال الاجمال
المذكور في الامثلة الثلثة فيمنع الخصم ان المسايل يصح ايرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة
فيحصل لكل مسالة اجمال عقيبها وثانيا هو انه قبل التفصيل لم يجد من نفسه الا قوة قريبة على التخصيص
والفرق ظاهر بين القوتين اعني ما قبل السوال وما بعده فاحديهما قوة قريبة على التخصيص والفرق ظاهر
بين القوتين اعني ما قبل السوال وما بعده والاخرى اقرب فان القوة لوجود الشيء لها مراتب انتهى

كلامه وقال الامام الرازى فى المباحث بعد ان نقل ما ذكروا من الفرق بين التصور الاجمالى والتفصيلى بالمعنيين
هذا غاية ما يقولون وليس الامر عندى كما يقولون بل العلم اما ان يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل على التفصيل
واما القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندى باطل فان العلم عندهم عبارة عن حصول صورة المعقول فى
العاقل فهذا العقل البسيط ان كانت صورة واحدة مطابقة فى الحقيقة لامور كثيرة لكانت مساوية فى
المهية لتلك الامور المختلفة فى الحقيقة فيكون لتلك الصور حقايق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هف
وان قيل بان هذا التعقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلى بتلك المعقولات
حاصل اذ لا معنى للعلم التفصيلى الا ذالك فثبت ان ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم ارادوا بهذا التعقل
البسيط ان يكون صور المعلومات يحصل دفعة واحدة وارادوا بالتعقل التفصيلى ان يكون صور المعلومات
يحصل على الترتيب لزمانى واحدة بعد واحدة فان ارادوا بذالك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنه
لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذى يكون منه التفصيل بل حاصله راجع الى ان
العلوم قد يجتمع فى زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتوالى ويتعاقب واما على ما اخترناه من ان العلم حالة
اضافية فبطلان ما قالوه ظاهر ايضا لان الاضافة الى احد الشيئين غير الاضافة الى غيره فاذا تعددت
الاضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل فاما ما قالوه من ان علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم
بالجواب فنقول انه فى تلك الحالة عالم باقتداره على شئ دافع لذالك السؤال فاما حقيقة ذالك الشئ فهو
غير عالم به قبل الجواب فان لذالك الجواب حقيقة ومهية ولها لازم هو كونه دافعا لذالك السؤال فالحقيقة
مجهولة والا اللازم معلوم على التفصيل وهذا كما انا اذا عرفنا من النفس انه شئ يحرك البدن فكونها محركة
للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وان كانت حقيقتها مجهولة الى ان يعرف بوجه آخر فثبت
ان ما قالوه باطل ويخرج من الدليل الذى ذكرناه فساد ان يكون العلم الواحد علما بمعلومات كثيرة انتهى
اقول هذا المقصد ارفع قدرا واجل منزلا من ان ينال غوره مثل هذا الرجل بقوة فكره وكثرة جولانه
فى العلوم البحثية ووفور حفظه للمسايل المشهورة فان هذه المسئلة وامثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها
بالنظر الفكرى والتتبع للانظار الموروثة من المشايخ والمعلمين لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس
مع صفوة تلوه او قريب منه وقد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلامه فى اثبات العقل البسيط ومن
انكاره اتحاد العقل بالمعقول فصل فى امكان التعقلات الكثيرة فى النفس دفعة واحدة اما على ما
حققناه من كون النفس اذا خرجت من القوة الى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الاشياء فذالك امر
محقق ثابت عندنا وتوضيح ذالك ان العلم والتعقل ضرب من الوجود فالوجود متحد مع المهية وكذا العلم
متحد مع المعلوم وكما كان بعض الموجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوى فالخسيس فنزر قليل
المعانى مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد وان عظمت سمكه وجسمه انبساطه فى الجهات
والشريف لب كثير الحيطة بالمعانى وان صغر مقداره او لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذالك العلم
له انواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس فلا يمكن ان يحس باحساس واحد محسوسات متعددة لجملة
وبعضها شريف كالتعقل فان العقل الواحد يكفى لادراك معقولات لا يتناهى كما فى العقل البسيط وما

فكل

فكل ما كان العلم اعلى وجودا كان اكثر حيطة بالمعلومات واشد جمعية للمهيات واما العلم النفسانى
فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط فيتعلق بمعلومين دفعة كالحكم بين الشيئين بحمل احدهما على الاخر فانا
اذا حكمنا بثبوت شئ لشئ فلا بد من حصول تصورين دفعة تصور الموضوع وتصور المحمول لان الحاكم
على الشيئين لا بد ان يحضر المقضى عليهما عنده فى وقت ذالك الحكم لا بد من حضور الطرفين والا لكان الحاضر
ابدا تصورا واحدا والتصور الواحد ينافى الحكم والتصديق فوجب ان يتعذر الحكم ابدا وايضا اذا عرفنا
الشئ بحده التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع اجزائه دفعة واحدة لاستحال
العلم بكنه حقيقة شئ فى وقت من الاوقات فبهذا يظهر امكان حصول التصورات الكثيرة واما انه يمكن
حصول التصديقات الكثيرة فلان المقدمة الواحدة لا ينتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول
العلم بالنتيجة وايضا العلم بوجود المضافين حاصل معا وكذا العلم بوجود اللازم وبوجود الملزوم فعلم بهذا
الدليل صحة حصول العلم المتعددة فى آن واحد ومما يوكد ذالك ويحققه ان النفس العارفة بمعلومات
كثيرة عند تحققها بمقام العقلية وتجردها عن جلباب البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كشفا ووضوحا
ومع ذالك لما خرجت عند ذالك عن اختلاف الاوقات والامكنة يحضر معلوماتها باسرها عند ها دفعة
واحدة كالحال فى علوم المفارقات فى كون معلوماتها باسرها حاضرة معا بالفعل بلا شوب قوة فان قلت
نحن نجد من نفوسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا على ادراك شئ تعذر علينا فى تلك الحال الاقبال على ادراك
شئ آخر قلت قد اشرنا الى ان العلم كالوجود يختلف بالكمال والنقص فالعلم العقلى كالوجود العقلى مغاير للادراك
الخيالى والوجود الحسى فاذا وانا اذا قلنا الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق احاط عقلنا
بمفهومات هذه الالفاظ وظهر فى خيالنا اثر مطابق لهذه المعقولات فاذا قلنا وقلنا ناطق حساس
نام قابل للابعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب وتنعكس فاذا كان
الامر كذالك فربما ساعد على ان القوة الخيالية يصعب عليها استحضار امور كثيرة وتخيلات مختلفة
هى صور وحكايات لامور عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية واما العقل فانه يقوى على ذالك و
الذى يجده الناس كالمتعذر على نفوسهم من ادراك تعقلات متعددة فى وقت واحد منشاه تعصى
القوة الخيالية عن تصويرها دفعة واحدة ومع هذا لا يصعب عليها ادراك التخيلات التى ليست
تصويرا للمعقولات دفعة واحدة ولذالك قيل شان العقل توحيد الكثير وشان الحس تكثير الواحد
فصل فى ان النفس مع بساطتها يقوى على هذه التعقلات الكثيرة لما ثبت فى ما قبل ان البسيط لا يصدر
عنه من جهة ذاته بلا واسطة الا الواحد فيرد هيهنا اشكال فى صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة
فحل هذا الاشكال هو ان المعلول اذا تكثر فهو انما يتكثر باحد من اسباب التكثر واما لتكثر العلل واما
لاختلاف القوابل واما لاختلاف الالات واما لترتب المعلولات فى نفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط
ولو كان مركبا فلا يبلغ كثرتها الى ان يساوى كثرة افاعيلها الغير المتناهية ولا يمكن ايضا ان يكون بسبب
كثرة القابل لان القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن ذالك لترتب الافاعيل فى نفسها
فان تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس وكذالك فى كثير من التصورات وكثير من

التصديقات التي ليس بعضها مقوما للآخر او كاسبا له فينبغي ان يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات
فان الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الاخبار عن النواحي بعد النفس للاطلاع بتلك الصور
العقلية المجردة والاحساسات الجزئية انما يتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات
ودفع الشرور والمضار فبذلك ينتفع النفس بالحس ثم بعدها ذلك لحصول تلك التصورات الاولية
والتصديقات الاولية ثم يمتزج بعضها ببعض ويتحصل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية
لها فالحاصل ان حصول التصورات والتصديقات الاولية الكثيرة انما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول
التصورات والتصديقات المكتسب بحسب امتزاج تلك العلوم الاولية بعضها ببعض وهي لا محالة مترتبة
ترتيبا طبيعيا كل مقدم منها علة للمتأخر فصل في قسمة العلم الى الاقسام العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود
العيني المادي والوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية او نوعية حتى تنقسم بالفصول الى الانواع او با
لمشخصات الى الاشخاص او بالقيود العرضية الى الاصناف بل لكل علم هوية تشخصية بسيطة غير مندرجة
تحت معنى كلي ذاتي فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية
وهذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر والعلم بالعرض عرض وكذا العلم بكل شيء من نحو ذلك الشيء فعلي
هذا نقول ان من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الاول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا مهية
ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم الى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية
بذواتها التي هي اعيان هوياتها والى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة
لقيامها عند القوم بالذهن وعندنا ان العلم العرضي هو صفات المعلومات التي يحضر صورها عند النفس
وقد مر ان التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل واتحاد النفس بها وكذا
التخيل عبارة عن حضور الصورة المقدارية على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها
بل على نعت المثول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية وعند هؤلاء القوم ان تلك الصور
لكونها مساوية لمهيات المدركات في من حيث هي كذلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن
جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض
لانها موجودة في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس او العقل وكل موجود في موضوع فهو
عرض هذا ما قالوه وقد بينا وهن هذه القاعدة وفساد قولهم ان شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا
وبينا وجه التفصي عن ذلك الاشكال بايضاح سبيل الحق في باب العلم فهذا نحو من القسمة وقسمة
اخرى قالوا من العلم ما هو فعلي ومنه ما هو انفعالي ومنه ما ليس باحدهما اما العلم الفعلي فكعلم
الباري تعالى بما عدا ذاته وكعلم ساير العلل بمعلولاتها واما العلم الانفعالي فكعلم ما عدا
الباري تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل الا بانفعال ما وتغير ما للعالم وبالجملة بارتسام
صور تحدث في ذات النفس او آلاتها وما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها
وبالامور التي لا يغيب صورها عنها ولا يكون تعقلها بحدوث ارتسامها وقد يكون علم واحد
فعليا من جهة انفعاليا من جهة اخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الآثار كتاثير الاوهام

في المواد

في المواد الخارجة ولا يخفى ان وقوع العلم على افراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك بوجوه الاولوية
وغير الاولوية والاقدمية وغير الاقدمية والشدة والضعف فان العلم بذات الاول تعالى اولى
في كونه علما من العلم بغيره وهو اقدم العلوم لكونه سبب ساير العلوم وهو اشد ها جلاء واقوى ظهورا
في ذاته واما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من انه لغاية ظهوره وضعف بصايرنا عن ادراكه فجهة
خفائه هي بعينها جهة وضوحه وجلائه وهكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس الى العلم بحقيقة معلولها
وكذا العلم بحقيقة كل جوهر هو اشد من العلم بحقيقة كل عرض وهو اولى واقدم من العلم بحقيقة العرض
القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لاجتماع ساير الاعراض واما اطلاق العلم على الفعل والانفعال و
الاضافة كالتعليم والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشتراك او التجوز فصل في الاشارة الى اثبات القوة
اعلم ان مبادي العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة وعند تمام الاستعداد
لا فرق في الافاضة بين الاوليات والثواني فحال الانسان في ادراك الاوليات كحاله بعد التفطن للحد
الوسط في ادراك النظريات في انها كانها يحصل بلا سبب ووجود الشيء بلا سبب ودون تحرك الشيء
محال لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفا وقد يكون باطنا مستورا والملقي للعلوم على النفوس المستعدة
هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس ومعلم شديد القوى بالافق الاعلى وفعله في النفوس في غاية
الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن الى الظاهر وقد لا يبرز من مكمن الغيب الى عالم الشهادة والاول كا
للانبياء والثاني كالاولياء عليهم السلام اجمعين واما هذه الاسباب الظاهرة كالبحث والتكرار و
السماع من معلم بشري فمعدات ليست بموجبات ولذلك قد يختلف وقد يتخلف وبيان ذلك
ان كل انتقال من الاوليات الى النظريات اما ان يكون بتعليم معلم كذلك فلابد وان ينتهي بالاخرة
الى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل ينال من ذاته والا لتسلسل التعليم والتعلم الى غير النهاية
ولان كل من مارس علما من العلم وخاض فيه وداوم على مواظبته ومزاولته لا بد وان يستخرج
بنفسه ما لم يسبقه اليه متقدموه واستاذوه في ذلك او كثير فان باب الملكوت غير مسدود على
احد الا المانع من نفسه وحجاب من غلظة طبعه فبقدر سعيه وحركة باطنه بتلطف ذهنه وقلبه
ومقدحة طبعه وبتعدد كبريت نفسه لان ينقدح فيه شعلة من نار الملكوت او نور من انوار
الجبروت وكيف لا وقد بينا من قبل ان الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول
التصورات الكلية وعرفت ان حصول التصورات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت احدهما للآخر
فكثيرا ما يقع للذهن من التفات الى تصور محمول بسبب الاحساس بجزئياته عند استحضار تصور
موضوعه وعند ذلك يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة
ذلك عن معلم او رواية او سماع من شيخ او شهادة عدل او تواتر فظهر ان الانسان يمكنه ان يتعلم
من نفسه وكل ما كان كذلك فانه يسمى حدسا وهذا الاستعداد القريب يتفاوت في افراد الناس
فرب انسان بالغ في جمود القريحة وخمود الفطنة بحيث لو اكب طول عمره على مسئلة واحدة تعذر
عليه تحقيقها وانصرف عنه بدون مطلوبه ورب انسان يكون بضد ذلك حتى لو اثر التفت ذهنه اليه

ادنى لفتة حصل له ذالك ثم لما كانت الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاء وكدورة وقوة وضعفا
فى الذكاء وكثرة وقلة فى الحدس فلا يبعد فى الطرف الاعلى وجود نفس عالية شديدة قوة الاستنارة من
نور الملكوت سريعة قبول الافاضة من منبع الخير والرحموت فمثل هذا الانسان يدرك لشدة استعداده
اكثر الحقايق فى اسرع زمان فيحيط علما بحقايق الاشياء من غير طلب منه وشوق بل ذهنه الثاقب يسبق
الى النتايج من غير مزاولة لحدودها الوسطى وكذالك من تلك النتايج الى اخرى حتى يحيط بغايات المطالب
الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قدسية وهى فى مقابلة الطرف الادنى من
افراد الناس ومخالفتها لساير النفوس بالكم والكيف اما الكم فلكونه اكثر استحضارا للحدود الوسطى وا
واما الكيف فمن وجوه احدها انها اسرع انتقالا من معقول الى معقول ومن اوايل الى التوالى ومن
المبادى الى الغايات وثانيها انها يدرك العقليات الصرفة من حيث انياتها وهوياتها لا من حيث
مفهوماتها وعنوانها العامة فان الوصول الى حقايق تلك المعقولات هى العمدة فى الادراك دون
المعانى الكلية وان كانت هى ايضا وسيلة الى ذالك الوصول اذا استحكمت ورسخت اصول معانيها
فى النفس ولذالك قبل المعرفة بذر المشاهدة وثالثها ان ساير النفوس تعين المطالب اولا ثم يطلب
الحدود الوسطى المنتجة لها واما النفس القدسية فيقع الحد الاوسط لها فى الذهن اولا ويتادى
الذهن منه الى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب
كما هو عليه الامر فى نفسه وفى ذوات المبادى اللمية فصل فى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
من غير عكس اما المطلب الاول فلان العلة اما ان يكون علة لذاتها او لا يكون علة لذاتها او لا
علة لذاتها فان لم يكن علة لذاتها بل يحتاج فى تاثيرها الى انضمام قيد آخر فلم يكن هى العلة بالحقيقة
بل العلة بالحقيقة هى ذالك المجموع ثم الكلام فى ذالك المجموع كالكلام فى الاول الى ان ينتهى الى شىء هو لذاته
يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذالك الشىء لا بد وان يعرف منه انه لذاته علة لذالك المعلول
فان ذاته اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذالك المعلول فمن علمها على ما هى عليه وجب ان يعلمها
على الجهة التى بها يوجب المعلول ومتى علم منها انه علة لذالك المعلول وجب ان يحصل العلم به لذلك
المعلول لان العلم باحد المضافين على الجهة الموقعة للاضافة يوجب العلم بمضايفه آخر هذا ما يستفاد
من كتب القوم واقول التحقيق فى هذا المقام ان العلة قسمان علة هى بمهيتها موجبة للمعلول كالاربعة
للزوج والمثلث لذوى الزوايا ومثل هذه العلة متى علمت مهيتها علم لازمها لا محة اذ اللازم لازم
لذاتها ومهيتها من حيث هى هى وعلة ليست هى بمهيتها موجبة للمعلول بل اما بوجودها الذهنى
او بوجودها الخارجى ومثل تلك العلة لا يكفى العلم بنفسها لايجاب العلم بمعلولها ولا ايضا العلم
بها وبكونها موجودة على الوجه العام فى الموجودية يجب ان يؤدى الى العلم بمعلولها لان الجهة المقتضية
لمعلولها ليست هى نفس مهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها وتشخصها فما لم يعلم ذالك
الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله وقد علمت ان الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن
بان يتحد العالم به او بما هو محيط به ومبداء له فعند ذالك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلوله

كان العلم

كما ان العلم بوجود العلة تلك نفس وجودها فاذا علم احد علة من العلل على الوجه ذكرنا فلا بد ان يعلم
معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا الى اخر معلولاتها لو كانت وعلى هذا اندفع ما ذكره المحقق
الدوانى فى بعض كتبه ان قول الحكماء ان العلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول ان اريد به ان العلم بمهية
العلة يوجب العلم بمعلولها فذالك انما يصح فيما اذا كان المعلول من لوازم مهية علته وان اريد
به ان العلم بالعلة من حيث هى علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول له فذالك وان كان حقا
لكنه عديم الفائدة فان المتضايفين معان فى التعقل لا تقدم لاحدهما على الاخر اى متضايفين كانا
ولا خصوصية لهذا الحكم بالعلة والمعلول وان اريد به ان العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضى
العلم بالمعلول فهذا ايضا عديم الجدوى فان العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من اجزائه فاذا علم جميع جهات
العلة ومن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول والكل غير مقتض لجزئه بل العكس اولى
لان الجزء من اسباب تحقق الكل بوجه ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فان مرادهم ليس شيئا مما ذكره
بل ان العلة اذا علمت بحقيقتها التى هى بها تقتضى وجوب وجود المعلول حتى ان حالها مع تلك الحقيقة
بالقياس الى وجوب وجود معلولها كحال المهية بالقياس الى لازمها من حيث هى هى فظهر ان كل معلول
من لوازم مهية علته سواء كانت تلك المهية عين الوجود او غير الوجود او مع الوجود فان قلت
ذات العلة مغايرة لعلية العلة فان علية العلة معقولة بالقياس الى معلولية المعلول وذات العلة
غير معقولة بالقياس الى شىء والا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا يكون قائمة بنفسها لكن
المبداء الاول لا القايم بذاته علة لما سواه هف وايضا فيلزم ان يكون ذات العلة من باب المضاف
فلا يكون قائمة بنفسها مع المعلول مع انها متقدمة عليه هف واذا ثبت المغايرة بينهما وثبت ان ذات
العلة غير معقولة بالقياس الى الغير لم يجب من العلم بحقيقة الذات التى عرضت لها العلية العلم بذات
المعلول فنقول فى حل هذا الاشكال ان علية العلة لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على حقيقة
العلة ووجودها والا لكانت علية العلة لتلك العلية ايضا زائدة على ذات العلة ولزم من ذالك
التسلسل فاذا علية العلة نفس ذاتها المخصوصة واما كون المضاف من جملة الاعراض وذات العلة
قد يكون جوهرا فكيف يكون شىء واحد جوهرا وعرضا فجوابه كما اشرنا اليه فى مباحث
المضاف ان وجود الجوهر غير مهيته العقلية فالجوهر اذا كان موجودا وهو بحقيقته علة لشىء
فتلك المهية الجوهرية اذا عقلت لم يلزم من تعقلها على هذا الوجه الكلى تعقل كونها علة او مضافا
فاضافة العلية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر فالوجود المنسوب اليها من جهة ذاتها
هو وجود الجوهر المعقول لذاته فى ذاته واذا نسب اليها من حيث كونها سببا لشىء او مرتبطا به
اى ارتباط كان فالك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف فيكون وكانه وجود الشىء على صفة
كوجود العارض لشىء الا انه غير مستقل الوجود كما انه غير مستقل المهية فهذا تحقيق وجود المضاف
لا كما زعمه الناس من انه غير موجود فى الخارج والا لزم الكذب فى قولنا هذا علة وذالك معلول وهذا
اب وذاك ابن فان رجعت وقلت ان لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس

احدهما داخلا في الاخر واذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم باحدهما مع الجهل بالاخر فنقول هيهات ليس مغايرة العلة والمعلول كمغايرة زيد وعمرو وكمغايرة حجر وجسم حتى يمكن تصور احدهما مع الغفلة عن الاخر بل وجود المعلول بخصوصه مع نتايج وجود العلة ولوازمها ونسبة وجوده الى وجود العلة نسبة لوازم المهية الى المهية ووجود العلة ليس الا تمام وجود المعلول وكماله والمغايرة بينهما كالمغايرة بين الاشد والانقص وبالجملة التعقل التام ان يكون مطابقا للموجود الخارجي بل متحدا به فاذا كان الشئ الشئ بذاته سببا للمعلول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بعلته مقتضيا للعلم به بلا وسط واما المطلب الثاني وهو ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه ان موجب الشئ لا بد ان يكون علته فالعلم بالعلة اذا حصل من جهة العلم بشئ فذالك العلم لا بد وان يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلوم يتحد بالعلم كما مر فلا بد وان يكون لذالك المعلول ضرب من العلية بالقياس الى علته واذا كان المعلول بخصوصية ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدم الشئ على نفسه وهو مح نعم لما كان اسناد الممكن الى علته لاجل انه في ذاته غير مستقل الوجود والعدم اذ لو كان له استقلال في احدهما لامتنع استناده الى سبب فالممكن من جهة مهيته المتساوية النسبة الى الوجود والعدم يقتضي مرجحا ما وعلة ما لا علة مخصوصة فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت مرجح ما وعلة ما ولذالك قيل الامكان علة الافتقار الى علة ما مطلقة فاذا كان المعلول لامكانه محوجا الى العلة والامكان موجبا للحاجة الى العلة المطلقة فلا جرم كان العلم بمهية المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة واما العلة فان اقتضائها للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فاذن عليتها لا بد وان يكون من لوازم ذاتها المعينة والعلة المعينة لا تقتضي معلولا مطلقا والا لكان لا يتخصص الا بقيد اخر فالعلة بالحقيقة هي مع ذالك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هف فثبت اذن ان العلة بحقيقتها المعينة يقتضي معلولا معينا فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين واما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي هي فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة فان قلت المعلول المعين اذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته الى علته والى ساير الاشياء واحدة فلما ذا استند اليها دون غيرها قلنا المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت معلولا معينا فتعيين تلك العلة لذالك المعلول ليس لاجل اقتضاء المعلول لها بل لاجل اقتضاء العلة لذالك المعلول فلما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود تلك المعلول استحال ان يؤثر فيه علة اخرى لامتناع توارد العلتين على معلول واحد ولهذا نظاير كثيرة منها ان نسبة الجنس كالحيوان الى هذا الفصل كالناطق والى ساير الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان الى جميع الفصول فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة الى فصل من الفصول اي فصل كان لكي تحصل في ضمن هذا النوع فهذا الفصل انما كان من جهة الفصل لا من جهته وكذالك النوع يحتاج في تحصله التخصصي الوجودي الى تخصص ما اي تخصص كان لكي تحصل في ضمن هذا

التخصص

التخصص كزيد بهذه الهوية الوجودية انما كان من جهة هذه الهوية لا من جهته واما ما اشتهر عند الناس ان بعض المهيات النوعية كالابداعيات نوعها مقتضي التخصص الخاص وان التخصص قد يكون من لوازم النوع اي النوع الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون مهية من المهيات مقتضية للتخصص لان التخصص لا يكون الا بالوجود وقد مر في مباحث الوجود ان الوجود يمتنع ان يكون معلول المهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتخصص يقتضي المهية فيما له مهية والفصل يقتضي الجنس فيما له جنس فبالوجود الخاص تخصصت المهية وصارت شخصا معينا وبالفصل المعين تعين طبيعة الجنس وصارت نوعا مخصوصا فلاجل هذا العلم بالتخصص يوجب العلم بالنوع الذي هو معلوله بخصوصه وكذا يلزم من العلم بكل فصل لنوع العلم بجنسه بخصوصه ولا يلزم من العلم بوجود النوع الا العلم بوجود تخصص ما من التخصصات ولا العلم بوجود فصل ما من الفصول فان قلت اذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذالك لا بد وان يجب من ذالك العلم العلم بخصوصية ذات العلة ايضا فلا فرق بين العلمين اي العلم بالعلة والعلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضيا للاخر قلنا ليس الامر كذالك لما علمت ان وجود العلة اقوى من وجود المعلول فكان ان وجود المعلول لقصوره وضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ ايضا الى مثله فكذالك العلم به لا يقتضي البلوغ الى الاحاطة بوجودها ولا نيل مرتبتها في الوجود ولهذا المعنى قال يعقوب بن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بما يقتضيه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهة فقد يمكن فينا ملاحظة على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلحظ الفايض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفى واشد استغراقا لنا فاذا كان الامر كذالك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن ان العلة الاولى لا يعلم الجزئيات انتهى **فصل** في ان العلم بذي السبب ممتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه هذه المسئلة ايضا كالمسئلة الماضية لا يمكن تحقيقها الا بتحقيق مباحث الوجود فنقول يجب ان يعلم ان اليقين التام بالشئ انما يحصل بان كانت الصورة العقلية مطابقة للوجود الخارجي بعينه فالذي له سبب فهو لا محالة ممكن الوجود لذاته والا لامتنع استناده الى السبب وقد سبق منا القول بان الجاعلية والمجعولية بين الموجودات ليست من جهة مهياتها والا لكانت المعلولات كلها من لوازم المهيات ولكان الله المبدا الاول ذا مهية ولكان العلم بكل مهية يوجب العلم بكنه الباري جل مجده وبجميع اسباب تلك المهية ولكان جميع مقومات الوجود مقومات المهية اذا كان الوجود امرا انتزاعيا اضافيا عند ذالك والكل محال فكل معلول له مهية وله وجود فاذا نظرت الى مهيته من حيث هي هي فلا يحتاج في تعقل مهيته الا الى اجزاء مهيته من جنسه وفصله واذا نظرت الى اعتبار كون تلك المهية موجودة في الامكان موجوديتها يحتاج الى علة مطلقة فالعلم بها من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فانها ما لم تجب بعلة من العلل لم توجد واما اذا نظرت الى وجوده الخاص ووجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية الا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية الا من جهة العلم بحقيقة كما انه بالنظر الى مهيته الامكانية غير موجودة ولا واجبة وبالنظر الى سببه

يصير واجب الكون ممتنع التغير فكذلك العلم الحاصل بمهيته لا يقتضى وجوبا لعلم بوجود علته و
وجوبها فلكن العلم اليقينى بوجوده الخاص لا يحصل الا من العلم بسببه وبالعلم بسببه يصير واجب العلم
به ممتنع التغير وكما ان وجوده لا يحصل الا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك
العلم به يستحيل ان يحصل من جهة اخرى غير جهة العلم بسببه والا لكان لشئ واحد من جهة واحدة سببان
تامان سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده وهو مح لان المفروض ان العلم به معه متحد
واذا كان وجود الشئ مطابقا للعلم يجب ان يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لان وحدة المع يستلزم
وحدة علته فثبت ان العلم بوجود ذوات المبادى لا يحصل الا من جهة العلم بمباديها ولقائل ان يقول انا
اذا علمنا وجود البنا علمنا ان له بانيا مع ان البنا لا يكون علة للبانى بل الامر بالعكس فنقول العلم بالبنا لا يوجب
العلم بالبانى بل يوجب العلم باحتياج البناء الى بان واحتياجه الى البناء حكم لاحق لذاته لازم لمعلول
لمهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلة على المعلول ثم العلم بحاجة شئ الى شئ لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد
منهما لاجرم صار البانى معلوما لكون العلم بالاضافة اليه حاصلا وجميع البراهين الانية من هذا القبيل
فانها كالبراهين اللمية فان العلم لا يحصل فيها الا من جهة العلة الى المعلول فان المعلول وان كان بحسب وجوده
فى نفسه معلولا ولكن بوصف معلوليته ونقص امكانه علة للحاجة الى علة ما من العلل فكون البرهان
الان برهانا مفيدا لليقين لاجل افادته ايجاب وجود علة ما على الاطلاق لهذا المعلول وكونه دليلا مفيدا
للظن لاجل افادته علامة من علامات العلة المخصوصة واثرا من اثارها كما حقق فى مقامه وبالجملة الاعتقاد
الحاصل بالشئ لا من اسبابه وعلله وان كان فى غاية الجودة ونهاية القوة فانه ليس بممتنع فيه التغير بل هو فى
معرض التغير والزوال واما اذا حصل العلم بشئ من جهة العلم باسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغير اصلا وان
تغير وجود المعلول لم فى نفسه مع ان العلم بالشئ بالحقيقة هو عين وجوده وهذا من غوامض الالهية التى لا
يدركها الا [illegible] ذالك فى تحقيق علم البارى ان شاء الله واما الشئ الذى يكون غنيا عن السبب والمقوم
فالعلم به اما ان يكون اوليا بديهيا واما ان يكون مما لا يوسع معرفته واما ان لا يكون اليه طريق الا بالا
عليه باثاره ولوازمه وح لا يعرف كنه حقيقته ومهيته والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حد له اذ لا
له بوجه من الوجوه لا سبب لوجوده كالفاعل والغاية ولا سبب لقوامه كالمادة والصورة ولا سبب لمهيته
كالجنس والفصل ومع ذالك لا يخ منه شئ من الاشياء وهو البرهان على كل شئ واقرب من كل شئ الى كل
شئ كما قال عز من قائل ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقال هو معكم اينما كنتم وهو البرهان على ذاته كما قال
شهد الله انه لا اله الا هو وقال اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وقال قل اى شئ اكبر شهادة قل الله
واعلم ان فى هذا المقام اشكالا عظيما سيما على طريقتنا فى باب الوجود من ان العلية والمعلولية ليست الا فى
حقيقة الوجود والمهية مجعولة بالعرض فنقول ح ان علم الانسان بنفسه هو عين وجود نفسه ووجود نفسه
من جملة الامور التى هى ذوات المبادى وقد ثبت ان العلم بذى المبدا لا يحصل الا من العلم بمبدائه
مبدا وجود الشئ لا يكون الا وجود مبدائه واذا كان العلم بذى المبدا فى غاية الوثاقة والقوة يجب ان
يكون العلم بمبدائه كذلك فى غاية الوثاقة والقوة ثم لا ادق ولا اقوى من علمنا بنفوسنا لان علمنا بذاتنا

عين ذاتنا ولا يمكن ان يكون حصول شئ لشئ اقوى من حصول شئ لذاته فكذلك يجب ان يكون علمنا بمبدا نفوسنا
لكن مبدا نفوسنا ينتهى الى واجب الوجود لذاته وقد مر ان العلم بحقيقة واجب الوجود لكنه لا يمكن الا للواجب وحده
كما قال ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحى القيوم فحل هذا الاشكال مما قد حصل لبعض الفقراء الا ان العبارة
يقصر عن تقريره على ما هو حقه لدقة مسلكه وخفاء سبيله ومع ذلك نشير اليه بان علمنا بنفوسنا لما كان
عين وجود نفوسنا فلا بد ان يكون العلم بمبدا نفوسنا الذى حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدا الا عين
وجود نفوسنا لكن وجود المبدا عين المبدا وحصوله له لا لنا لان وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها
وكذلك العلمان فاذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وان حصل من علمنا بمبدائنا لكن علمنا بمبدائنا
عبارة عن وجود مبدائنا ولما كانت اضافة الينا مبدائنا اضافة الايجاد والفاعلية فكذلك علمنا بمبدائنا
عبارة عن وجود مبدائنا مع اضافة ايجاده ايانا وفاعليته لنا فعلمنا بمبدائنا مقدم على علمنا بذاتنا لكونه ذاته مقدما
بالايجاد علينا وبالجملة فان العلم بعينه كون الوجود فى القوة والضعف والعلية والمعلولية وللاشياء كينونة
عند ذواتها المعلولة وكينونة عند مباديها واسبابها اقوى من كينونتها عند ذواتها وكون الشئ عند جاعله
اقوى من كونه مع نفسه لان كونه مع نفسه بالامكان وكونه مع جاعله بالوجوب ونسبة الوجوب اقوى من نسبة الامكان
وللجميع كينونة عند مبدا الكل على وجه اعلى وارفع من كل كون وفى الادعية النبوية على الداعى بها وآله اكمل الصلوات
يا كان يا كينان يا كاين قبل كل كون ويا كاين بعد كل كون يا مكون لكل كون فصل فى ان الشئ اذا علم
من طريق العلم بعلله واسبابه علما انطباعيا فلا يعلم الا كليا اعلم ان العلم بالشئ قد يكون بصورة مساوية لمهيته
المعلوم وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا وعلم البارى جل مجده بالاشياء
عند متاخرى الحكماء بصور ذهنية زائدة على ذاته تعالى وكل علم صورى فهو كلى وكذا ما يترتب عليه ويبتنى
منه ولو تخصص بالف تخصيص فانه ايضا كلى لا يمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين فالعلم اذا حصل بالمبادى
والعلل على هذا الوجه الكلى ايضا واما بيان ذالك وكيفيته فقد بينه الحكماء القائلون بالعلم الصورى الحصولى
كالشيخ الرئيس واتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ فى كتابى الشفاء والنجاة هكذا وليس يجوز ان يكون
واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة
لها ان يعقل فلا يكون واجب الوجود من كل وجه وهذا مح ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون
له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدا
كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدا له وهو مبدا للموجودات التامة باعيانها والموجودات الكائنة
الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذالك باشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات
مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو اخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل
عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة غير موجودة
فيكون لكل واحد من الامرين صورة على حدة ولا واحدة من الصورتين يبقى مع الاخرى فيكون واجب الوجود
متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالمهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هى فاسدة
وان ادركت بما هى مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركب لم تكن معقولة بل هى محسوسة

او متخيلة ونحن قد بيّنا في كتب اخرى ان كلّ صورة لمحسوس وكلّ صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي
محسوسة ومتخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل نقص للواجب الوجود كذلك اثبات
كثير من التعقلات بل الواجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي
فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة
فاما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها
ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب
تتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة
ما يتأدى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون
مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة
الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكونها تستند
الى مباد كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد
يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها ثم قال ونعود فنقول كما انك اذا تعلم حركات السموات
كلها فانت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكنه على نحو كلي لانك تقول
في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا الى كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر
منه الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متأخر عنه مدة كذا وكذلك بين الكسوفين
الاخرين حتى لا يقدر عارضا من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى
قد يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك
الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل انتهى نقل الفاضل بجملته وما
مذهب الشيخ ان علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلي وليس معنى ذلك انه يعلم
طبايع الاشياء ونوعياتها لا شخصياتها حتى يلزم ان يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه بعضهم
بل مذهبه كما نص عليه ان الباري يعلم الشخصيات كلها كما يعلم الاجناس والانواع لكنه يعلمها بنعوت
وصفات كلية نوعها منحصر في شخصها منها وبعض المتأخرين كالمحقق الطوسي نحا نحوه في طبقته وان خالفوه
في القول بتقرير رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنهم لم يتموا الامر في تحقيق العلم
بل لم يبلغوا شأوه في ذلك ونحن قد اجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ وبينا وجه القصور في ايراداتهم عليه
وكيفية علم الباري بالاشياء ليست كما زعموه ولا كما قرره الشيخ بل كما حققناه وموعد بيانه من ذي
قبل ان شاء الله **فصل** في ان العلم بالشخصيات يجب تغيره لتغيرها قال الشيخ في الشفا حيث اراد
ان يقرر ان الاشياء الجزئية كيف يعلم ويدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة
فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت او لو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق
بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه واحدا لا يغير منك امرا فان علمك في الحالين
يكون واحدا وهو ان كسوفا له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا

دوره

في مدة كذا ويكون بعد كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده
واما ان ادخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن
آخر انه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم
يصح ان يكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني وآني والاول الذي لا مدخل في زمان
وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديدا او معرفة
جديدة انتهى كلامه وتوضيحه ان العلم الانفعالي الذي يحصل بالاشياء من الاشياء لا من جهة العلم باسبابها
القصوى لا بد وان يتغير بتغيرها فانك اذا علمت من زيد انه في الدار عند كونه فيها فاذا خرج زيد عن الدار
فاما ان يبقى العلم الاول او لا يبقى فان بقي لم يكن علما بل جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علما واما
ان لم يبق فالتغير فيه هنا اوضح وقال بعض الناس العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد
ذلك الشيء وهذا مما ابطلوه بوجهين الاول انه لو كان كذلك لوجب اذا علمنا في وقتنا هذا ان زمانا
من الازمنة سيوجد نحو ان نعلم في النهار بان الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن في مكان لا نميز
بين الليل والنهار ان نكون عالمين بوجود الليل اذ فينا علم سابق بذلك وعلمنا في وقتنا هذا ان الشمس
ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت ان نكون عالمين بوجود الليل بطلوعها وان لم نشاهدها ولا اخبرنا
بها ولا عرفنا ضياءها اذ فينا علم بذلك والتالي في المثالين باطل فكذا المقدم والثاني ان العلم يستدعي
صورة مطابقة للمعلوم وكان كون الشيء سيوجد مغايرا لكونه موجودا بل منافيا له من حيث ان المفهوم
من قولنا الشيء سيوجد ان الذي هو معدوم في الحال له تحقق وجود في الزمان المستقبل فاذا كان المعلومان
في انفسهما متغايرين ومتنافيين وجب ان يكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن متغايرين متنافيين
لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الامور المتجددة على وصف تجددها لا بد وان يكون متغيرا تبعا للمعلوم
واما العلم الحاصل من جهة اخرى ومن مبدأ اعلى فهو غير تابع لمعلومه ولا متغير بتغير معلومه
قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم فلا باس بان نكثر الاشياء اما بحسب حقايقها
او بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون احادها غير قارة
اي لا توجد معا او قارة والاول منها لا يوجد الا مع زمان او في زمان فان العلة الاولى للتغير هو
الزمان لكونه لذاته يتجدد وينصرم على الاتصال ويتغير بسببه ما هو فيه او معه والثاني
لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان فان العلة الاولى للتكثر على هذا الوجه الموجود الذي
يقبل الوضع لذاته اي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ويلزمه التجزي باجزاء مختلفة الاوضاع بمعنى
ان يكون لبعض اجزائه نسبة الى البعض بان يكون منه في جهة من الجهات وعلى بعد من الابعاد وكل
موجود يكون هذا شأنه فهو مادي والطبايع المعقولة اذا تحصلت في اشخاص كثيرة يكون الاسباب
الاول لتعين اشخاصها وتشخصها هي ان الزمان كما للحركات واما المكان كما للاجسام او كلاهما
كما للاشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الانواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا فلا يتعلق
بهما ويتنزل العقل من استناده الى احدهما كما قيل الانسان من حيث طبيعة الانسانية متى

يوجد او اين يوجد او كون الخمسة نصف العشرة فى اى زمان تكون وفى اى بلدة تكون بلى اذا تعين شخص منها كهذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما وكون الاشخاص المتفقة الحقايق زمانيا او مكانيا لا يقتضى كون المختلفة الحقايق غير زمانى وغير مكانى فان كثيرا منها يوجد ايضا متعلقا بالزمان والمكان كالاجرام العلوية باسرها وكليات العناصر السفلية واذا تقرر هذا فلنعد الى المقصود ونقول اذا كان المدرك امرا يتعلق بزمان او مكان فانما يكون هذه الادراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة او غيرها فانه يدرك المتغيرات الحاضرة فى زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده فى زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او سيكون وليس الآن ويدرك المتكثرات التى يمكن له ان يشير اليها ويحكم عليها بانها فى اى جهة منه وعلى اى مسافة وان بعد عنه اما المدرك الذى لا يكون كذلك فيكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اى حادث يوجد فى اى زمان من الازمنة وكم يكون من المدة الممتدة بينه وبين الحادث الذى يتقدمه او يتأخر عنه ولا يحكم بالعدم على شئ من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضى ليس موجودا فى الحال يحكم بان كل موجود فى زمان معين لا يكون موجودا فى غير ذلك الزمان من الازمنة التى قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص فى اى جزء يوجد من المكان واى نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع فى جميع جهاته وكم الابعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شئ بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غايب لانه ليس بزمانى ولا مكانى بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بهذا المكان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامى او خلفى او تحتى من يقع وجوده فى زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلى واليه اشير بطى السموات التى هى جامع الازمنة والامكنة كلها كطى السجل للكتب فان القارى للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على التوالى ويغيب عنه ما تقدم نظره اليه او يتأخر عنه اما الذى بيده السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شئ منها وظاهر ان هذا النوع من الادراك لا يمكن الا لمن يكون ذاته غير زمانى وغير مكانى ويدرك لا بآلة من الآلات ولا بتوسط شئ من الصور ولا يمكن ان يكون شئ من الاشياء كليا كان او جزئيا على اى وجه كان الا وهو عالم به فلا تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا جميعها يثبت منه فى الكتاب المبين الذى هو دفتر الوجود فان الوجود يبين كل شئ مما مضى او حضر او يستقبل او يوصف بهذه الصفات على اى وجه كان اما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئى المذكور فهو لا يصح الا لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية فى وقت معين ومكان معين وكان البارى تعالى يقال انه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذايق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يثلم ذلك فى تنزيهه بل يؤكده كذا نفى العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه تعالى لا يثلم فى تنزيهه

بل يؤكده

بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا فى ذاته الوحدانية ولا فى صفاته الذاتية التى يدركها العقول انما توجب التغير فى معلوماته والاضافات بينه وبينها فقط فهذا ما عندى من التحقيق فى هذا الموضع انتهى وحاصل ما افاده هذا المحقق النحرير ان المدرك اذا لم يكن وجوده وجودا ماديا واقعا تحت الزمان والمكان فانه يشاهد جميع ما فى الاكوان الزمانية والمكانية كما هى عليه كل فى مكانه وزمانه دفعة واحدة بلا انقضاء وتجدد فى علمه لكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وان كان معلومه كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغير وبالجملة هى فى نفسها وان كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها الى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات والمكانيات ثابتة غير متغيرة ولا مختلفة بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبة اقول فيه موضع انظار الاول انك قد علمت مما بيناه لك ان المادة والجسمية مناط العدم والجهالة وكان ان الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة سواء علمه عالم من خارج او لم يعلمه فكذلك الصورة الجسمية مجهولة بالذات والحقيقة سواء كان فى الوجود جاهل او لم يكن وكذلك حال الاعدام والقوى والامكانات وساير الامور العدمية او ضعفاء الوجود فانها لا صورة عقلية لها بحقيقتها فى الحقيقة فمن رام ان يعقل الهيولى كما هى لم يمكنه لا لنقص فى عقله بل لضعف جوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها فى الوجود الا قوة الصور واستعدادها واستعداد الصور غير الصور وكل معنى الذات له صورة لامحة وهكذا القول فى الاجسام المادية وذوات الاوضاع وثانيها ان الحكماء قد حكموا بان وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن ان يكون معقولا كما ان وجود المعقول بما هو معقول لا يمكن ان يكون معقولا ولا مدركا الا بآلة جسمانية واقاموا على صحة هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح فيه اصلا وثالثها ان انحاء وجودات الاشياء فى انفسها بحسب ما هو الامور عليه فى الواقع لا يختلف بالقياس الى شئ دون شئ اذ ليست باجمعها من باب المضاف حتى يختلف باختلاف ما اضيف اليه فالمادى فى نفسه مادى ابدا والمتغير بالذات متغير دائما وحقيقة المكان والمكانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مباينا بالعين غير مجتمع معه فى الحضور وهذا الحكم لا يختلف بالقياس الى مدرك دون مدرك حتى لو فرضنا حدقة الناظر بقدر الفلك الاعظم كان اختلاف المنظور اليه والمدرك فى القرب والبعد والانقسام بحاله وكذا حقيقة الزمان والزمانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الآخر فيمتنع اجتماع الاجزاء لشئ منها فى الوجود سواء كان بالقياس الى شئ آخر ونحن قد اقمنا البرهان على ان جميع الطبايع الجوهرية المنطبعة فى المواد فلكية كانت او عنصرية هى متجددة الوجود والحدوث ولها التجدد والحدوث فى كل آن من الآنات وما كان وجوده وجودا تجدديا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس الى موجود آخر ورابعها ان العلم بالاشياء اما ان يستفاد من الاشياء او هو عين الاشياء او يستفاد من اسبابها وعللها على ترتيبها السببى والمسببى اما الاول فيجب تغيره بتغير المعلومات واما الثانى فالتغير فيه اظهر واما الثالث فهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون العلم بتلك الاسباب بصور عقلية زائدة على وجودها كما هو المشهور من اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يقتفى اثره فتلك الصور لامحة صور عقلية كلية على ترتيب سببى ومسببى بحسب اسباب وعلل كلية ينتهى بالاخرة الى غايات

حركات كلية يتضمن الجزئيات على وجه كلي لا يودى ذلك العلم الى تعرف حال التشخصيات بما هي تشخصيات اذ
العلم الانطباعى الذهنى وان تخصص لف تخصيص لا يفيد التشخصية ولا يجعل المعلوم بحيث يمتنع تصوره عن
الاشتراك بين الكثرة وثانيهما ان يكون العلم بها نفس وجودها وهذا اتم العلوم وفي هذا العلم ينكشف جميع
الاشياء كلياتها وجزئياتها وطبايعها وتشخصاتها وجميع مالها من العوارض والهيئات على وجه تشخصى
مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذى لواجب الوجود وللذوات النورية العقلية
التى يحيط كالافلاك الحسية بعضها ببعض احاطة عقلية وهى مفاتح الغيب التى لا يعلمها الا هو وبهذا العلم
وجود جميع الموجودات العقلية والحسية وبه حيوة جميع الموجودات حتى الجمادات وما حكمها كما سنوضحه
ان شاء الله وخامسها ان العلم عند هذا المحقق ليس من قبيل الاضافة حتى يحكم بان المدرك الخارج عن سلسلة الزمان
والمكان يدرك الزمانيات والمكانيات بمجرد اضافته اليها لو صحت تلك الاضافة له اليها من خارج بل العلم
والادراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشيء عند النفس فعلى هذا يرد عليه ان هذه الصور الموجودة
في المكان والزمان من اى قسم من اقسام العلوم والادراكات فانها لو كانت صورا علمية فاما محسوسة او متخيلة او
موهومة او معقولة اذ الادراك منحصر في هذه الاصناف الاربعة لكنها ليست شيئا منها كما اعترف
به هذا النحرير حيث بين وعرف كلا منها وذكر ان كلا من تلك الادراك لا يحصل الا مع ضرب من التجريد اما عن
المادة كالحس او عنها وعن بعض صفاتها ايضا كالمتخيل او عنها وعن جميع صفاتها الا الاضافة اليها كالتوهم
او عنها وعن صفاتها وعن الاضافة اليها جميعا كالتعقل وظاهر ان هذه الصور منغمرة في المادة غير مجردة عن
نفسها فضلا عن صفاتها واضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادى مدركة يلزم قسما اخر من الادراك
غير تلك الاقسام مع انحصاره فيها هف ومما يؤيد ما ذكرنا من ان مجرد الاضافة لشيء الى امر موجود على
اى نحو كان من الوجود لا يكفى في العاقلية قول الشيخ في الهيات الشفا حين بين كيفية علم الله ولا يظن
ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت والا لكان كل مبدا صورة في مادة من شانه
تلك الصورة ان تعقل بتد بين ما من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل هذه الاضافة له اليها يعقل
وهى بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا
المعدوم منها في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه سبب ذلك الشيء على ترتيب الا عند
ما يصير سببا فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنه كل وجود وادراكها من حيث شانها
انها كذا يوجب ادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن يكون
لذاته اضافة اليها من حيث هى معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان انتهى كلامه وحاصله ان وجود
الشيء في الاعيان مع وجود المدرك في الاعيان لا يكفى في اضافة العاقلية اليها بل لا بد في الاضافة
العقلية ان يكون المدرك بحال معقولة اى يكون وجودها وجودا عقليا حتى يمكن حصول الاضافة
العقلية اليها والوجود العقلى لا يكون الا للصور المفارقة عن المواد دون المقارنة للمادة فقد علم
ان الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الاضافة العقلية اليها فصل
في تفسير معانى العقل اعلم ان النفس الانسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة والعا

ومن هذا النفس لا ينفك عن العاملة وبالعكس بخلاف نفوس ساير الحيوانات لانها سفلية بعيدة عن
جمعية القوى اما العاملة فلا شك ان الافعال الانسانية قد يكون حسنة وقد يكون قبيحة وذلك الحسن
والقبح قد يكون العلم به حاصلا من غير كسب وقد يحتاج الى كسب واكتسابه انما يكون بمقدمات بلا مهملات اذا
تحقق هيهنا امور ثلثة الاول القوة التى يكون بها التمييز بين الامور الحسنة والامور القبيحة والثانى المقدمات
التى منها يستنبط الامور الحسنة والقبيحة والثالث نفس الافعال التى يوصف بانها حسنة او قبيحة واسم العقل
واقع على هذه المعانى الثلثة بالاشتراك الاسمى فالاول هو العقل الذى يقول الجمهور في الانسان انه عاقل
وربما قالوا في عقل معوية انه كان عاقلا وربما يمتنعوا ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل ماله دين وهولاء
انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير او يجتنب من شر والثانى
هو العقل الذى يرددنه المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل او ينفيه العقل او يقبله او يرده
فانما يعنون به المشهور في بادى راى الجميع فان بادى الراى المشترك عند الجميع او الاكثر من المقدمات
المقبولة والاراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل الثالث ما يذكر في كتب الاخلاق ويراد به المواظبة على الافعال
التجربية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقا وعادة ونسبة هذه الافعال الى ما يستنبط من عقل عملى
كنسبة مبادى العلم التصورية والتصديقية الى العقل النظرى واما القوة العالمة وهى العقل المذكور
في كتاب النفس فاعلم ان الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على ادراكات هذه القوة اما الادراكات
في التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة او الحاصلة لها بالاكتساب واما القوة فنقول لا شك
ان النفس الانسانية قابلة لادراك حقايق الاشياء فلا يخ اما ان يكون خالية عن كل الادراكات او لا يكون
فان كانت خالية مع انها يكون قابلة لتلك الادراكات كانت كالهيولى التى ليس لها الا طبيعة القوة والا
ستعداد من غير ان يخرج في شيء من الصور من القوة الى الفعل فسميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا وان لم يكن
خالية فلا يخ اما ان يكون الحاصل فيها من العلوم الاوليات فقط او يكون قد حصلت النظريات مع ذلك
فان لم يحصل فيها الا الاوليات التى هى آلة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلا بالملكة اى لها قدرة
الاكتساب وملكة الانتقال الى نشاة العقل بالفعل وانما لم يتم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لان
الوجود العقلى لم يحصل ولا يحصل باذراك الاوليات والمفهومات العامية لان الشيء لا يحصل بالفعل
بامر مبهم عام ما لم يتعين امرا محصلا اذ نسبة القضايا الاولية في باب المعقول الى الصور العقلية النظرية
كنسبة الجسمية المشتركة الى الطبايع الخاصة في باب المحسوس فكما ان الشيء الجسمانى لا يصير موجودا في الاعيان
بمجرد الجسمية ما لم يصر جسما مخصوصا له طبيعة مخصوصة فكذا الوجود العقلى بالفعل لا يحصل بمجرد المفهوم
الاولى العام والقضايا الاولية لمفهوم الوجود والشيئية وكقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم
من جزئه ثم ان النفس في هذه المرتبة ان تميزت عن ساير النفوس بكثرة الاوليات وشدة الاستعداد
وسرعة القبول للانوار العقلية كفتيلة بها كبريتية لها نحوة شديدة يكاد ان يشتعل بنفسها كما اشار
اليه تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار سميت القوة القدسية والا فلا وان كان قد حصل لها النظريات
فلا يخ اما ان يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل ولكنها متى شاءت النفس استحضرها

بمجرد الالتفات وتوجيه الذهن اليها وهي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة فالنفس في الحالة الاولى يسمى عقلا
بالفعل وفي الثانية عقلا مستفادا وفي هذه المرتبة ان شاهد تلك الصور في مبداها الفياض تسميت
عقلا والاختلاف المشهور بين الناس في ان اسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب او على تلك
المراتب وعلى المدركات التي فيها ليس فيه كثير فائدة لما علمت ان العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه المراتب
امر واحد بل نقول من راس قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في رسالته ان العقل النظري المذكور في كتاب
النفس واقع عند القدماء على اربعة انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال وانما سقطوا
العقل بالملكة من الاعتبار اذ ليس بينه وبين العقل الهيولاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية اذ كلاهما
بالقوة في باب العقل الذي هو المطلق وان كان احدهما اقرب والاخر ابعد فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما
او جزء منها او قوة من قواها معدة او مستعدة لان ينتزع مهيات الموجودات كلها او صورها دون موادها
فيجعلها كلها صورة لها او صورا لها وتلك الصور المنتزعة من المواد ليست بصير منتزعة عن موادها التي
فيها وجودها الا بان يصير صورا في هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها التي فيها وجودها
الصائرة صورا في هذه الذات هي المعقولات تشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات فصارت صورا
لها وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور الا انك اذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما فيها
نقش او صورة شكل فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها جميعا واحتوت تلك الصورة
على المادة باسرها حتى صارت المادة بجملتها كانها هي باسرها تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة يقرب
وهمك الى تفهم معنى حصول صور الاشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصور
ويفارق ساير المواد الجسمانية بان المادة الجسمانية انما يقبل الصور في سطوحها فقط دون اعماقها وهذه
الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها مهية متباينة بل هذه الذات بعينها
يصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي يخلق بها شمعة ما مكعبة او مدورة فيغوص تلك الخلقة
فيها وتشيع وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها باسرها فح يكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة
بعينها فعلى هذا المثال ينبغي ان يفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها ارسطاطاليس
في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات
عقلا بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل فاذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك
المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل ان تنتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي قد حصلت بعد
انتزاعها صورا لتلك الذات وتلك انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فانها معقولات
بالفعل وانها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيء غير ان المعقولات
صارت صورا لها على انها صارت هي بعينها تلك الصور فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول
بالفعل معنى واحد بعينه ولمعنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل ان يصير
معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في انفسها وهي تابع لساير
ما يقترن بها فهي مرة عين ومرة ذات وضع واحيانا هي كم واحيانا مكيف بكيفيات جسمانية واحيانا

يفعل

يفعل واحيانا بان ينفعل واذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر
فصار وجودها وجودا اخر ليس ذلك الوجود وصارت هذه المقولات او كثير منها يفهم معانيها
فيها على انحاء اخر مثل تلك الانحاء مثال ذلك الاين المفهوم منه فانك اذا تاملت معنى الاين اما ان
لا تجد فيها شيئا من معاني الاين اصلا واما ان تجعل اسم الاين فيها معنى اخر وذلك المعنى على نحو اخر
فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في
جملة الموجودات وشان الموجودات كلها ان يعقل ويحصل صورا لتلك الذات واذا كان كذلك لم يمتنع
ان يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل ان تعقل ايضا فيكون الذي يعقل حينئذ ليس
هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقلا لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له قد يكون
عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة معقولا اخر لم يحصل له بعد بالفعل فاذا حصل المعقول
الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الاول وبالمعقول الثاني جميعا واما اذا حصل عقلا بالفعل بالاضافة
الى جميع المعقولات وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجود الذي
هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا عن ذاته ثم ساق الكلام الى ان قال فاذا كانت هيهنا اشياء هي
صور لا مواد لها لم يحتج تلك الذات الى ان ينتزعها عن مواد اصلا بل يصادفها منتزعة فيعقلها على مثال
ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة
عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان لها من قبل ان يعقل هذا العقل وهذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي هي صور
لا في مواد اذا عقلت كان وجودها في انفسها هو وجودها وهي معقولة لنا فالقول في الذي هو منا بالفعل
عقل والذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه في تلك الصور انما يمكن ان يعقل على التمام بعد ان يحصل
المعقولات كلها او جلها معقولة ويحصل العقل المستفاد فح يحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك
كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه لموضوع تلك ويكون العقل المستفاد
شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل والعقل بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل
صورة لتلك الذات وتلك الذات شبيه مادة فعند ذلك يبتدي الصور في الانحطاط الى الصور الجسمانية
الهيولانية ومن قبل ذلك ما كانت ترتقي قليلا قليلا الى ان يفارق المواد شيئا شيئا بانحاء من المفارقة متفاضلة
في الكمال والمفارقة وكان لها ترتيب في الوجود وكان ما كان اكملها صورة لما هو الانقص الى ان ينتهي الى ما هو
انقص وهو العقل المستفاد ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ الى تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية
ثم الى الطبيعة ثم لا يزال ينحط الى صور الاسطقسات التي هي اخس الصور في الوجود وموضوعها اخس
الموضوعات وهي المادة الاولى انتهى كلام المعلم الثاني وفيه نصوص صريحة على اتحاد العاقل بالمعقولات
وعلى امكان صيرورة الانسان عقلا بسيطا فعالا فيه يتحد المعقولات كلها ومع هذه النصوص الصريحة
من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الان في كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول ارسطاطاليس
وما نقله الشيخ الرئيس ايضا من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم اعني فرفوريوس انه صنف كتابا
في العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات وباتحاده بالعقل الفعال وللاسكندر

الافرود يسى الذى وصفه الشيخ لفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا فى هذا الباب ايضا كيف
يسوغ انكار هذا المطلب الشريف والمبالغة فى رده ممن لم يتنقح له صورة هذه المسئلة كما فعله المتاخرون
كالشيخ ومن تأخر عنه الى يومنا هذا بل لابد لمن لم يصل الى هذا المقام ان يعمل بالوصية التى ذكرها الشيخ
فى اخر الاشارات **فصل** فى بيان معانى العقل التى نقلها الاسكندر الافرودیسى على رأى الفيلسوف
الاول ارسطاطاليس قال فى تلك الرسالة العقل عند ارسطاطاليس على ثلثة اضرب احدها العقل
الهيولانى وقولى هيولانى اعنى به شيئا ما موضوعا ممكنا ان يصير شيئا مشارا اليه بوجود صورة ما فيه
ولكن لما كان وجود الهيولى انما هو فى ذاته يمكن ان يصير كلا من طريق الامكان نفسه كذالك نفسه ايضا ما بالقوة
نفسه فهو من جهة ما هو كذالك فهو هيولانى فان العقل ايضا الذى لم يعقل الا انه ممكن ان يعقل فهو هيولانى
وقوة النفس التى هى هكذا هى عقل هيولانى فليس هو واحدا من الموجودات بالفعل الا انه قد يمكن فيه ان
يكون فيه كلا ان يصير متصورا للاشياء الموجودة كلها ولا ينبغى لمدرك الكل ان يكون بالفعل بطبيعته التى
تخصه ان يكون واحدا من المدركات لانه لو كان ذلك لكان عند ادراكه الاشياء التى من خارج تشغله صورته
التى تخصه عن تصور تلك الاشياء فان الحواس ايضا لا تدرك الاشياء التى وجودها انما هو فيها وكذالك
البصر انما هو مدرك الالوان فان الالة التى هو فيها وبها هذا الادراك لا لون لها خاص والمشم من الهواء
هكذا ليست له رائحة وبه يدرك الروائح واللمس لا يحس بما هو مثله فى الحرارة والبرودة او اللين والخشونة
وذالك لانه ما كان ممكن اذ كان جسما الا يكون له هذه الاضداد لان كل جسم طبيعى متكون فهو ملموس وكان
لا يمكن فى الحواس ان يدرك الحس شيئا مثله ولا ان يميزه كذالك اذ كان العقل دركا ما وتمييزا ما للمعقولات
فليس يمكن ان يكون واحدا من الاشياء التى هو يميزها لكنه مدرك للكل اذ كان يمكن ان يعقل الكل فليس
هو اذا واحدا من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فان هذا هو معنى انه عقل فان الحواس وان كانت
انما يكون باجسام فليست من الاشياء التى يدركها ولكنها اشياء آخر غيرها بالفعل فان ادراك الحس
انما هو قوة لجسم ما ينفعل ولذالك ليس حس مدركا لكل محسوس لان الحس ايضا هو شئ ما بالفعل فاما العقل
فليس يدرك الاشياء بجسم ولا هو قوة لجسم ما ولا ينفعل فليس هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل
ولا هو شيئا مشارا اليه بل انما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات هذا اذا استكمل وهذه النفس
فهذا هو العقل الهيولانى وهو فى جميع من له النفس التامة اعنى الناس وللعقل ضرب آخر وهو الذى
قد صار يعقل وله ملكة ان يعقل وقادر ان ياخذ صور المعقولات بقوته فى نفسه وقياسه قياس
الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على ان يعملوا اعمالهم فان الاول ما كان شبيها بهولاء
بل بالذين فيهم قوة يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صناعا وهذا العقل من بعد ان صارت له تلك
العقل ملكة واستفاد ان يعقل وان يفعل فانما يكون فى الذين قد استكملوا وصاروا فهذا هو العقل
الثانى واما العقل الثالث وهو غير الاثنين الموصوفين فهو العقل الفعال وهو الذى به يصير الهيولانى
له ملكة وقياس هذا الفاعل كما يقول ارسطو قياس الضوء لانه كان الضوء هو علة للالوان المبصرة بالقوة
فى ان يصير بالفعل كذالك هذا العقل يجعل العقل الهيولانى الذى بالقوة عقلا بالفعل بان يثبت فيه ملكة

التصور

التصور العقلى وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لانه فاعل اله التصور العقلى وسايق العقل الهيولانى
الى العقل بالفعل كذالك هو ايضا عقل لان الصور الهيولانية انما يصير معقولة بالفعل اذا كانت بالقوة معقولة
بالفعل وذالك ان العقل يفردها من الهيولى التى معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة وحينئذ اذا عقلت كل واحد
منها فانما يصير بالفعل معقولا وعقلا ولم يكن من قبل ولا فى طبيعتها هكذا لان العقل بالفعل ليس هو شيئا غير
الصورة المعقولة فكذالك كل واحدة من هذه التى ليست معقولة على الاطلاق اذا عقلت صارت عقلا لانه
كان العلم الذى بالفعل انما بالمعلوم الذى بالفعل والمعلوم الذى هو بالفعل انما هو فى الكل وهذا العقل
اما ان يكون هو وحده يدبر ما ههنا بردها الى الاجزاء الالهية ويركب ويحلل فيكون هو خالق العقل
الهيولانى ايضا واما ان يكون يفعل ذالك بمكانفة الحركة المنتظمة التى للاجرام السماوية تكون الطبيعة
وتكون الطبيعة هى تدبر الاشياء مع العقل واظن انه يضاد ذالك ان العقل وهو الالهى يوجد فى الاشياء
التى فى غاية الخساسة كما ظن اصحاب المظلة وان بالجملة فيما ههنا عقلا او عناية يتقدم فى المصالح لان العناية
التى ههنا انما يرجع الا الى الاجسام الالهية وانه ليس الينا ان يفعل ولا هو فعل لنا ولكن مع تكوننا
يكون فينا بالطبع قوام العقل الذى بالقوة الاولى وفعل العقل الذى من خارج به وليس ما صار فى شئ من جهة
انه يعقل فقد بدل مكانا دون مكان لان صور المحسوسات اذا احسناها فليس هى فى الحواس على انها
يصير مواضعها وانما يقال فى العقل الذى من خارج انه مفارق وهو يفارقنا لا على انه ينتقل ويبدل الاماكن
ولكنه يبقى مفارقا قائما بنفسه بلا هيولى ومفارقته ايانا بانه لا يعقل ولا يكتسب لانه كذالك كان لما صار
فينا انتهت الرسالة والغرض فى نقلها زيادة التحقيق والتاكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات
ولكون المطلب فى غاية الغموض والدقة مما يحتاج الى زيادة بسط وتفصيل لاهل السالكين المستعدين بجودة
الى نيل الوصول اليه سبيلا **فصل** فى دفع الاشكال فى صيرورة العقل الهيولانى عقلا بالفعل ولعلك
تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين احدهما ما هو انه يلزم انقلاب الحقيقة فان النفس الانسانية
من جملة الصور الطبيعية للاجسام وفصلا من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها وقد حصل من انضمامها
مع الجسمية الحيوانية نوعا طبيعيا واحدا هو الانسان الطبيعى فكيف يصير جوهرا عقليا وصورة معقولة
من الصور المفارقة التى لا تعلق لها بعالم المواد والاجسام وجوابه قد اشرنا اليه من ان الوجود للشئ غير الماهية
والوجود يجوز فيه الاشتداد والاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه تدريجا اتصاليا الى نوع اخر بالقوة
كما فى اشتداد السواد والحرارة وغيرهما وثانيهما ان الحكماء اثبتوا تركب الجسم من الجوهرين الهيولى والصورة
من جهة ان فى الجسم صورة اتصالية وفيه ايضا قوة اشياء آخر والشئ الواحد البسيط لا يمكن ان يكون فيه
فعلية امر وقوة امر آخر معا فلابد ان يكون مركبا من الجزئين يكون باحدهما بالقوة وبالاخر وايضا اقاموا
البرهان على بقاء النفس الانسانية بانه لو فسدت يلزم ان يكون فيها قوة ان يفسد وفعل ان يبقى وكل ما فيه
قوة ان يفسد فله ايضا قوة ان يبقى فيلزم ان يكون النفس مركبة من قوة ان يبقى وفعل ان يبقى وهو محال لان النفس
بسيطة ليس فيها تركيب من مادة وصورة خارجيتين فاذا كان الامر هكذا فكيف يجوز كون النفس هيولى الصورة

لان بها يكون ما ههنا بتربها وتعدها او لا سيما
الشمس واما ان يكون بهذين وبحركة الاجرام السماوية

عقلية والجواب ان التركيب انما يلزم ان لوكان الشئ قوة وفعلا بالقياس الى كمال واحد او كمالات فى نشاة واحدة محسوسة
او معقولة فان فعلية الصور الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان يوجبان تكثر الموضوع واما كون الشئ
بالفعل بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا يوجب اختلاف الحيثيتين وتعدد الموضوع بحسبهما
وكذا كون النفس اخر الصور الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية لا يخالف كونها اول المواد العقلية للموجودات
الصورية الالهية بل يؤكده لان الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية لم يتخط الى
اولى درجات العقلية اولا ترى ان جميع الموجودات الطبيعية من شانها ان يصير معقولة اذ ما من شئ الا
ان يتصور فى العقل ما ينزعه ويجرده عن المادة واما بنفسه صالح لان يصير معقولة لا بعمل من تجريد وغيره يعمل
فيه حتى يصير معقولة بالفعل وقد سبق ان معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا ليس حذف بعض الصفات عنه
واثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادى الى الوجود العقلى بواسطة نقله اولا الى الحس ثم الى الخيال ثم الى
العقل فكذا لك الامر فى جانب فالنفس الحساسة اولى درجات الحيوانية بعد طيها مرتبة الاسطقسات والجماد
والنبات وهى فى الابتداء حساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال فى بعض الحيوانات الناقصة التى لا خيال
لها كالخراطين والحلزونات والاصداف ثم يصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهى العقل
الهيولانى وهو كما انه عاقل بالقوة معقول ايضا بالقوة فاذا تصورت بصور المعانى العقلية يصير عاقلة ومعقولة
بالفعل وصار وجودها وجودا آخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا فى العالم العقلى بخلاف المحسوسات
فان بعضها من هذا العالم او متعلقا به وبعضها من عالم متوسط بين العالمين **فصل** فى الاستدلال على
على صيرورة العقل الهيولانى عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل اعلم ان الشيخ الرئيس مع اصراره فى ساير كتبه على ابطال
القول باتحاد العاقل بالمعقول صرح فى كتاب المبداء والمعاد ببيان ذلك فى الفصل السابع من المقالة الاولى
المعقود فى بيان ان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات واحتج على ذالك بقوله كل صورة مجردة عن المادة
والعوارض اذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل بحصولها له لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال
مادة الاجسام عن صورها فانه ان كان منفصلا بالذات عنها ويعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة
والسؤال فى تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الامر الى غير نهاية بل الاصل هذا واقول ان العقل بالفعل اما ان
يكون هذه الصورة او العقل بالقوة الذى حصل له هذه الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة
هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخ ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل
تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان يعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة صورة
اخرى او انما يعقلها بان يحصل هذه الصورة لذاتها فقط فان كانت انما يعقلها بان يحدث لها منها صورة اخرى
ذهب الامر الى غير النهاية وان كان تعقلها بانها موجودة له فاما على الاطلاق فيكون كل شئ حصلت له تلك
الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وحاصلة لعوارضها التى تقترن بها فيجب ان يكون المادة والعوارض
عاقلة بمقارنة تلك الصور فان الصور الطبيعية المعقولة موجودة فى الاعيان الطبيعية المعقولة موجودة
فى الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة والمخالط لا يعدم المخالط حقيقة ذاته واما لا على

الاطلاق

الاطلاق ولكن لانها موجودة لشئ من شانه ان يعقل فيكون ح اما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة
له اى جزء ذالك المعنى حيث يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هف فاذن ليس تعقل هذه الصورة
نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة ماخوذة عنها فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا
بوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل هيهنا هو نفس تلك
الصورة فلم يخرج العقل الذى بالقوة الى العقل بالفعل لانها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها ووضع العقل بالفعل
نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له وقابلا له فليس عقلا بالفعل بالقوة لانه الذى من شانه
ان يكون عقلا بالفعل وليس هيهنا شئ هو عقل بالقوة اما الذى يجرى مجرى المادة فقد بينا واما الذى يجرى مجرى
الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون مجموعهما
لانه لا يخ اما ان يكون تعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لان ما هو غير ذاته فاما اجزاء ذاته وهى
المادة والصورة المذكورتان او شئ خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو تعقله بان يعقل صورته
المعقولة فيحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة هى الصورة التى نحن فى بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا
بالعقل وايضا نحن انما نضع هيهنا الصورة التى بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة ثم مع ذالك
فان الكلام فى المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء الذى كالمادة
او الذى كالصورة او كلاهما وكل واحد من تلك الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذى هو كالمادة او الجزء الذى كالصورة
او كلاهما وانت اذا تعقلت هذه الاقسام بان لك الخطاء فى جميعها فانه ان كان تعقل الجزء هو كالمادة بالجزء الذى
كالمادة بالجزء الذى كالمادة فالجزء الذى كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته ولا منفعة للجزء الذى كالمادة من الجزء
الذى هو كالصورة فى هذا الباب فيهما وان كان تعقل الجزء الذى كالمادة والجزء الذى كالصورة هو المبداء الذى
بالقوة والجزء الذى كالمبداء هو المبداء الذى كالصورة والفعل وهذا عكس الواجب وان كان تعقل الجزء الذى كالمادة
بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذى كالمادة حال فى الجزء الذى كالمادة وبالجزء الذى كالصورة فهى اكثر من ذاتها
هف واعتبر مثل هذا فى جانب الجزء الذى كالصورة وكذالك ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت اذن
الاقسام الثلثة وصح ان الصور العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى
الطبيعية بل هى اذا حلت فى العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزى الذات
فيكون ح العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة
اذا كانت يجعل غيرها عقلا بالفعل بان يكون له فان كانت قائمة بذاتها فهى اولى بان يكون عقلا بالفعل فانه لو كان
الجزء من النار قائما بذاته لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان اولى بان يفرق البصر وليس يجب
للشئ المعقول ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته انه هو الذى من شانه ان يعقل غيره فقد
اتضح من هذا ان كل ماهية جردت عن المادة وعوارضها فهى معقولة بذاتها بالفعل وهى عقل ولا يحتاج فى ان يكون
معقولة الى شئ آخر يعقلها انتهى كلامه اقول ولعل الشيخ تكلم هيهنا على طريق التكلف والمداراة مع طايفة
من المشائين من غير ان ينساق بطبعه الى تحقيق هذا المرام والا لوجب عليه ان يدفع بعض النقوض الواردة
عليه لكونه منافيا لكثير من الاحكام التى ذهب اليها هو واشباهه من الحكماء وبالجملة ففيه موضع انظار

الاول ان لاحد ان يختار الشق الاول وهو ان العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة
كان الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية قوله العقل بالقوة يعقل الصورة لاجل حصولها
فيه كيف ما كان او لاجل حصولها فى شئ من شانه ان يعقل فنقول الحق الشق الاخير وهو ان يعقل تلك الصورة
لانها حلت فى شئ من شانه ان يعقل وقوله تقدير هذا الكلام انه انما عقلها لاجل وجودها الشئ من شانه ان
يوجد له فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد او اللمية فى كون الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى
يلزم تعليل الشئ بنفسه بل المطلب ان وجود الصورة المعقولية للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشئ بنفسه بل المطلب
ان وجود الصورة المعقولية للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية المكنوفة بالعواشى للمادة لان المادة ليس
من شانها ان يكون عاقلة ولا من شان الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية ان يكون معقولة بخلاف الصورة المجردة
المقارنة للعقل الهيولانى فانه يعقلها لان من شانه ان يوجد له تلك الصورة التى وجودها ليس كوجود الصورة الطبيعية
لموادها او نقول على سبيل التعليل ان العقل بالقوة انما يعقل تلك الصورة لاجل حصولها له حصول امر غير ذى وضع
مستقل الوجود الثانى العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الانسانية واذا صار هو بعينه معقولا بالفعل يلزم
ان ينقلب مهية الانسان مهية العقل المفارق والشيخ غير قابل بمثل هذا الانقلاب فى الجواهر سيما فى ما لا مادة
له فان النفس الانسانية عنده مجردة عن المادة فى اول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا فى مباحث
القوة والفعل ومباحث الحركة وغيرها الرابع انه يلزم عليه ان يزداد عدد المفارقات المحضة كلما خرج عقل بالقوة
الى العقل بالفعل وايضا يلزم ان يصير اشخاص متكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة وتعلق بالمادة
وتلك الحقيقة هى الحقيقة الانسانية الخامس ان قوله فى الاستدلال على ان المعقول بالفعل لا يجب ان يكون
معقولا لشئ آخر غير ذاته بان العقل بالقوة يعقل لا محة ذاته انه هو الذى من شانه ان يعقل غيره يدل على انه
لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فان العقل الهيولانى عند هؤلاء القوم ليس امرا مفارق الذات حتى
يوجد ذاته له ويدرك ذاته على الوجه الذى ذكره وبالجملة القايل بهذا المطلب له شريف العالى يحتاج الى تحقيق
بالغ وتصرف شديد فى كثير من الاصول الحكمية وعدول عن طريقة الجمهور كما هو شان السالك للسبيل الالهى
فى مخالفته للساكنين فى مواقفهم ومساكنهم الادنى والعلم عند الله فصل فى الاوليات ونسبتها الى
الثوانى والذب عن اول الاوايل اعلم انه لا يجوز تحصيل الاوليات بالاكتساب من حد او برهان اما فى باب
التصورات فكمفهوم الوجود العام والشيئية والحصول وامثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدى او الرسمى
اذ لا جزء لها ولا شئ اعرف منها واما فى باب التصديقات فكقولنا النفى والاثبات لا يجتمعان فى شئ
ولا يخلو عنهما شئ فلا يمكن اقامة البرهان عليها والا لزم الدور لان الذى يجعل دليلا على شئ آخر فهو الذى
يدل بانتفائه او ثبوته على انتفاء شئ آخر او ثبوته واذا جاز خلو الشئ عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الامن
فى ذلك الدليل ان يخلو عن الطرفين واذا جاز خلوه عن النفى والاثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن
ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته
الا بالمنهج الدورى وهو ممتنع وبعبارة اخرى كل دليل يدل على انهما لا يجتمعان فى شئ فلا بد ان يعرف
منه اولا ان كونه دليلا على هذا المطلب لا كونه دليلا عليه لا يجتمعان فيه اذ لو جاز ذلك واحتمل لم يكن اقامته

الدلالة

الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع ما نعا من الاستحالة ذلك الاجتماع ومع هذا الاحتمال اى كون الدليل كما دل
على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليله ولم يحصل المطلوب واذا كانت
الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية اخرى لزم ثبوت الشئ بنفسه فتبين ان اقامة
الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن واما ساير القضايا والتصديقات البديهية او النظرية فهى متفرعة
على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها الى الجميع كنسبة الوجود الواجبى الى وجود المهيات الممكنة لان
جميع القضايا يحتاج التصديق بها الى التصديق بهذه القضية وهى اولية التصديق غير مفتقرة الى تصديق
آخر وكما ان الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فان قولنا هذا هذا
فلك وهذا انسان معناه انه موجود بوجود فلكى لا غير وانه موجود بوجود هو انسان فقط لا شئ آخر جمادا
او نباتا او عقلا او غير ذلك من الوجودات الخاصة ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبى لان وجوده مقيد بسلب
ساير الوجودات عنه فان وجود غير الوجود البحت لا بد هو مقيد بمهية مخصوصة فكذلك كل قضية غير
اولى الاوايل بديهية كانت او نظرية فهى بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فان العلم بان الوجود اما واجب
او ممكن علم بان الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته او عن ثبوت الامكان او لا ثبوته فهذا هو بعينه العلم
الاول والقضية الاولية لكن مع قيد خاص وقولنا الكل اعظم من جزئه معناه ان زيادة الكل على جزئه لما لم يكن
معدومة فهى موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين وكذلك قولنا الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية مبنية
تلك القضية وقد تخصصت فى مادة وجود المساواة وعدمها فانه لما ثبت المساواة بين اشياء مشاركة
لشئ واحد فى الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها فان طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير متساوية
لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين وكذا قولنا الشئ الواحد لا يكون فى مكانين اذ لو كان
حصل فى مكانين لما تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين فى مكانين واذا لم يتميز الواحد فى وحدته عن
الاثنين فكان وجود الثانى كعدمه فقد اجتمع فى ذلك الثانى الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاولتين
انما كانتا ظاهرتى الحقية لكونهما فى قوة قولنا النفى والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان انما كانتا
ظاهرتين لكونهما فى قوة قولنا النفى والاثبات لا يجتمعان وكذا القياس فى ساير القضايا البديهية
والنظرية فى رجوعها عند التحليل الى هذه القضية فظهر ان هذه القضية فظهر ان هذه اول الاوايل
فى باب العلم التصديقى فلذلك اتفقت الحكماء وغيرهم من اهل النظر على ان المنازع لها لا يستحق المكالمة والمناظرة
قالوا واذ لا يمكن اقامة البرهان على حقية هذه القضية فالذى ينازع فيها اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل
له تصور اجزاء هذه القضية واما لكونه معاندا واما لاجل انه تعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتايج
المتناقضة والمتقابلة ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلا عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها
ونفى الاخر فان كان من قبيل القسم الاول فعلاجه تفهيم مهيات اجزاء تلك القضية وان كان من القسم الثانى
فعلاجه الضرب والحرق وان يقول له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد اقول علاج هذا القسم ليس
على الفيلسوف بل على الطبيب فان مثل هذا الانسان اذا كان بروعا ند ليس لاجل نقصانه فى الحكماء الخلقة
كالصبيان وبعض النسوان والضعفاء بل لمرض طرء على مزاجه من غلبة المرة السوداء التى يفسد بها اعتدال

مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا وان كان من القسم الثالث فعلاجه بحل شكوكه وان يؤمر بتعلم
الهندسيات والحسابيات اولا ثم باحكام قوانين المنطق ثانيا ثم بانتقاله الى مبادى الطبيعيات ومنها على التدريج
الى ما فوق الطبيعة وبعد الجميع يخوض فى الالهيات الفرقة وحرام على اكثر الناس ان يشرعوا فى كسب هذه العلوم
الغامضة لان اهلية ادراكها فى نهاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم الطرف
الثانى البحث عن احوال العاقل وفيه فصول فصول فى ان كل مجرد يجب ان يكون عاقلا لذاته اثبات هذا المقصد
فى غاية السهولة بعد معرفة مهية العلم وان معناه وجود الصورة لشئ غير مشوب بالعدم والفقدان فان المادة
غير مدركة لذاتها اذ لا وجود لذاتها الا بالصورة والصور الطبيعية انما لم يدرك ذاتها اذ ذاتها مخلوطة بالعدم
والفقد لان وجودها وجود ذوات الاوضاع والامكنة وكل جزء منها له وضع آخر ومكان آخر فلا يوجد جزء
لجزء ولا لكل ولا يوجد كل لكل ولا لجزء ولا الشئ منها بالنسبة الى ما هو فيه حصول وما لا وجدان له لشئ
لا ادراك له بذالك الشئ فكل جسم وجسمانى لا يدرك ذاته لان ذاته محتجبة عن ذاته وكل موجود غير جسمانى
فهو حاصل لذاته لان ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون عاقلا لذاته لان العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب
عنه ولا حجاب الا العدم بالحقيقة وعدم الحجاب ايضا مرجعه الى تاكد الوجود وشدته حتى لا يكون ضعيفا
مشوبا بالنقص الذى هو ضرب من العدم ومع ذالك فقد اقمنا البرهان على ان كل صورة معقولة للنفس بالفعل
فهى بعينها عاقلة لذاتها وان لم يوجد عاقل سواها فى العالم ولا شبهة فى ان كل صورة مجردة سواء كانت بتجريد مجرد
او بتجرد ذاتها فهى فى ذاتها معقولة على الرسم المذكور فيكون عاقلة لذاتها كما بينا فكل مجرد عاقل لذاته وهو المطلوب
واما الحكماء فالمشهور منهم فى بيان هذا المقصد اربعة طرايق احدها ما افاده الشيخ فى كتاب المبدا و
المعاد فانه لما اقام الدليل على ان الصورة العقلية اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل كما نقلنا
كلامه فى هذا الباب ثم قال بعد ذالك حسبما نقلنا ايضا ان الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها صيرتها
عقلا بالفعل فاذا كانت قائمة بذاتها كانت اولى بان يكون معقولة فان الحرارة اذا صيرت الجسم الذى هى فيه
متسخنا فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت اولى بالتسخين وكذا الجسم اذا صار مفرقا للبصر بسبب
حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان اولى بان يكون قابضا كذا للبصر وقد علمت ضعف ما
احتج به فى باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فاذا ضعف المبنى عليه ضعف البناء والمبنى الطريقة الثانية
وهى قريبة المأخذ مما اشرنا اليه اولا وهى ان كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة حاضرة
لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقل فاذن كل مجرد فانه يعقل ذاته اما بيان ان كل مجرد فان ذاته
حاضرة لذاته فلان الشئ الموجود اما ان يكون موجودا لذاته قائما بذاته واما ان يكون موجودا لغيره قائما
بغيره وليس لقائل ان يقول لا يلزم من كونه شئ موجودا ان يكون موجودا اما لنفسه او لغيره لان ما ذكره
كلام لا حاصل له ومنشاء هذا الوهم ان حضور الشئ عند الشئ امر اضافى فلا يعقل ثبوته الا عند تغاير الطرفين
وقد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه وما ينبه على صحة هذه الاضافة ودفع الحاجة الى التغاير
صحة قولنا ذاتى وذاتك وايضا فانا نعقل ذواتنا وليست لكل منا ذاتان ذات يعقل وذات هى معقولة بل
لكل منا ذات واحدة بلا ريب فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد ان يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم

ان هذه الاضافة غير مستدعية للتغاير واما بيان ان الشئ المجرد اذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذالك المجرد فذلك
لان المقتضى للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الادراك بشرط تجرد الصورة وقد سبق
بيان مراتب الادراك بحسب مراتب التجرد وان التجرد التام للصورة الحاضرة شرط كونه معقولا والجوهر المجرد يصدق
عليه انه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة وآثارها فاذا تحقق الشرطان وهو الحضور للصورة مع التجرد التام
فوجب حصول المشروط بهما وهو كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت ان كل مجرد عاقل لذاته الطريقة
الثالثة ما افاده صاحب التلويحات وذكر انه قد استفاد هذه الطريقة من روحانية المعلم الاول فى خلسة
لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثل له مخاطبا اياه قال شكوت اليه من صعوبة مسئلة العلم فقال لى ارجع الى نفسك
فينحل لك فقلت فكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك ابذاتك او بغيرها فيكون لك اذن قوة اخرى
او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته فاذا ادركت ذاتك بذاتك اباعتبار اثر لذاتك فى ذاتك
فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما كنت ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتى قال صورتك
لنفسك مطلقة او مخصصة بصفات اخرى فاخترت الثانى فقال كل صورة فى النفس فهى كلية وان تركبت ايضا من كليات
كثيرة فهى لا يمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها تلك فلمانع آخر وانت تدرك ذاتك وهى مانعة للشركة بذاتها
فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادركت مفهوم انا فقال مفهوم من حيث مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة
الشركة فيه وقد علمت ان الجزئى من حيث انه جزئى لا غير كلى وهذا وانا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث
مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك
تعلم انك انت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق او مطابق فذاتك هى العقل والعاقل والمعقول
ثم قال بعد كلام آخر فاذا دريت انها تدرك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حضور صورة الشئ
للذات المجردة عن المادة وان شئت عدم غيبته عنها وهذا اتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر
تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار عينه كالسماء والارض ونحوهما فاستحضرت
صورته اما الجزئيات ففى قوى حاضرة لها واما الكليات ففى ذاتها اذ من المدركات كلية لا ينطبع فى الاجرام
والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه كلى فذالك بقصد ثان ثم ساق
الكلام الى بيان امور اخرى فى باب العلم والادراك وحاصل ما ذكره ان النفس لتجردها عن المادة يعقل ذاتها
بنفس وجود ذاتها لا لحصول اثر او صورة من ذاتها فى ذاتها فكل مجرد هذا حكمه فكل مجرد عاقل لذاته واما قوله
واما الجزئيات ففى قوى حاضرة لها واما الكليات ففى ذاتها يدل على انه يوافق الشيخ الرئيس فى انكار ما صح عندنا
القول به عن ذالك الفيلسوف كما بينا وكذا فى تتمة كلماته التى تركنا نقلها مخافة الاطناب بعض مواضع
يمكن استنباطها من الاصول التى قررناها فيما سبق الطريقة الرابعة انهم ذكروا ان كل ذات مجردة يصح ان يكون
معقولة وهذا مما لا شبهة فيه اذ ما من شئ الا ومن شانه ان يصير معقولة اما بذاته واما بعد عمل من تجريده
اما الشبهة بان ذات البارى جل مجده غير معقولة للبشر فهى مندفعة بان المانع عن ان يصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة
ذاته لان ذاته فى غاية الوضوح والظهور بل من جهتنا لتناهى قوة ادراكنا وقصورها عن الاحاطة والا كنا
به فلا ندرك منه الا بقدر قوتنا وطاقتنا وبما ذكرنا يندفع اعتراض صاحب المباحث ان من زعم ان مهيته

البارى نفس انية امكنة ان يبين ذالك بان يقول حقيقة الوجود متصورة وحقيقة البارى تعالى هو الوجود المجرد
عن ساير الوجود القيود واذا كان الوجود متصورا وتلك القيود السلبية معقولة وجب ان يكون حقيقة البارى
معقولة بتمامها واما على مذهبنا فلا يمكننا ان نقول ذالك اقول انك قد علمت ان مفهوم الوجود المشترك بين
الاشياء ليس حقيقة شئ من الموجودات فكيف حقيقة البارى وان حقيقة الوجود امر متفاوت بالشدة والضعف
وحقيقة البارى وجود غير متناه فى الشدة فكيف يساوى وجودات الممكنات وان كان الجميع مشتركا فى مفهوم
واحد كلى عام فما اسوء ظن هذا الرجل بالحكماء العام فين بالحق حيث زعم انهم راوا ان الامتياز بين البارى والممكنات
بعد اشتراك الكل فى الحقيقة الواحدة انما هو بسلب امور زائدة هى موجودة لها ومسلوبة عنه تعالى حتى يكون الممكنات
اكثر كمالا ووجودا من البارى مع ان كل وجود وكل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده والوجود خير محض
وخير الخيرات هو ذات البارى وكل خير بعده فايض منه عنه والاعدام والسلوب بما هى اعدام وسلوب شرور محضة
وكل سلب صادق فى حقه تعالى فرجعه الى سلب سلب ومرجع ذالك الى الوجود البحت الشديد فان سلب الجسمية
عنه تعالى ليس لان الجسم موجود بل لانه ناقص الوجود محجوب بالشرور والاعدام والاستحالات وكذا ساير الصفات
السلبية والواجب تعالى وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفتور وخير محض بلا تغير وزوال واذا ثبت ان كل ذات مجردة
فانها يصح ان يكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لانها اذا صح كون ذالك المجرد معقولا لنا صح كونه معقولا
لنا مع شئ آخر وقد عرفت ان كون شئ معقولا هو حصول صورة مساوية لنا لذلك المعقول للعاقل فاذا عقلنا ذاتا مجردة
وعقلنا معها شيئا آخر فقد قارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة اما ان يكون من لوازم مهيتهما او يتوقف على حصولها
فى الجوهر العاقل لكن القسم الثانى بطل وذالك لانه لو توقف تلك الصحة على حصولهما فى الجوهر العاقل لكن القسم الثانى
بطل وذالك لانه لو توقف وحصولها فى الجوهر العاقل نفس مقارنتها فيلزم ان يتوقف صحة مقارنتهما فيكون صحة
موقوفة على وجوده وذالك محال لان امكان وجود الشئ الممكن قد يجوز ان يكون سابقا على وجوده واما العكس
فهو ممتنع البتة فقد ظهر ان امكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم مهيتهما فلو فرضنا صورة
معقولة موجودة فى الاعيان قائمة بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنة ساير المهيات وذالك انما يكون بانطباع صورها
فيها فثبت ان كل ذات مجردة يصح ان يكون عاقلة لتلك المهيات لان العقل عبارة عن حصول صور المهيات للذات
المجردة فاذا صح كونها عاقلة لها صح كونها عاقلة لذاتها لان كل من عقل شيئا فيتضمن عقله لذالك الشئ عقله لذاته فلما
ثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته ولغيره وكل ما يمكن ويصح فى عالم الابداع بالامكان العام فهو حاصل
بالفعل على سبيل الوجوب اذ لا يمكن هناك تجدد حال والانتقال من قوة الى فعل لعدم المادة والحركة هناك فليس
فى المفارقات كمال منتظر وبهذه الطريقة يثبت علم واجب الوجود بذاته وبالاشياء لانك قد عرفت ان واجب الوجود
بالذات واجب الوجود من كل الجهات وكل ما يمكن له بالامكان العامى فهو واجب الوجود له بالذات واعلم ان
الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون كون الواجب تعالى عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بساير الاشياء لان ذاته
علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب ان يكون عاقلا لما سواه وبهذه الطريقة يثبتون اولا كونه
عاقلا للاشياء ثم يقولون عاقليته للاشياء مستلزمة لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان
فى الجهة واقول فهذا المسلك الاخير لا يخلو من صعوبة واشكال على مقتضى القوانين المشهورة من وجوه احدها

ان امكان

ان امكان الفرد وان استلزم امكان المهية وامكانها يستلزم امكان ساير الافراد لكن بشرط كون المهية المشتركة
طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة الى افرادها فاذن ربما كانت الصورة الموجودة فى الذهن مخالفة لما فى الخارج
فى بعض اللوازم لكونها حالة فى الذهن على ما هو طريقة القوم فيجوز ان يكون المقارنة من هذا القبيل وايضا كل ما يلحق
الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالكلية والنوعية والاشتراك فلا يتعدى الى الخارجى منها بل نقول ان مطلق المقارنة
طبيعة جنسية مبهمة لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة الا ترى ان مقارنة الصورة الجسمانية مع
الصورة المجردة غير صحيحة وثانيها ان هذه القاعدة منقوضة بان واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شئ ولا مقارنته
شئ ولا مقارنة شئ فكيف يثبت من هذا المسلك علمه بالاشياء اللهم الا على قاعدة من جوز ارتسام صور
الاشياء المعقولة فى ذاته وثالثها انه يلزم ان يوجد فى كل واحد من العقول صور جميع الممكنات بالفعل وذالك
يقتضى جهات كثيرة فوق الحصر فى المعلول الاول وذالك ينافى ما اتفقوا عليه من ان كل واحد من العقول لا يزيد
جهاته على اثنين او ثلثة وبالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتم لو تم الا بالقول بان العقل عبارة عن اتحاد العاقل
بالمعقول وان البارى جلت عظمته جميع الاشياء على الوجه الابلغ الاعلى **فصل** فى ان كل مجرد فانه عقل لذاته
هذا المطلب مما يحتاج الى استيناف برهان اذ قد لزم من المطلب الاول بحسب جميع الطرق المذكورة اذ كون الشئ عاقلا
لذاته لا ينفك عن كونه معقولا لذاته ويمكن ايضا بيانه بالطريقة الاخيرة بانه متى صح كونه مدركا لغيره وجب
ان يكون مدركا له لانه لما كان مجردا عن المادة ولواحقها فكل ما امكن له فوجب ان يكون حاصلا له بالفعل الا ان
كونه موردا للانفعال والتجدد فليس فيه شئ بالقوة ولا يسنح فيه حالة لم يكن من قبل فكونه ممكن المعقولية غير منفك
عن كونه بالفعل معقولا فوجب ان يكون معقولا لكل ما يصح ان يكون معقولا له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته
دائما واعلم ان بعض من كان فى عصر الشيخ كتب اليه فى هذا المقام اشكالا وهو ان الذى يدرك منا المعقولات
قد بان ووضح انه جوهر مجرد فان كان كل مجرد عقلا وجب ان يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذالك فان
كنتم قلتم انه بسبب اشتغاله بالبدن يعوق عن افعاله قلنا لو كان كذالك لما كان ينتفع بالبدن يعوق عن افعاله
قلنا لو كان كذالك فى لمها التعقلات وليس الامر كذلك فاجاب الشيخ بانه ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا
بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا بوجه ما سببا لحدوثه ولا سببا
لهيئة تختص بها وتهيئا لاجلها للخروج الى الفعل والبرهان الذى يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقل بالفعل
انما يقوم على المجرد التجريد التام ثم ليس من العجب المستنكر ان يكون الشئ الذى يمنع من شئ ممكن من شئ والذى
يشتغل عن شئ بشغل بشئ انتهى كلامه اقول هذا المطلب مما يحتاج الى تنقيح وكلام الشيخ غير واف بالمقصود
اذ لاحد يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته الجوهرى ولا تكتنفه
شئ من العوارض المادية والمادة البدنية وان كانت مرجحة لفيضان وجودها الشخصى عن الواهب لكنها غير
داخلة فى قوامها ذاتا وحقيقة ومهية ووجودا والبرهان السابق ان تم فهو جار فى كل ذات مجردة فيجب ان يدل
على ان النفس لكونها جوهرا مجردا يصح عليها لذاتها ان تدرك جميع المعقولات من غير مانع من قبلها حتى لو
سلب له البدن وعوارضه عنها وكذا آثار شواغله عن الادراكات عنها بالكلية لكانت عاقلة للحقايق دفعة
واحدة بلا اكتساب وتفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالى باطل فانا نعلم يقينا ان نفوس الصبيان ومن

لم يتدبر في العلوم من العقول الهيولانية حتى لو فرض زوال المادة عنها ورفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكون
علماء كاملين عارفين بجميع الحقايق والصور العقلية دفعة واحدة لحق الجواب عن الاشكال المذكور ان النفس
الانسانية في اول نشاتها ليست عقلا بالفعل لانها وان تجردت عن المادة الطبيعية وصورها الطبيعية لكنها
غير مجردة عن الصور الخيالية ودلايل اثبات تجردها لا يدل اكثرها على ازيد من تجردها عن العالم الطبيعي والذي
يدل على تجردها العقلي هو اثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها وكذا ادراكها لمهية الوحدة العقلية
والبسايط العلمية من حيث وحدتها وجودها العقلي وهذا الحكم الذي يمكن ان يجعل وسطا في برهان تجرد النفس
لا يتحقق في قليل من النفوس الانسانية واكثرها لا يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص الا مع شوب الخيال وبالجملة
فللنفوس غير هذه النشاة الحسية نشاتان اخريان نشاة الخيال ونشاة العقل فكل نفس انسانية اذا استحكم
فيه ادراك الصور الخيالية حتى يصير خيالا بالفعل ومتخيلا بالفعل فح يتحقق فيه ان ذاته مجردة عن هذا العالم
الحسي الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات والاوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس
في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الاوضاع القابلة للاشارات الوضعية واذا استحكم فيه ادراك الصور العقلية
بالبراهين اليقينية والحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلا ومعقولا بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين فله ان
يعقل كل حقيقة ومهية متى شاء واراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل بعدما كان كذلك بالقوة عند
كونه صورة خيالية **فصل** في نسبة العقل الفعال الى نفوسنا قد علمت ان النفس الانسانية ترتقى من صورة الى صورة
ومن كمال الى كمال فقد ابتدات في اوايل النشاة من الجسمية المطلقة الى الصور الاسطقسية ومنها الى المعدنية و
النباتية ومنها الى الحيوانية حتى استوفت القوى الحيوانية كلها حتى انتهت الى تلك الذات التي منها اول
الاشياء التي لا ينسلخ المادة الجسمية واذا وقع لها الارتقاء منه فانما يرتقى الى اول رتبة الموجودات المفارقة
بالكلية عن المادة وهو العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعال والفرق بينه وبين العقل الفعال ان
العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الاطوار والعقل الفعال
هو صورة لم يكن في مادة اصلا ولا يمكن ان يكون الا مفارقة والعجب انه من نوع ما هو عقل بالفعل لانه يتحد به
الا انه الذي جعل الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة
وهي متخيلات معقولات بالفعل فان الشيء بنفسه لا يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل والا لكان الشيء الواحد
جاعلا ومجعولا لنفسه والقوة فعلا هذا محال فان المعدوم لا يصير موجودا الا بموجود بالفعل والجسم
لا يتخيل الا بمعنى غيره ولا يستنير الا بمنير بالذات فنسبة العقل الفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس
الى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لان البصر هو قوة ما استعدادية وهيئة ما في مادة وهو من قبل
ان يبصر مبصرة ومرئية بالقوة وليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في ان يصير مبصرة بالفعل ولا في جوهر
الالوان كفاية في ان يصير مرئية مبصرة بالفعل فان الشمس يعطي البصر ضوءا اتصله به ويعطي الالوان بذلك
الضوء ضوءا اتصل بها فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل ويصير الالوان بذلك
الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة بالقوة وذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك
هذا العقل الذي هو بالفعل دائما يفيد العقل الهيولاني وجودا ما منزلة ذلك الوجود من العقل الهيولاني

منزلة

منزلة ذلك الوجود الضوء من البصر وكما ان البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب ابصاره ويبصر
الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه ويبصر الاشياء هي كانت بالقوة مبصرة مرئية فيصير مبصرة مرئية بالفعل
كذلك العقل الهيولاني فانه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود وبه يعقل العقل بالفعل الذي
هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهيولاني وبه يصير الماهيات التي كانت معقولة بالقوة معقولة
بالفعل وبه يصير ايضا هو عقلا بالفعل وهي ايضا معقولا بالفعل وقد علمت من طريقتنا ان الحس عين المحسوسات
وان الجوهر الحساس منا يدرك المحسوسات بنفس تلك المحسوسات فالبصر منا يدرك المعقولات بالذات
المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل فكذلك العقل بالفعل منا يدرك المعقولات بالذات بنفس
تلك المعقولات عندما كانت معقولة بالفعل واعلم ان المبصر بالذات عندنا ليست هذه الالوان والهيئات والاشكال
القائمة بالمواد الخارجية لما اقمنا البرهان على انه لا حضور للاجسام المادية واعراضها عند شيء اصلا ومالا
حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات
عند الناس فنسبة الالوان الخارجية الى المبصرات بالفعل كنسبة الماهيات الخارجية الى صورها العقلية
ونسبة الضوء الفايض عليها من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي الفايض على الصور الطبيعية من
المبدا المفارق ونسبة المبصرات بالفعل الى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل الى العقل بالفعل والعقل
بالفعل عين معقولاتها والبصر بالفعل عين مبصراتها وبازاء الفعال في باب العقل والمعقول ينبغي ان يكون جوهر
اخر في باب الحس والمحسوس يكون نسبته اليهما كنسبة العقل الفعال الى العقل والمعقول فالغرض هيهنا
ان فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر والمبصرات فلذلك
سمي بالعقل الفعال ومرتبته في الاشياء المفارقة الذوات التي ذكرت بعد السبب الاول هي المرتبة العاشرة
عند جمهور الحكماء فاذا حصل منه في القوة الخيالية معقولات اوايل وثواني والفرق بين الذوات المفارقة
البريئة عن القوة والانفعال هو بالكمال والنقص وكذا الفرق بينها وبين المبدا الاول تعالى وقد اشرنا
الى ان العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد وصور الموجودات فيه هي فيه ابدا على الترتيب الاشرف فالاشرف
وان لم يكن متميزة بالوجود ولا بالحلول في الجوهر الفعال ولكنها مع ذلك مترتبة وهذا ايضا من العجايب
وترتيبها في العقل الفعال غير ترتيبها في المستفاد وذلك لان اوايل المعقولات هيهنا اخس وجودا وكلما
هو اخس واضعف فهو اقدم وجودا من قبل ان ترقينا بادراك الاشياء العامة اولا والطبايع العامية
معلولات للطبايع الخاصة ثم بادراك النوعيات المحصلة التي هي اكمل وجودا من التي هي اعرف عندنا واسهل
ادراكا وانما هو اكمل وجودا كان اجهل عندنا في اول الامر فلذلك انما يقع ترتيب الموجودات في بعض
العقول المنفعلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الامر في العقل الفعال هذا بحسب الحدوث واما حالها
بحسب البقاء فهي كما كان الواجب في الجملة العقلية والدين الالهي من الترتيب الاشرف فالاشرف والانور
فالانور على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعية كلها في العقل الفعال غير منقسمة وهي في المادة منقسمة ونقل
عن المعلم الاول ارسطاطاليس انه قال في كتاب النفس وليس يستنكر ان يكون العقل الفعال وهو غير منقسم
ان يكون ذاته اشياء غير منقسمة يعطي المادة اشباه ما في جوهره فلا يقبله المادة الا منقسما **فصل** في ان

العقل

العقل

كل من عقل ذاته فلا بد ان يكون عقله لذاته عين ذاته ويكون دائما مادامت ذاته الذى ذكروه فى هذا المقام المقصد
هو ان كل من عقل ذاته فلانه اما ان يكون ذلك لاجل حضور ذاته عند ذاته او لاجل حضور صورة اخرى عنده
والثانى باطل لان تلك الصورة اما ان يكون مساوية لذاته فى الماهية النوعية او مخالفة لها والاول باطل لان
تلك الصورة المطابقة لذاته فى النوعية اذا حلت فى ذاته فلا يتميز احدهما عن الاخرى لا بالماهية ولا بلوازمها
ولا بشىء من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلا فلا يكون الاثنينية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها
هف وان كانت مخالفة فى الماهية لم يكن حصولها موجبا لتعقل تلك الذات بل تعقل ما تلك الصورة ماخوذة
عنه فثبت ان تعقل الذات ليس الا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائما هذا ما قيل اقول وهو
عندى من ضعف الدلايل وذلك لان الامتياز بين الذوات المتساوية فى الحقيقة النوعية ولوازمها انما هو
بنحو الوجودات له لتشخصه فان الامتياز بين اشخاص النوع الانسانى بانحاء وجوداتها وكذا الامتياز بين
الصورة العقلية من الانسان واشخاصه الخارجية بنحو الوجود فان وجود صورتها فى العقل وجود ما هو عارض
لموضوع عندهم ووجود ما فى الخارج لا فى موضوع وكون ماهية واحدة موجودة تارة فى الخارج بوجود جوهرى
وتارة فى العقل بوجود عرضى غير مستنكر عندهم فلو تعقل عاقل ماهية ذاته بصورة زائدة مطابقة لماهيته لم يلزم
مح وايضا نحن كثيرا ما نتصور ذاتنا ونتصور تصورنا لذاتنا ولو كان تعقل الشى لذاته بصورة زائدة على
ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل وهو واقع هف فالصواب ان يقال بعد تحقيق ان حقيقة كل وذاته عبارة عن
وجود ماهيته نحو من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شى من الوجود الشخصى الا بحضور ذلك الوجود
بنفسه كما مر مرارا فلو فرض تعقل عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لان ذاته
جوهر وتلك الصورة عرض ووجود الجوهر غير وجود العرض بالذات والهوية فكان كما تعقل شخص شخصا
اخر مثالها لنفى الماهية برهان اخر وهو ما سبق من صاحب التلويحات ان كل صورة ذهنية فى معروضة
للكلية بالفعل او بالقوة وان تخصصت بقيود اخرى كثيرة والذات العاقلة شخص خارجى وايضا نحن نعقل
ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركة فلا يمكن هذا التعقل بصورة اخرى غير نفس الهوية الوجودية وقال ايضا
فى اخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب انى تجردت بذاتى ونظرت فيها فوجدتها انية ووجودا وضم
اليها انها لا فى موضوع الذى هو كرسم للجوهرية واضافات الى الاجرام التى هى رسم للنفسية اما الاضافات
فصادفتها خارجة عنها واما انها لا فى موضوع فامر سلبى والجوهرية ان كان لها معنى اخر لست احصلها
واحصل ذاتى وانا غير غايب عنها وليس لها فصل فانى اعرفها بنفس عدم غيبتى عنها ولو كان لها فصل
او خصوصية وراء الوجود لادركتها حين ادركتها اذ لا اقرب منى الى ولست ارى فى ذاتى عند التفصيل
الا وجودا وادراكا فحسب امتاز عن غيره بعوارض وادراك على ما سبق فلم يبق الا الوجود ثم الادراك
ان اخذ له مفهوم محصل غير ما قيل فهو ادراك شى وهو لا يتقوم بادراك نفسها اذ هو بعد
نفسها والا بادراك غيرها اذ لا يلزمها واستعداد الادراك عرضى وكل من ادرك ذاته على مفهوم
انا وما وجد عند التفصيل الا وجود مدرك نفسه فهو هو ومفهوم انا من حيث مفهوم انا على ما
يعم الواجب وغيره انه شى ادرك ذاته فلو كان لى حقيقة غير هذا فكان مفهوم مفهوم انا عرضيا لها فاكون

ادرك

ادركت العرضى لعدم غيبتى وغبت عن ذاتى وهو محال فحكمت بان ماهيتى نفس الوجود وليس لماهيتى فى
العقل تفصيل الا الى امر من الامور سلبية جعل لها اسماء وجودية او اضافات سؤال لك فصل مجهول
جواب اذا ادركت مفهوم انا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة الى هو فيكون خارجا عنى قيل لى فاذا ينبغى
ان تجب وجودك وليس كذا قلت الوجود الواجب هو الوجود المحض الذى لا اتم منه ووجودى ناقص وهو
منه كالنور الشعاعى من النور الشمسى والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج الى مميز فصلى وامكان هذه نقص
وجودها ووجوبه بكمال وجوده الذى لا اكمل منه انتهى كلامه وهو كلام مبنى فى غاية الاحكام والتحقيق
ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتى فى الهويات المعلولية بانها وجودات تعلقية الذوات والضرورة التى فيها
ليست ضرورة ازلية بل ضرورة ذاتية ما دامت للذات الالهية فياضة على الوسايط وبتوسطها على المعلول
المتاخرة فلنعد الى ما فارقناه وهو ان ادراك الشى لذاته نفس ذاته وذاته دائمة الادراك لذاته ومما يدل
على دوام التعقل فينا ان الانسان اذا تتبع احواله وجد من نفسه ان ادراكه لنفسه دائم بدوام الذوات ان
الانسان متى كان بجاهول فعلا ادراكيا او تحريكيا فلم يكن قصده الى الادراك المطلق والتحريك بل الى ادراك
مخصوص يصدر عنه ويحصل له وكذا القول فى التحريك فالهارب الذاهب من عدو او حر او برد لم يكن هربه من
العدو المطلق بل من عدوه الخاص ولا من حر مطلق بل من حر مخصوص اصابه ووصل الى ذاته والعلم بوصول الحر
والبرد اليه يتضمن العلم به وكذا القاصد الى فعل من الافعال او جلب شى من الشهوات فليس قصده الى حصول
ذلك الفعل مطلقا بل الى حصوله من جهته ولا الى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به وكل ذلك متفرع
على علمه بذاته فظاهر بين ان علم الانسان بنفسه وذاته اول العلوم واقدمها وهو حاضر دائما غير منفك
عنه ابدا ولا يجوز لاحد ان يقول على نفسى لاجل وسط هو فعلى استدل بفعلى على ذاتى وذلك لانه لا يخ اما
ان اكون استدل بالفعل المطلق على ذاتى او استدل بفعل صدر من نفسى على نفسى فان استدللت بالفعل المطلق
فالمفعول المطلق لا يحتاج الا الى فاعل مطلق فلا يثبت به الا فاعل مطلق لا فاعل هو انا وان استدللت على بفعلى
فلا يمكننى ان اعلم فعلى الا بعد ان اعلم نفسى فلو لم اعلم نفسى الا بعد ان اعلم نفسى لزم الدور وهو بط فدل على ان
علم الانسان بنفسه ليس بوسط من فعله واما احتمال ان يجعل فعل غيره وسطا فى الاستدلال فهو غير مفيد
للمعرفة اصلا لان معرفة الشى اما ان تحصل من ذاته او من العلم بعلته كما فى البرهان اللمى واما من العلم بمعلوله
او من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشى كما فى قسمى البرهان الانى واما ما لا يكون سببا للشى ولا مسببا
عنه ولا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشى فصل فى ان العاقل للشى يجب ان يكون
مجردا عن المادة برهانه كما يستفاد من الاصول السالفة ان التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشى
المعقول فى العاقل والصورة المعقولة لا يمكن ان يكون قابلة للقسمة المقدارية بوجه من الوجوه ولا ذات
وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فانه وان لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنه ينقسم بتبعية
محله بالقوة او بالفعل وكالنقطة فانها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن ان يكون قابلا للقسمة ولا ذا وضع
اصلا فلا يمكن ان يحصل وجوده لما هو مادى ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن ان يحصل الا لامر مادى فينعكس

عكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة فهو مجرد عن المادة وهذا هو المطلوب لان التعقل اما عبارة عن حصول صورة
المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور واما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا وعلى
هذا فالمطلوب ظاهر اذ يستحيل ان يتحد ما لا وضع له اصلا بما له وضع فان قلت قد تقرر ان الحمل هو الاتحاد فى
الوجود ونحن نحمل المفهومات الجسمية الجنسية والنوعية على الاشخاص الجسمانية كزيد وعمرو وفرس ومفهوم
الحيوانية المطلقة العقلية وهى امر غير منقسم وغير ذى وضع وتلك الاشخاص امور كل واحد منقسم وذو وضع
فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم واتحاد ما لا وضع له بما له وضع قلنا ليس الامر كما زعمت فان المعانى المعقولة بما هى
معقولة غير محمولة على الافراد الخارجية فالجنس بما هو جنس اعنى الطبيعة الطبيعة الجنسية من حيث معقوليتها
وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الافراد وكذا الطبيعية لطبيعة النوعية والفصلية وغيرها من
المعقولات غير محمولة ولا متحدة بالاشخاص الخارجية والتى يتحد معها من المهيات الطبيعية هى التى اذا اعتبرت
من حيث هى هى فهى لا منقسمة ولا لا منقسمة وان كانت منقسمة فى الواقع كما انها لا موجودة ولا معدومة من تلك
الحيثية وان كانت موجودة فى الواقع وهذا لا ينافى ما ذكرناه فان الذى ادعيناه هو استحالة ما لا ينقسم
فى الواقع متحدا مع ما ينقسم واتحاد الكلى الطبيعى واعنى المهية من حيث هى مع الشخص الجسمانى ليس كذلك
كما بيناه فان قلت الهيولى مجردة فى نفسها ثم انها يقبل المقادير والابعاد وذوات الاوضاع فاذا جاز كون
المحل غير ذى وضع ولا منقسم وكون الحال مقدارا منقسما ذا هيئة وضع فليجز عكس ذلك بان يكون العاقل
منقسما ذا وضع والصورة المعقولة مجردة قلت جوابه بمثل ما مر وهو ان الهيولى غير مجردة فى الواقع بل هى مجسمة
لانها متقومة الوجود بالجسمية لانها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها وليست الجسمية المقدارية من
العوارض التى يلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجرد لها عن المقادير والاوضاع فى نفس الامر بل بحسب مرتبة ذاتها
التى هى جوهر بالقوة واما بيان ان الصورة المعقولة بالفعل غير منقسم ولا ذو وضع مع انه امر واضح عند العقل بحسب
الوجدان فان معنى قولنا الحيوان الناطق او قولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس فى مكان او جسم ولا يمكن اليه
الاشارة الحسية بانه ههنا او هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره اقاموا البرهان على اثباته فقالوا ان المعنى المعقول
لو انقسم فلا يخ اما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة الحقيقة او الى اجزاء متشابهة الحقيقة والاول لا بد وان ينتهى الحد
لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحالة تركب الشئ من المبادى الغير المتناهية والعقل عند ادراكه لكل معنى معقول
لا بد وان يدرك ذلك الواحد والثانى محال وبيانه ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين متناهيين
للمجموع كما هو شان القسمة المقدارية فلا يخ اما ان يكون كل واحد من القسمين شرطا فى كون ذلك المعقول معقولا
وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل يكون كل واحد من القسمين بانفراده
معقولا ايضا كالاصل اما الشق الاول فباطل من وجوه ثلثة احدها ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير
يكون مباينا للكل مباينة شرط للمشروط ويلزم ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل لا بد ان يكون متعلق
المهية بزيادة كشكل او عدد بخلاف القسمين فاذن لا يكون القسمان جزئيه من حيث مهية المتشابهة هف
وثانيها ان المعقول الذى شرط كونه هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه

غير منقسم هف وثالثها انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرطه معقوليته حاصلا فلا يكون
معقولا واما الشق الثانى وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد
منهما ايضا معقولا بانفراده كما فى الجسم الذى يقبل الانقسام الى اجسام فذلك ايضا باطل لان الصورة المعقولة حاصلة
بالقبل مما يفرض انها هو فكانت الصورة المفروضة معقولة ابدا مع ما دخل له فى تتميم معقوليته فيلزم ان لا يمكن حصول
صورة عقلية لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فى ملابسة بعد له مع ان التعقل عبارة
عن تجريد المهية عن عوارضها الغريبة فى ملابسة بعد له مع ان التعقل عبارة عن تجريد المهية عن عوارضها
كما هو عندهم وذلك لان كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئى من جزئيات نوعه ونوعه محفوظ بجزئيته فهكذا
جزء جزئه فهو كل منقسم وفى كل جزء من اجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبين من هذا ان المعقول المشترك بين
كثيرين لا يمكن ان مقدارا او ذا مقدار واما ان الصورة العقلية غير ذات وضع فانها لو كانت ذات وضع لكانت اما
ان ينقسم او لا ينقسم فان انقسمت فقد مر بيان استحالته وان لم ينقسم كالنقطة فيكون حالة فى نهاية المقدار او نفس
نهايته والنهاية عدمية والتعقل امر وجودى وايضا كل ما يحل فى نهاية الشئ فليس بالحقيقة صفة لذلك الشئ
بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية وهكذا الكلام فى تلك النهاية فانها بالحقيقة غير حالة فى الذات
المنقسمة من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عدمى ولهذا فان النقطة لا يعرض ذات الخط بما هو مقدار و
لا الخط للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو مقدار او ذو مقدار بل كل من الاطراف يعرض لمحله من حيث انقطاعه
وانتهائه والعلم ليس كذلك فاذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحل لذاته عاقلا له ولا من
جهة عدمه وانقطاعه لان الادراك كمال والكمال مما يوصف به وجود الشئ لا عدمه وايضا لو كان العقل فى جهة
من العاقل لم يكن العاقل عاقلا بتمامه بل بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالما وجاهلا معا بشئ واحد
هناك وصل فى ان المدرك للصور المتخيلة ايضا لا بد ان يكون مجردا عن هذا العالم هنا وان كان مخالفا لما عليه
جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن يحذو حذوه لكن المتبع هو البرهان والحق لا يعرف الا بالبرهان لا بالرجال لان المحسوس
لا يفيد المعقول ولا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس اما البرهان على هذا المطلوب فهو ان الصورة
الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوى قطر الفلك الاعظم فهذه الصورة الكلية الشكلية
اما ان يكون بالقياس الى ما هى شكله فى الموجودات الخارجية كانها شكل منتزع عن موجود خارجى وليس كذلك
او يكون شكلا فى مادة دماغية حاملة له والمادة الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل
والمادة الواحدة لا يجوز ان يشتغل فى آن واحد بمقدار صغير فى غاية الصغر وبمقدار عظيم فى غاية الكبر ولا بشكل
ايضا بشكلين متباينين دفعة واحدة وايضا شكل الدماغ طبيعى وكذا مقداره مقدار طبيعى له وهذا الشكل
الذى كلامنا فيه قد يحصل بالارادة النفسانية على اى مقدار يريد وكذا غيره من الصور والاشكال وايضا
ربما يزداد المقدار المتشكل الحاضر فى الخيال وينبسط فى تماديه الى حيث تشاء النفس وكل جسم طبيعى لا يمكن
ان ينمو ويزداد الا باضافة مادة من الخارج اليه فظهر ان المقدار المتشكل المتخيل ليس مقدارا لمادة دماغية ولا
لغيره من الاجسام الخارجية فبقى ان يكون نسبة القوة الدراكة اليه غير نسبة القوة الحاملة لمحلها ولا نسبة
ذى وضع بذى وضع آخر بل نقول من راس ان تلك القوة لا محالة لها علاقة الى ذلك الشكل فتلك العلاقة اما

وضعية كالمجاورة والمحاذاة وما يجري مجراها كما بين الاجسام الخارجية واما غير وضعية والقسم الاول
محال لان ذلك الشكل غير واقع فوق الانسان ولا تحته ولا في يمينه او يساره ولا قدامه او خلفه فبقي القسم الثاني
وقد علمت انها ليست بالقابلية بان يكون ذلك المتخيل المتشكل صورة لتلك القوة كامنة ولا بالمقبولية بان يكون
القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل فبقي ان يكون العلاقة بينهما بالفاعلية
والمفعولية فكون المقدار المتشكل فاعلا للقوة الدراكة غير صحيح لما ثبت ان المقادير ليست عللا فاعلية لامر مباين
وايضا هذه القوة باقية فينا وتلك الصورة واشباهها قد تزول ونسترجع فبقي ان القوة الخيالية فاعلية اياها او واسطة
او شريكة فيه لو كانت قوة مادية لكان تاثيرها بمشاركة الوضع وكل ما تاثيره بمشاركة فلا يوثر الا فيما له او لمحله وضع
بالقياس اليه فالنار لا تسخن الا لما يجاورها في جهة منها والشمس لا تضيء الا لما يقابلها في جهة منها والصورة
الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم وايضا هي مما يحدث دفعة والقوة الجسمانية لا يمكن ان يكون لها
نسبة الى نفس صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لان النسبة الى ما لم يوجد بعد غير ممكنة
وقد برهن على ان المؤثر الجسماني لا بد وان يكون له تلك النسبة حاصلة قبل وجود اثره قبلية زمانية او ذاتية
فلا بد ان يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس الى مادة الاثر قبل حصول كمثال النار والشمس في تاثيرهما فلو كان
للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصور الخيالية الحادثة بالقياس الى مادتها
وقد ثبت ان تلك الصور لا مادة لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن ان يكون قوة جسمانية مادية بوجه من وجوه
التاثير فاذا لم يكن علاقة القوة الخيالية الى تلك الصورة وضعية جسمانية ولا هي عديمة العلاقة اليها فهي لا محة
مبدا غير جسماني لها فيكون مجردة عن المادة وعلائقها هذا ما اردناه وتلخيصه ان الصورة الخيالية غير ذات
وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه الفعل
ولا بوجه المباينة الوضعية فالمدرك لها قوة مجردة وهي ليست القوة العاقلة لان مدركات العقل غير منقسمة
كما مر لانها كلية وايضا العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل وما يدرك المعقول من حيث
كونه مدركا له غير مدرك للتخيل فاذن القوة المدركة للصور المتخيلة قوة اخرى دون العقل فثبت كون
الخيال قوة مجردة حجة اخرى وهي التي عول عليها افلاطون الالهي في تجرد النفس وقررها بعض اهل التحقيق
من الاسلاميين انا نتخيل صورا لا وجود لها في الخارج كبحر من زيبق وجبل من الياقوت ونميز بين هذه الصور
الخيالية وبين غيرها فهذه الصور امور وجودية وكيف لا يكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه
حكمنا ان بين الصورتين المحسوسة والمتخيلة فرقا البتة ولولا ان تلك الصور موجودة والا لم يكن الامر
كذلك ومحل هذه الصورة يمتنع ان يكون شيئا جسمانيا اي من هذا العالم المادي فان جملة بدننا بالنسبة
الى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير وليس يمكن ان يقال ان بعض
تلك الصورة منطبعة في ابداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا اذ الهواء ليس من جملة ابداننا ولا ايضا آلة لنفوسنا
في افعالها والا لتألمت نفوسنا بتفرقها وتقطعها ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات
الهواء ابداننا فبان ان محل هذه الصور امر غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة فثبت ان النفس الناطقة
مجردة انتهى تقرير الحجة التي عول عليها افلاطون وهي حجة برهانية قوية على ما نريد لكن القوم زعموا ان هذه

الحجة

الحجة لبيان اثبات ان النفس من المفارقات العقلية وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة ونظايرها ولم ار في شيء
من كتب الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب والقول بتجرد الخيال والفرق بين تجرده عن هذا العالم وبين
تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعا وهذه من جملة ما اتاني الله وهداني ربي اليه اشكره كثيرا على
هذه النعمة العظيمة واحمده عليها ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين احدهما بان هذه الصور الخيالية
لا بد وان يكون لها امتداد في الجهات وزيادة والا لم يكن صورة خيالية فانا اذا تخيلنا مربعا فلا بد ان يتميز
جانب من ذلك المربع من جانب اخر والا لم يكن مربعا وذلك ان يكون اذا كان له شكل ووضع مخصوص فاذا حل ذلك
الشكل في النفس فاما ان يصير النفس متشكلة بهذا الشكل حتى يصير النفس مربعة واما ان لا يصير كذلك
فان صارت مربعة مثلا فهي غير مجردة بل هي جسمانية وان لم تصر النفس مربعة فالصورة المربعة غير موجودة لها قال
صاحب المباحث هذا اشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب يمكنني اذكره في كتابي اقول في جوابه ان حصول
الصورة العلمية للشيء العالم لا يلزم ان يكون بالحلول فيه بل باحد انحاء ثلثة اما بالعينية كما في علم النفس بذاتها
او بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتها وكما هو المشهور في صفاتها حصول المعقولات للجوهر العاقل او بالمعلولية
كما في علم الله بالممكنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية من قبيل القسم الثالث وبهذا يندفع اشكال
الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة مستديرة مربعة وغير ذلك فانهم ذكروا الاشكال بان النفس
اذا تصورت الكرية فان وجدت الكرية فيها لزم ان يصير النفس كرية لانه لا فرق في نظر العقل بين ان يقوم
فيه صورة الكرة ووجه الاندفاع ان تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الاشياء التي شاهدناه في المراة
فان تمثل تلك الصور المشاهدة لاجل المراة ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء وليست هي عين الصور
المادية لانا قد برهنا على ان الصور المادية ليس من شانها ان يكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي اذن صور
معلقة غير منطبعة لا في النفس في شيء آخر من المواد الخارجية وثانيهما انه لما جاز ان ينطبع هذه الصورة
المقدارية فيما ليس بجسم ولا جسماني كالهيولى الاولى فبان يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من
الدماغ كان اولى لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل
له اصلا نعلم ان حلول الصور والاشكال العظيمة في القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز وحصولها في
القوة المدركة لا يستلزم تجردها واقول في الجواب عما اشرنا اليه سابقا ان الهيولى ليست مجردة ولا عديمة
المقدار في نفس الامر بل وجودها وجود في ذاتها وجود امكاني لا تحصل لها في ذاتها من حيث ذاتها شيء
من التحصلات لا تحصل الا للانقسام كالنقطة والعقل ولا تحصل الا الانقسام كالمقادير والاجسام معا فهي لها
في الواقع لا تابى عن الامرين فيقبل كل واحد من القسمين واما ما له تحصل بالفعل اما تحصل شيء عديم المقدار
بالذات كالوحدة والنقطة او تحصل شيء متقدر فلا يمكن للاول قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار
او قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه وايضا كل مقدارين ينطبق احدهما على الاخر فاما ان يتساويا او
يتفاضلا وبتقدير ان يتفاضلا لا بد وان يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم الصغير
فانما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر
المتقدر ولا ايضا كما قال من جعل الحجة الافلاطونية على انها لاثبات كون النفس مفارقة عن الاجسام

ولا منافاة ايضا ان محل الصور الخيالية المقدارية اذا كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحال مطابقا للمحل او مساويا او داخلا فيه
لما علمت ان اصل المقارنة بين ما لا مقدار له وبين المقدار من المستحيلات وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة محل
المقدار للهيولى كما مر مرارا ولنا حجة اخرى على تجرد الخيال هي انا حكمنا بان السواد يضاد البياض والحاكم بين الشيئين
لا بد وان يحضراه فقد برهنا على انه لا بد من حصول السواد والبياض في الذهن او للذهن والبديهة حاكمة بامتناع
اجتماعهما في الاجسام والمواد فاذن المحل الذي حضرا فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والمدرك للمثل من الصور
الجزئية التي يمتنع عن الكلية والاشتراك بين الكثيرين لا يكون عقلا بل خيالا فثبت ان القوة الخيالية مجردة عن المواد
محلها لا يقال التضاد بين السواد والبياض لنا السواد والبياض لذاتيهما فان حصلا فلا بد وان يتضادا فنقول انه من المحتمل
ان يكون تضادهما في المحال التي تنفعل عن كل منهما وتتاثر فان الجسم اذا حل فيه السواد يتغير ويترتب عليه آثار مخصوصة
كقبض الابصار ونحوه واذا حل فيه البياض يتغير ويترتب عليه آثار يخالف تلك الآثار واما المحل الادراكي فلا ينفعل
عنهما مثل هذه الانفعالات والاستحالات فكل منهما يطرأ ويزول ويجتمع معا ويفترق معا وهو كما كان هذا
ان كان الخيال محلا لهما واما على ما حققنا من ان حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لان نسبته اليها بالفاعلية
لا بالقبول بالانفعال ولو كان هناك قابلية كانت هي قابليته هي عين الفاعلية كما في علوم المفارقات وبالجملة شرط التضاد
بينهما هو الموضوع الانفعالي المادي لا غير فلا استحالة في اجتماعهما المحل غير مادي او لجوهر عاقل وليس لقائل
ان يقول انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع في انفسنا بل انا نقول هذه الامور التي
ينطبع صور هذه الامور ومثالها فقط فلهذا لا يلزم ان يكون حارة باردة عند انطباع هذه الامور التي هي تمثالها
بانها صور السواد والبياض وعين ما هو لها حقيقة السواد والبياض ام لا فان كانت لها حقيقتها وقد انطبع في
النفس صور تلك الامور التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيجب عند ذلك
ان يصير النفس حارة وباردة واسود وابيض ومستقيمة ومستديرة فيكون جسما وان لم يكن لتلك الصورة التي تصورها
حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة لم يكن ادراك الاشياء عبارة عن انطباع ماهيتها المدرك في المدرك وايضا
نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الامور انا نشاهد السواد والبياض والحرارة بعينها كما حسنا
في الخارج والتحقيق كما بيناه ان نسبة النفس اليها نسبة الفاعلية والايجاد وهذه النسبة اشد واكد من نسبة
المحل المنفعل لان نسبة الفاعلية والايجاد وهذه النسبة بالوجود ونسبة القابلية بالامكان والوجوب آكد من
الامكان في باب النسبة حجة اخرى كل جسم وجسماني يصح اجتماع المتضادين فيه من جهة قبوله الانقسام فيقوم
ببعضه بياض كالجسم الابلق او ببعضه حرارة وببعضه برودة كالانسان اذا تحرى بعض يده بالنار وبرد
بعض آخر بالماء وكجسم بعضه محاذ لشيء وبعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد امران متضادان و
لكنه وحدة الموضوع في الجسمانيات مما يجامع الكثرة بوجه وليس كذلك حال النفس فانها لا يمكن ان يكون عالما
بشيء خيالي جزئي وجاهلا بذلك الشيء ايضا كعلمنا بكتابة زيد وجهلنا به وكذلك الشهوة لشيء والغضب
عليه والمحبة والعداوة فان الانسان الواحد لا يمكن ان يشتهي شيئا ويغضب عليه او يشتاق الى شيء ويتنفر
عنه فعلم ان القوة الادراكية والشوقية غير جسمانية وليست ايضا عقلية فهي مجردة عن عالم الاجرام غير بالغة
الى عالم المعقولات واما ملحق بركها امرا جسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد مر بطلانها فان النقطة نهاية ونهاية

الشئ

الشئ لا يمكن ان يكون محلا لامر آخر غير حال في محل تلك النهاية فان قلت الفلك يمتنع عندهم عدم الهوية ان يقوم
بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء آخر فقد وجد ما جسما يمتنع ان يقوم بطرفيه ضدان واذا عقلنا ذلك في الفلك وهو
جسم فلم لا يجوز ان يكون القلب كذلك او الروح البخاري الذي فيه لمشابهته الفلك وهو جسم فلم لا يجوز ان يكون
القلب كذلك او الروح البخاري الذي فيه لمشابهته للفلك قلت استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين في جرم
الفلك ليست لاجل نفس التضاد بينهما بل لاجل انه غير قابل لاحدهما كما ان الهواء لا يجتمع فيه السواد والبياض اذ ليست
فيه قابلية احدهما بجزء لكان قابلا للآخر بجزء آخر وايضا يجتمع في الفلك متقابلات من نوع آخر كالتضايف بالمماسة
وعدمها بالقياس الى شيء واحد فان فلك القمر يماس بجزء منه كرة النار وبجزء منه غيره مماس لها ويماس كرة عطارد
وكذا بعضه شمالي وبعضه ليس بشمالي بل جنوبي وبعضه شرقي وبعضه غربي الى غير ذلك من المتقابلات هذه حجج قوية
بل براهين قطعية على هذا المطلب ولهذا استبصارات اخرى اخرنا ذكرها الى مباحث علم النفس وعلم المعاد وهذا
الاصل عظيم جدا كثير النفع في معرفة النشاة الثانية كما ستقف عليه ان شاء الله وبه ينحل اشكالات كثيرة منها ما لاجله
ذهب بعض الحكماء كالاسكندر الى ان النفوس التي لم يبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة غير باقية واستصعب الشيخ
هذا الاشكال وتحير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر ولو لم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة اخرى
غير جسمانية خارجة في باطنها عن القوة الى الفعل لكان القول ببطلان العقول الهيولانية بعد ذهاب ابدانها حقا لا
شبهة عندنا وذلك لان ما بالقوة من حيث كونه بالفعل لا يمكن وجوده الا باحد امرين اما لخروجه من القوة الى الفعل
بحصول ما هو قوة عليه واما ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوة منه وبالجملة لا بد من احدى الصورتين الفعليتين اما
السابقة او اللاحقة فاذا زالت الصورة الاولى ولم يحصل الاخرى فلا جرم تبطل تلك القوة راسا فاذن لو لم يكن
في الانسان الا صورة طبيعية يقوم بها قوة عقلية هيولانية فاذا فسد البدن يفسد تلك القوة بفساده فلم يبق
من الانسان شيء بعده مع ان الشرائع الالهية ناصة على بقاء النفوس الانسانية سعيدة كانت او شقية كاملة
او ناقصة عالمة او جاهلة فصل في ان تعقل النفس الانسانية للمعقولات ليس امرا ذاتيا ولا من اللوازم لها هذا
الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة وهو ان صدر عن الحكماء الالهيين كافلاطن ومن كان على مسلكه
فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لاكثر الناس فان للنفس الانسانية اطوارا ونشآت بعضها سابقة على حدوثها
وبعضها لاحقة عن حدوثها ولا شبهة في ان المعتبرين من الحكماء الذين هم بعد المعلم الاول ارسطوطاليس كتلامذته
مثل ثامسطيوس وفرفوريوس والاسكندر الافروديسي وكاتباعه مثل الفارابي والشيخ ونظرائهم قائلون صريحا
او ضمنا او استلزاما بان للنفس الناطقة الانسانية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم والتجرد بان يصير عقلا مستفادا
مشابها للعقل الفعال في كونه عقلا بسيطا وكل عقل بسيط عندهم فانما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا لازم ذاته
وبرهان ذلك ان العالم العقلي لا يمكن سنوح امر وتجدد حالة فكل صفة هناك لا زمة واذا ثبت فقد ثبت وجه
صحة قولهم ان تعقل النفس للاشياء صفة ذاتية وقد عرفت من الطريقة التي سلكناها ان النفس يصير عين المعقولات
ويتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على ان العقل البسيط كل المعقولات فيكون ذاتية له وللنفس ان
يتحد بها واما الذي شهر من افلاطن من ان النفس قديمة فليس مراده ان هذه الهويات المتعددة المتكثرة في
معنى نوعي محدود بحد خاص جميع الخاصها قديمة كيف وهو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير

تحت نوع واحد وعالم الابداع الخارج من المواد والاستعدادات والانفعالات والازمنة والحركات فمراده من قدم
النفس قدم مبدعها ومنشيها الاول الذي ستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا فاشارة افلاطن الى مثل هذا المعنى
لا غير على هذا صح تاويل قول من قال ان معلومات النفس من لوازم ذاته لان معقولية جميع الموجودات من لوازم معقولية
جميع الموجودات من تلك العلة الاولى العقلية لكن المنقول عن ذهب الى ذلك المذهب حجة تدل على انهم ذاهبون اليه على غير
بصيرة وهي انهم قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك الخلو اما ان يكون ذاتيا لها او عرضيا فان
كان ذاتيا وجب ان لا تصير عاقلة اصلا لان الصفة الذاتية او اللازمة ممتنعة الزوال ولو كانت عرضيا مفارقا والا
المفارقة انما تطرء على الامور الذاتية فلولا ان كان كونها عالمة بالاشياء امرا ذاتيا والا لم يكن خلوها عن العلم عارضا
لها فثبت ان عالميتها بالاشياء لازمة للنفوس ذاتية لها وهذه الحجة في غاية الوهن لان كاكم فان خلوها عن العلوم
ذاتي لها او عرضي مغلطة نشأت من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات او اخذ ما ليس بمتناقضين بدل المتناقضين فنقول
ليس اذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب ان يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها ونحن لسنا نحكم بان النفوس يقتضي لا وجود
العلم بل نحكم بانها لا يقتضي وجود العلم بل العلم ممكن الحصول لها فاذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا ولكن ليس كل ما
كان معدوما كان واجب العدم والا لكان كل ممكن معدوما وايضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها
غير منفكة عنها قالوا انها وان كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها الا ان اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره
يمنعها عن الالتفات الى حالها في خاص ذاتها ونقول هذا باطل لان الصور العقلية اما ان يكون حاضرة في النفس
موجودة فيها بالفعل او لا يكون فان كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب ان يكون مدركة لها شاعرة بها ابدا
الحضور اذ لا معنى للشعور الا ذلك الحضور وان لم يكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا فان قلت تلك
العلوم كانت في خزانة معقولاتها قلنا كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها اما
باتصالها بتلك الخزانة وهذه الملكة لا تحصل الا بادراكات سابقة ولو كان مجرد حصول المعقولات في جوهر
عقلي من شانه ان يرجع اليه النفوس بعد تحصيلها ملكة الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمة بجميع ما في
العقل الفعال بهذا المعنى فيرجع هذا الكلام الى التاويل المذكور اذ الفرق الضروري حاصل بين العالم بالفعل
والعالم بالقوة بهذا المعنى فصل في ان التعلم ليس بتذكر هذا القول اي كون العلم تذكرا اقرب من الصواب
من القول السابق وكان المحققين القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات
امر ذاتي تركوا ذلك وزعموا انها كانت قبل التعلق بالابدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها
فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم ان الافكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلم
تذكرا وربما احتجوا على هذا الراي بان قالوا التفكر طلب وطلب المجهول المطلق محال وان كان طلب الحاصل ايضا
محالا فان من طلب شيئا فاذا وجده يعرف انه الذي كان طالبا له كالذي يعرف عبده الابق اذا وجده بعد اباقه
عرف انه هو ذلك العبد بعينه ولو لم يكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها فاما ان قلنا
ان هذه العلوم كانت حاصلة والتفكر تذكر فلا جرم اذا وجدها الطالب المتفكر لا بد وان يعرف انها التي
كانت مطلوبة له والجواب ان البرهان على حدوث النفوس مما سياتي واما الذي ذكره فهو شبهة مذكورة
مشهورة في اوايل كتب الميزان مع حلها وهو ان كل قضية لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فاذا كانت مطلوبة

يجب

يجب ان لا يكون تصور الطرفين او تصور الطرفين والنسبة بينهما بل المطلوب هو ايقاع تلك النسبة او انتزاعها
اي الحكم بثبوتها او لا ثبوتها فاذا وقعت الفكرة وتادت الى الاذعان لها او بسلبها عرفنا ان المطلوب قد حصل
فالمطلوب كان معلوما من وجه التصور وان كان مجهولا من وجه التصور التصديق لان اجزاءها كانت متصورة معلومة
وليست هي مطلوبة والذي منه مطلوبة لم يكن قبل الاكتساب حاصلة وكذا في باب التصور فان الذي يكتسب بالطلب
والفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فاذا وجده الطالب عرف انه مطلوبه بتلك العلامة ولصاحب
الملخص شبهة قوية في اكتساب التصورات حللنا عقدتها وفككنا اشكالها بتوفيق الله الطرف الثاني في الكلام
في ناحية المعلوم وفيه فصول فصل في ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم بل يحصل لجوهر قائم بنفسه
ضربا آخر من الحصول كما اوضحنا سبيله فنقول ان المعلوم اذا كان صورة عقلية فلا يمكن ان يدرك بقوة جسمية ولا بقوة
في جسم بوجه من الوجوه وبرهانه ان كل قوة في جسم فان الصورة التي يدركها لا يخلو اما ان يكون حاصلة في ذلك الجسم او غير حاصلة
فيه فان كانت حاصلة فيه لم يكن صورة عقلية فلم يكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضناه معقولا
هف وان لم يكن حاصلة في ذلك الجسم الذي كانت القوة المدركة فيه لا بد وان يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية
اليها لما ثبت ان افاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها انما كانت بمشاركة الوضع اذ لو كان لها فعل او انفعال لا بمشاركة
المادة ووضعها لكان وجودها لا في مادة فان الوجود قبل الايجاد والقبول لان كلا منهما متقوم باصل الوجود فكل
قوة حصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة وقد
وقد فرضت قوة جسمانية فاذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة الى محل تلك القوة فكانت الصورة
ايضا ذات وضع وكل صورة ذات وضع فهي منقسمة او في منقسم بالفعل او بالقوة ولا يخلو اما ان يكون اقسامها متشابهة او غير
متشابهة فان كانت متشابهة الاقسام فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا كثيرة بل مرارا غير متناهية بالقوة وان كانت
مختلفة الاقسام وجب ان يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها قائما مقام الجنس لان اجزاء
الشيء اذا لم يكن اجزاء الهوية المقدارية كانت اجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقومة بمعان
مختلفة ومعنى الذات لا يمكن ان ينقسم الا على هذا الوجه بان يكون من اجناس وفصول لكن قسمة المعاني اذا كانت بازاء
القسمة المقدارية فهي ليست واجبة ان يكون على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن ان يكون اجزاء الصورة
كيف اتفقت القسمة جنسا وفصلا فلنفرض جزئين اولا جزءا جنسيا وجزءا فصليا معينا ثم لنقسم على خلاف القسمة
الاولى فان كان الفصل بعينه ذلك الاول وكذا الجنس فهذا محال وان فصل آخر وجنس آخر فحدث للشيء جنس وفصول
لم يكونا اولا واجزاء قوام الشيء يمتنع ان يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب ان يكون قبله قبلية ذاتية ولو كانت
القسمة مظهرة لها كاشفة لا محدثة لها والقسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم ان يكون لشيء واحد اجناس
وفصول بلا نهاية هذا خلف ثم كيف يجوز ان يكون صورة هذا الجانب مختصة بانها جنس وصورة ذلك الجانب بانها
فصل وان كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم اوجب تغير صورة الشيء وحقيقته وهذا خلف وان
كان موجودا فيجب ان يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا والسؤال في كل واحد من الشيئين ثابت فيجب ان يكون عقلنا
اشياء بلا نهاية عند تعقلنا الشيء الواحد فيكون للمعقول الواحد مبادي معقولة بلا نهاية ثم كيف يحصل من
المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها لطبيعة الفصل لانها من الاجزاء المحمولة بعضها

على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود فكيف يكون الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الحسية الى الآخر كما هو شان
الاجزاء المتباينة في الوضع فيجب ان يحل صورة الفصل وطبيعته اذا حلت في الجسم حيث تحل صورة الجنس وطبيعته الا ترى
ان فصل السواد وهو قابض البصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان واتضح ان المعقولات الحقيقية لا يمكن ان يكون
حالة في جسم من الاجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية فان قلت اليست حقيقة السواد والبياض والحيوان والشجر
وغيرها معقولة لنا وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم ان يكون الشيء المنقسم من حيث هو
منقسم معقولة قلنا عروض القسمة القسمة المقدارية بالذات او بالعرض ويلزمها امكان القسمة باحد الوجهين هو نحو
وجودها في الخارج واما وجودها العقلي فنحو آخر ليس بحسبه امكان القسمة الوضعية وهذا الاشكال انما يصعب حله
عند من يرى ان التعقل عبارة عن تجريد المهية عن الزوايد لان بعض المهيات مما يدخل في حدودها الذاتية الجسمية
وقبول الانقسام المقداري كالحيوان والفلك وغيرها فاذا جردت عن الزوايد والعوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل
او بالقوة القريبة لانه ذاتي مهية الشيء لا يمكن ينفك عنها بحسب انحاء وجودها الخارجي والعقلي فيعود الاشكال
ويتعسر الانحلال واما على طريقتنا فان مهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها فمعنى الجسمية مثلا مفهوم قولنا
جوهر قابل للابعاد وله وجود في الخارج ووجود في العقل فاذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير
هذا الوجود وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل على تلك المهية انها مهية كذا حملا اوليا لكن
لا يصدق على ذلك الوجود العقلي انه قابل للابعاد وانه قابل للانقسام المقداري وكذا السواد مهيته عبارة
عن مفهوم اللون القابض للبصر فاذا وجدت مهيته في المادة الجسمية يترتب عليه اثر الوجود واذا وجدت مهيته في العقل
يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ومفهوم اللونية والقبض للبصر غير تحققهما بالفعل ووجودها
هذا الوجود المكشوف لكل احد بل وجودا عقليا لو حضر ذلك الوجود لعاقل او عنده لا درك منه معنى اللون
القابض للبصر من غير ان ينفعل منه هذا الفعل الخارجي وبالجملة للاشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية
مع كونها واحدة المعنى والمهية وقد ساقنا الى العلم بتعدد انحاء الوجود ادراكاتنا للحقائق والمهيات كالانسان
مثلا تارة بنحو الاحساس وتارة بالتخيل وطورا بالتعقل فعلمنا ان المهية واحدة اطوار من الوجود بعضها مادي
وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط بينهما **فصل** في ان الحواس لا يعلم ان للمحسوس وجودا بل هذا شان
العقل ان الادراكات الحسية بل منها انفعال الآت الحواس وحصول صور المحسوسات سواء كانت في الآت الحواس
كما هو المشهور وعليه الجمهور او في النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو انما يكون بسبب استعداد مادة الحاسة
لها فان لامسة ايدينا مثلا انما تحس بالحرارة وتتأثر عنها للاستعداد الذي هو فيها والبصر انما يقع فيه الاحساس
بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه والسمع انما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه فليس للحواس الا
الاحساس فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها او في النفس بواسطة استعمالها فالحواس والنفس الحساسة بما هي
حساسة ليس لها علم بان للمحسوس وجودا في الخارج انما ذلك مما يعرف بطريقة التجربة فهو شان العقل او النفس
المتفكر وليس شان الحس ولا الخيال والدليل على صحة ما ذكرناه ان المجنون مثلا قد تحصل في حسه المشترك صور
يراها فيه ولا يكون لها وجود من خارج ويقول ما هذه المبصرات التي اراها ويقول اني ارى فلان وكذا وكذا ويجزم
بان ما رآه كما رآه في الحقيقة موجودة في حقه كما وجدت للانسان ساير الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميز ما

بها

ويعلم ان لا وجود لها من خارج توهم ان تلك الصورة موجودة في الخارج كما هي مرئية له وكذلك النائم يرى عند
منامه بحسه المشترك بل بخياله اشياء لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات والمسموعات وغيرها فيرى ويسمع ويشم
ويذوق ويلمس ويجزم بانه يشاهدها بالحقيقة وسبب ذلك وجود صور تلك الاشياء في قوة خياله وحسه
المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة ولتعطل القوة العقلية عن التدبر والفكر فيما يراه انه من اي قبيل وكذلك اذا
تاثرت ايدينا مثلا عن حرارة وردت عليها من خارج او حصلت لها بسبب داخلي كسوء مزاج حار فاحست لها
لا يكون لها الا الاحساس فاما ان يعلم ان هذه الحرارة لا بد ان يكون في جسم حار خارجا كان او داخلا فذلك للعقل
بقوته الفكرية وكذلك اذا حملت شيئا ثقيلا فانما نحس بالثقل وننفعل عن الثقل فقط واما ان هذه الكيفية قد حصلت
بسبب جسم ثقيل في الخارج فذلك ليس ادراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام يتنبه اللبيب
بان للنفس نشأة اخرى غير عالم الاجسام المادية يوجد فيها الاشياء الادراكية الصورية من غير ان يكون لها مادة
جسمانية حاملة لصورها وكيفياتها ونعم العون على ادراك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة ان الموجودة
من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست اياها بل من جنس آخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات
والمبصرات والملموسات وغيرها كلها كيفيات محسوسة حكاية وهي نفسانية حقيقة كما ان الصور العقلية من جواهر
المادية كالانسان والفرس والفلك والكوكب والماء والنار وهي انسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية وهي
جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل حقيقة وهذه الاحكام واشباهها من عجايب معرفة النفس الآدمية وعلم المعاد
كما نحن بصدد بيانه من ذي قبل ان شاء الله **فصل** في اقسام العلوم لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة الى الوجود الصوري
والوجود على ثلثة اقسام تام ومكتف وناقص الاول التام عالم العقول المحضة وهي الصور المفارقة عن الابعاد والاجرام
والمواد والثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية وهي الصور المثالية والاشباح المجردة والثالث الناقص وهو عالم
الصور القايمة بالمواد والمتعلقة بها وهي الصور الحسية واما نفس المواد الجسمية المتحللة المتجددة في لا استقرارها في
الاعدام والامكانات والظلمات لا يستاهل للمعلومية ولو وقع اسم الوجود عليها كالزمان والحركة ولما حققنا ان لا وجود
لشيء منها الا في ان واحد والآنات وجودها بالقوة وكل ما لا وجود لشخص منه الا في ان واحد وهي الاجسام و
الجسمانيات المادية السايلة الزايلة في كل ان المختصة حدوثها بان واحد مع زوالها في ساير الآنات والاوقات
فاطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز والتشبيه ويصح اطلاق سلب الوجود عليها كما هو شان المجاز وعلامته
واليه اشار افلاطون بقوله ما الشيء الكائن ولا وجود له وما الشيء الموجود ولا كون له لانه عنى بالاول الماديات
وبالثاني المفارقات وبالجملة العوالم في التحقيق ثلثة كل منها قسم من العلم بمعنى الصورة العلمية ولو عدها
احد اربعة نظرا الى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية حيث عدوها من الحضرات الخمسة الالهية
اعني حضرة الذات وحضرة الاسماء وحضرة الصفات وحضرة الافعال وحضرة الآثار فلا مشاحة في ذلك بشرط
ان يعلم انها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع فعلى هذا يمكن ان يقال
المدركات الامكانية على اربعة اقسام احدها تام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعقولات بالفعل لشدة
وجودها ونوريتها وصفائها بريئة عن الاجسام والاشباح والاعداد وهي مع كثرتها ووفورها يوجد بوجود
واحد جمعي لا مباينة بين حقايقها اذ كلها مستغرقة في بحار الالهية واليها اشار بقوله ما لا ابصره ولفظ

العنصر فی کلام الاوایل اشارة الی هذا العالم وثانیها عالم النفوس الفلکیة والاشباح المجردة والمثل المقداریة وهی مکتفیة بذاتها وبمبادیها العقلیة اذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الالهیة التامة الوجود ینجبر نقصانها وینخرط معها وثالثها عالم النفوس الحسیة والملکوت الاسفل وجمیع الصور المحسوسة بالفعل المدرکة بواسطة المشاعر والالات وهی ایضا من الملکوت الاسفل وهی ناقصة الوجود ما دامت کذالک الا ان یرتفع من هذا العالم ویتجرد الی عالم الاشباح المجردة بتبعیة ارتفاع النفس الانسانیة الیها ورابعها عالم المواد الجسمانیة وصورها السایلة الزایلة المستحیلة الکاینة الفاسدة وهی فی الموجودیة ما بین القوة والفعل والثبات والدثور لان ثباتها عین الدثور واجتماعها عین الافتراق ولما کانت الحکمة فی الایجاد المعرفة والعلم والعمل بحسب الاحتمال العقلی ثلثة اقسام احدها تام فی کماله بحسب الفطرة کالعقول المفارقة وثانیها مستکف یحتاج الی التکمیل ولکن لا یحتاج الی امور زایدة ومکمل من خارج کالنفوس الفلکیة ومن هذا القسم نفوس الانبیاء علیهم السلام بحسب الفطرة ولکن بعد الاستکمال دنیاهم وامن القسم الاول وثالثها ناقصة بحسب الفطرة یحتاج فی التکمیل الی امور خارجة عن ذاتها من انزال الکتب والرسل وغیرهما وقد اوجد الله سبحانه جمیع هذه الاقسام توفیة للافاضة وتکمیلا للاقسام المحتملة عند العقل وقد اشار الی هذه الاقسام بقوله والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتالیات ذکرا وبقوله والسابحات سبحا فالسابقات سبقا فالمدبرات امرا ویحتمل ان یکون الترتیب فی الایة الثانیة علی عکس الترتیب فی الاولی من المسبب الی السبب بان یکون السابحات اشارة الی عالم الافلاک کما فی قوله کل فی فلک یسبحون والسابقات الی نفوسها والمدبرات امرا الی عقولها وهی من عالم الامر الموجودة بامر الله وقوله کن بل هی نفس الامر الوارد منه تعالی ولک ان تقول العالم عالمان عالم المجردات هو عالم العلم والحیوة اوجد الله تعالی فیه بازاء کل ما فی عالم الاجسام النوریة والظلمانیة ولما کان عالم المجردات هو عالم العلم والحیوة اوجد الله تعالی فیه بازاء کل ما فی عالم الاجسام صورة ادراکیة عقلیة او خیالیة هی حیوة ومرآة مشاهدة والیهما اشیر فی الکتاب الالهی ولمن خاف مقام ربه جنتان ولهذا قال افلاطون الشریف العالم عالمان عالم العقل وفیه المثل العقلیة وعالم الحس وفیه الاشباح الحسیة ویسمی العالم الاول کلیس والعالم الثانی کاپس ونقل ایضا ان لافلاطون کتاب تعلیمان تعلیم کلیس وتعلیم کاپس ولا تعلیم للعقلیات من طریق الریاضة والتجرد والثانی تعلیم ایاها من طریق الریاضة الافادة والاستفادة الفکریتین ولیتیة ذالک العالم اشارة الی عدم ظهوره علی الحواس کما ان ابتیة الصور المثالیة من جهة ظهورها علی الحواس الباطنة والا فوجود عالم العقل اصل سایر الوجودات ومقومها وفاعلها وغایتها وانما خفیت مشاهدتها علی الانسان لفرط ظهورها واحتجابنا عنها بالشواغل المواد ویحتمل ان یکون اشارة الی وحدة ذالک العالم وبساطة ما فیه وکثرة هذا العالم بحسب الاعداد الشخصیة ولیعلم ان المثل النوریة الافلاطونیة جواهر فی ذاتها ووجودها وهی اصل جواهر هذا العالم ومبادیها وحقایق هذه المحسوسات المادیة والذی اثباتها بل اثبات الاشباح المعلقة جمیعا غیر الذی سبق منا ذکره فی باب اثبات المثل الافلاطونیة هو انه لا شبهة فی ان فی العالم شیئا محسوسا کالانسان مثلا مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبیعی وقد ثبت ان له وجودا فی الخیال مع مقداره وشکله وخصوصیته علی وجه شخصی وان لم یکن مادته موجودا فی الخارج وثبت ایضا ان للعقل ان یدرک الانسان بجمیع ما فیه من الجوهریة والاعضاء والاشکال والاوصاف اللازمة والمفارقة لکن علی وجه المعقولیة بحیث یحتمل الاشتراک بین کثیرین من

نوعه

نوعه مع نوع ما وصافه ولا حاجة فی التعقل الی التجرید بمهیته عن مهیة العوارض بان یحذف منها ما عداها وان کان ذالک ایضا میسرا لکن الواجب فی التعقل هو التجرید من نحو هذا الوجود الوضعی الذی لا بد ان یکون فی جهة من جهات هذا العالم المادی فثبت له للانسان وجود فی الطبیعة المادیة وهو لا یکون بذالک الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجود فی الحس المشترک والخیال وهو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا یمکن غیر هذا ووجود فی العقل وهو بذالک الاعتبار معقول بالفعل لا یمکن غیر ذالک ثم لما ظهر لک بالبرهان القطعی ان وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعینه حاسیة وکذا المعقول بالفعل وجوده بعینه وجود الجوهر العقلی ویتحد العاقل والمعقول واعلم ایضا ان العاقل جوهر مفارق بالفعل والمعقول کذالک وکذا الکلام فی الصور المحسوسة الموجودة فی عالم الخیال فهی بعینها عین القوة الخیالیة هی بعینها هی القوة الخیالیة وهی لا محالة جوهر والمتحد فی الوجود مع الجوهر جوهر فللانسان مثال جوهری قایم بنفسه فی عالم الاشباح ومثال عقلی جوهری قایم بذاته فی عالم العقول وهکذا الامر فی کل موجود طبیعی من الموجودات الطبیعیة له ثلث وجودات احدها عقلی وثانیها مثالی وثالثها مادی واعلم ان الوجود العقلی من کل نوع لا یمکن ان یکون الا واحدا غیر متعدد وذلک لان الحقیقة اذا کانت لها حد واحد نوعی فلا یمکن تعددها الا من جهة المادة او من جهة اسباب خارجیة اتفاقیة واما الوجود ان الاخران فیجوز فیهما کثرة الاعداد من نوع واحد سواء کان من جهة انفعالات المادة القابلة کما فی الصور الطبیعیة او بواسطة جهات فعلیة کما فی الصور الادراکیة التی یحفظها الخیال فکل صورة من نوع واحد کالانسان اذا جردت عن هذا الوجود وعن التمثیل الخیالی ایضا فبلغت الی عالم العقل ووصل الی ما هناک فاذا جردت صورة اخری من نوعها حتی بلغت فی التجرد الی ذالک المقام لم وجودها هناک غیر وجود الاولی ولا ثانی منها فیه غیر ذالک الاثر وهکذا فی غیرهما من نوعهما سابقا او لاحقا فان کان الف الف صورة فی هذا المقام فظهر من هذا البیان البرهانی ان لکل نوع طبیعی فی هذا المقام العالم سواء کان متکثر الافراد الغیر المحصورة او کان نوعا محصورا فی شخص صورة عقلیة قایمة بذاتها فی العالم العقلی الربانی کما هو رای افلاطون الالهی ولا اظن احدا فی هذه الاعصار الطویلة بعد ذالک العظیم ومن حذا حذوه بلغ الی فهم غرضه وغور مرامه بالیقین البرهانی الا واحدا من الفقراء الخاملین المتفردین فصل البحث فی شرح الفاظ مستعملة فی هذا الباب متقاربة المفهوم یظن بها انها مترادفة وهی کثیرة منها الادراک وهو اللقاء والوصول فالقوة العاقلة اذا وصلت الی مهیة المعقول وحصلتها کان ذالک ادراکا لها من هذه الجهة والمعنی المقصود منه فی الحکمة مطابق للمعنی اللغوی بل الادراک الحقیقی لا یکون الا هذا اللقاء ای الادراک العلمی واما اللقاء الجسمانی فلیس هو بلقاء فی الحقیقة وقوله تعالی اصحاب موسی انا لمدرکون وقولهم ادرک الغلام وادرکت الجاریة اذا بلغا وادرکت الثمرة کلها حقایق لغویة لکنها مجازات حکمیة سیما علی القول باتحاد العاقل والمعقول ومنها الشعور وهو ادراک بغیر استثبات وهو اول مراتب وصول العلم الی القوة العاقلة وکانه ادراک متزلزل ولهذا لا یقال فی حق الله انه یشعر بکذا ومنها التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة علی المعنی وادرکه بتمامه فذالک هو التصور ولفظ التصور مشتق من الصورة وهی عند العامة من الناس انها موضوعة للهیئة الجسمانیة الحاصلة للجسم المتشکل وعند الحکماء موضوعة لعدة معان لکنها مشترکة فی معنی واحد هو ما به یصیر الشیء بالفعل هو ذالک الامر وکذالک الصور العلمیة للاشیاء فانها هی بعینها حقایقها ومهیاتها کما عرفت ومنها الحفظ فاذا حصلت الصورة فی العقل وتاکدت واستحکمت وصارت

بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعوادها سميت تلك الحالة حفظا واعلم ان نسبة الحفظ
الى الادراك كنسبة الفعل الى القبول فمبدا الحفظ يغاير مبدا القبول مغايرة الذاتين او مغايرة الدرجتين لذات
واحدة والثانى اولى فان مبادى اثار النفس وصفاتها ترجع الى حقيقة واحدة وقيل لما كان الحفظ مشعرا بانه لتاكد
بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم واجب الوجود تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك
فى علم الله تعالى لا جرم لا يسمى علمه حفظا اقول هذا القول لا يخ عن تعسف اما ان علمه تعالى لا يسمى بالحفظ فغير مسلم والمستند
قوله تعالى ولا يؤده حفظهما وهو السميع العليم وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله انه عليم حفيظ
لا يقال ليس الكلام فى ان اطلاق الحفظ عليه لم يكن بل فى ان اطلاق الحفظ على علمه هل وقع ام لا فلعله يعلم بصفة او قوة ويحفظها
بصفة او قوة اخرى لانا نقول علمه تعالى بعينه قدرته وسيأتى ان العالم كله صورة علمه التام كما انه صورة قدرته التامة
فى كل شئ فذاته الذى التى هى عين علمه حفيظ على كل ومراتب علومه التفصيلية يحفظ بعضها بعضا لان علومه فعلية
لا انفعالية واما اشعار مفهوم الحفظ بانه لتاكد بعد الضعف فغير معلوم الا فى بعض المواد الجزئية واما
اسند لانه بانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ان اراد بالجواز الامكان الوقوعى فالحصر ممنوع وان اراد
به الامكان الذاتى فلا يستلزم ذلك عدم جواز اطلاقه على علم الله التفصيلى الزايد على ذاته الثابت فى قلمه الاعلى
واللوح المحفوظ والمراد بما فى اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن النسخ والزوال بحفظ الله اياها وادامته
لها ومنها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك
المحاولة هو التذكر وعند الحكماء لا بد فى التذكر من وجود جوهر عقلى فيه جميع المعقولات وهو خزانة القوة
العاقلة الانسانية واختلفوا فى ان ذاته منفصلة عن ذات النفس الانسانية او متصلة اتصالا عقليا احتجبت
عنه النفس اما بسبب اشتغالها بعالم الحس او لعدم خروجها من القوة الى الفعل فى باب العقل والمعقول وقد
اشرنا الى لمعة من هذا المقام وقد تحير بعض الاكياس كالامام الرازى وغيره فى باب التذكر فقال ان فى التذكر
سرا لا يعلمه الا الله وهو انه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزايلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا
بها فهى حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم تكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لان طلب ما لا يكون
متصورا محال فعلى كلا التقديرين التذكر الذى بمعنى الاسترجاع ممتنع مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها
ونسترجعها قال وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها ظهر له انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء فكيف
فيما هو من اخفاها اقول منشا تحير هؤلاء القوم فى مثل هذه المطالب انما هو لاجل عدم تحقيقهم امر الوجود
الذى هو اظهر الاشياء وعند هذا الرجل انه مفهوم عقلى من المعقولات الثانية ولا يكون شئ منها اشد
وشئ اضعف ولا ايضا ان لشئ واحد انحاء من الوجود بعضها اقوى من بعض وكذا العلم الذى هو من
باب الوجود لا من باب النسب واعلم ان هذه الشبهة مع انها على الطريقة التى اخترنا ان تمام الادراك العقلى
انما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذى هو صورة الموجودات او وجدت فيه صور الموجودات اقوى
اصعب انحلالا لكن مع ذلك منحلة بفضل الله وهو ان النفس ذات مقامات متعددة ونشات مختلفة نشأة
الحس ونشأة الخيال ونشأة العقل وهذه النفوس ايضا متفاوتة قوة وضعفا وكمالا ونقصا واقوى النفوس
ما لا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك وبعضها فى الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل الا نشأة

الحس

الحس مع ما يصيبها من نشأة الخيال شئ ضعيف فيا لى فضلا من حضور معقول من الصور فاذا تقرر هذا فنقول ان النفوس
المتوسطة فى القوة والكمال اذا اتصلت بعالم العقل خرجت عن نشأة الحس وتدبير البدن ببعض قواها الطبيعية
واذا رجعت الى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية ويبقى معها شئ كخيال ضعيف منها وبذلك الخيال الضعيف
مع بقاء ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلى و
قوله ان لم يكن الصورة التى يريد استرجاعها متصورة لم يكن استرجاعها ان اراد بعدم تصورها كونها غير متصورة
لا بالكنه ولا بوجه الحكاية ولا حصلت ايضا القوة الاستعدادية القريبة لحصولها فمسلم ان مثلها غير ممكنة
الاسترجاع لها وليس الكلام فى مثلها وان اراد بذلك كونها متصورة بالكنه وان تصورت بوجه التخييل والتمثل
وقد حصلت لها ملكة المراجعة الى الخزانة فغير مسلم وهذا القايل انما صعب عليه تحقيق هذا المقام وامثاله
بناء على انه اعتقد على ان اكتساب التصورات مطلقا مستحيل سواء كان اولا وبالتفكر او ثانيا وبالتذكر بناء على شبهة
مغالطية ليس لها زعمها حجة برهانية ونحن قد فككنا عقدة ذلك الاعضال بعون الله ومنها الذكر الصورة
الزايلة اذا عادت وحضرت سمى وجدانها ذكرا وان لم يكن الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا ولهذا قال الله
بعلمى انى لست ذكرى وكيف اذكره اذ لست انساه قال صاحب المباحث بعد اعادة شبهته التى اصر عليها
فى انها غير ممكنة الانحلال وفيها سر آخر وهو انك لما عرفت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع انه صفتك
وتجد من نفسك جملة انه يمكنك الذكر فانى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك
فسبحان من جعل اظهر الاشياء اخفاها اقول بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم انه اقرب الاشياء
الينا من جهة اصل ذواتنا وانما خلقنا وهدانا لنتوصل الى معرفته ونصل الى دار كرامته ونشاهد
حضرة الهيته ونطالع صفات جلاله وجماله ولاجل ذلك بعث الانبياء وانزل الكتب من السماء الا ان يكون
ابعد الابعدين واشقى الاشقياء المتحيرين الشاكين ومنها المعرفة وقد اختلف الاقوال فى تفسيرها فمنهم
من قال انها ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا انها التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء
جعلوا العرفان اعظم رتبة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود
امر معلوم بالضرورة واما تصور حقيقة الواجب فامر فوق الطاقة البشرية لان الشئ ما لم يعرف لا يطلب ماهيته
فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس ولذلك كان الرجل لا يسمى عارفا الا اذا توغل فى ميادين العلم وترقى
من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وقال آخرون من ادرك شيئا وانحفظ
اثره فى نفسه ثم ادرك ذلك الشئ ثانيا وعرف انه هذا ذاك الذى قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة ثم من
الناس من يقول بتقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الاشباح ويقول انها هى الذر المستخرج من صلب
آدم عليه السلام وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها
واذا عادت الى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت انها كانت عارفة به فلا جرم سمى هذا
الادراك عرفانا ومنها الفهم وهو تصور الشئ من لفظ المخاطب والافهام وهو ايصال المعنى باللفظ الى
فهم السامع ومنها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال فقهت كلامك اى وقفت على غرضك من
هذا الخطاب قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا لان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات

يفقهون قولاً لان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يفقهون على ما فى كتاب الله من المعارف
الحقيقية لاجرم افصح الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الاصلى من انزال ذالك الكتاب ومنها العقل
ويقال على انحاء كثيرة كما اشير اليه احدها الشئ الذى يقول به الجمهور فى الانسان انه عاقل وهو العلم بمصالح الامور
ومنافعها ومضارها وحسن افعالها وقبحها والثانى العقل الذى يرذنه المتكلمون فيقول المعتزلة منهم به كقولهم
هذا يوجبه العقل وينفيه العقل والثالث ما ذكره الفلاسفة فى كتب البرهان والرابع ما يذكر فى كتب الاخلاق
المسمى بالعقل العملى والخامس العقل الذى يذكر فى كتاب النفس فى احوال الناطقة ودرجاتها والسادس العقل
الذى يذكر فى العلم الالهى وما بعد الطبيعة فقد مر بيان بعض هذه المعانى ومنها الحكمة وهى ايضا يطلق لمعان فتارة
يطلق اسمها لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملى اخص منه بالعلم النظرى وتارة يطلق على نفس العمل فى كثير
من الاستعمالات وفيها يقال احكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم هذا حكما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة
العباد ورعاية مصالحهم فى الحال او فى المآل ومن العباد ايضا كك ثم قد حددت الحكمة باقوال مختلفة فقيل
هى معرفة الاشياء وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة فاما ادراك الحقايق
والمهيات فانها باقية مصونة عن التغير والنسخ وهى المسماة بام الكتاب فى قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب وقيل الحكمة هى الاتيان بالفعل الذى له عاقبة محمودة وقيل هى الاقتداء بالخالق تعالى فى السياسة
بقدر الطاقة البشرية وقالت الفلاسفة الحكمة هى التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية اعنى فى العلم والعمل
وذالك بان يجتهد الانسان فى ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل والتبذير وعفته
عن الفجور والجمود وغضبه عن التهور والجبن وحلمه عن البطالة والجسارة وحياؤه عن الوقاحة والتعطيل
ومحبته عن الغلو والتقصير وبالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف فانما يحق الله وحقوق خلقه
ومنها الدراية وهى المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من دريت
الصيد ولهذا قيل لا يصح اطلاقه على الله لامتناع الفكر والحيلة عليه تعالى ومنها الذهن وهو قوة النفس
على اكتساب العلوم التى هى غير حاصلة والوجود الذهنى غير وجود الذهن فان الذهن فى نفسه من الامور
الخارجية وما يوجد فيه بوجود مطلق لما فى الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهنى لذالك الشئ وهو
الوجود للشئ الذى لا يترتب على وجوده الخارجى وتحقيق الكلام فيه ان الله تعالى خلق الروح الانسانى خاليا
عن تحقق الاشياء فيه وعن العلم بها كما قال اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه ما خلقه الا للمعرفة
والطاعة وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولو لم يكن خلق الروح الانسانى لاجل معرفة حقايق الاشياء
كما هى لوجب ان يكون فى اول الفطرة احد تلك الاشياء بالفعل لانها خالية من الكل كان الهيولى لما خلقت
لان يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت فى اصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية فهكذا
الروح الانسانى وان كان فى اول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شانها ان يعرف الحقايق
ويتصل بها كلها فالعرفان بالله وملكوته واياته هو الغاية والمعنا التعبد هو التقرب اليه والسلوك نحوه
وان كانت العبادة ايضا مشروطة به ونتيجة له كما قال تعالى اقم الصلوة لذكرى فالعلم هو الاول والاخر والمبداء
والغاية فلا بد للنفس من ان يكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم وذالك التمكن هو هيئة استعدادية

للنفس

للنفس لتحصيل هذه المعارف وهو الذهن ومنها الفكر وهو انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية
الحاضرة فيها الى مجهولاتها المستحضرة وتخصيص جريان الفكر فى باب التصديقات دون التصورات كما نعلم صاحب
الملخص مما لا وجه له كما سبق وفى بعض كتب الشيخ الى ان يشير ان الفكر فى استنزال العلوم من عنده اشجى مجرى التضرع
فى استنزال النعم والحاجات من عنده قال الشيخ فى رسالة له ان القوة العقلية اذا اشتاقت الى شئ من الصور العقلية
تضرعت بالطبع الى المبداء الوهاب فاذا فاضت عليها على سبيل الحدس كفت المؤنة والا فزعت الى حركات من قوى
اخرى من شانها ان تعدها لقبول الفيض لمناسبة بين النفس وبين شئ من الصور التى فى عالم الفيض فيحصل له بالاضطرار
ما لم يكن يحصل له بالحدس والقوة الفكرية كما فى قوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم الاية ومنها الحدس ولا شك ان
الفكر لا يتم الا بوجدان شئ متوسط بين طرفى المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة وكذا ما يجرى مجراه فى باب الحدود
للتصور لما تقرر ان الحد والبرهان متشاركان فى الاطراف والحدود والنفس حال كونها جاهلة كانما واقعة فى ظلمة
ظلماء فلا بد من قائد يقودها او روزنة يضيئ لها موضع قدمها وذالك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين
فتلك الروزنة هو التحدس بذالك دفعة فاستعداد النفس لوجدان ذالك المتوسط بالتحدس هو الحدس
ومنها الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه وغايته القصوى هو القوة القدسية التى وقع فى وصفها
قوله تعالى يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار وذالك لان الذكاء هو الامضاء فى الامور وسرعة القطع بالحق
واصله من ذكت النار وذكت الذبح وشاة مذكاة اى يدرك ذبحها بحدة السكين ومنها الفطنة وهى عبارة
عن التنبه لشئ قصد تعريضه ولذالك فانما تستعمل فى الاكثر فى استنباط الاحاجى والالغاز ومنها الخاطر
الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل وفى الحقيقة ذالك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر فى النفس ولذالك يقال
هذا الخطر ببالى الا ان النفس لما كانت محلا لذالك المعنى الخاطر جعلت خاطرا تسمية للمحل باسم الحال ومنها الو
وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة من الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص جزئية جسمانية
كحكم النحلة بصداقة الام وعداوة الذئب وقد يطلق على القوة التى يدرك هذا المعنى وهى الواهمة واعلم ان الوهم
عندنا ليست جوهرا مباينا للعقل والخيال بل هى عقل مضاف الى صورة الخيال او الحس وكذا مدركات الوهم
معقولات مضافة الى الامور الجزئية المحسوسة او الخيالية اذ العوالم منحصرة فى الثلثة فالنفس اذا رجعت الى ذاتها
صارت عقلا مجردا عن الوهم وعن النسبة الى الاجسام وكذا الموهومات اذا محت وزالت عنها الاضافات
صارت معقولات محضة وبالجملة الوهم ليس الا نحو تعلق العقل الى الجسم وانفعاله عنه والموهوم ليس الا معنى
معقول مضاف الى مادة مخصوصة ومنها الظن وهو الاعتقاد الراجح وهو متفاوت الدرجات قوة وضعفا
ثم ان المتناهى فى القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلاجرم قد يطلق على العلم ايضا اسم الظن كما قاله المفسرون فى قوله
تعالى يظنون انهم ملاقوا ربهم ولهم فى ذالك وجهان احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس ما داموا فى الدنيا بالاضافة
الى علوم من فى الاخرة كالظن فى جنب العلم الثانى ان العلم الحقيقى فى الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين
الذين ذكرهم الله فى قوله الذين آمنوا بالله ورسله ثم لم يرتابوا ومنها علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين
فالاول التصديق بالامور النظرية الكلية مستفادا من البرهان كالعلم بوجود الشمس للاعمى وثانيها مشاهدها
بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر والثالث صيرورة النفس متحدة بالمفارق العقلى الذى هو

كل المعقولات ولا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم امكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات ومنها البديهية
وهي المعرفة الحاصلة للنفس في اول الفطرة من المعارف العامية التي يشترك في دركها جميع الناس ومنها الاوليات
وهي البديهيات بعينها الا انها كالاحتياج الى وسط لا يحتاج الى شيء آخر كاحساس وتجربة او شهادة او تواتر
او غير ذلك سوى تصور الطرفين والنسبة ومنها الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة
المحسوسة سواء كانت في المنام او في اليقظة وعندنا ان تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في
قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة انها مرتسمة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ وليست ايضا منفصلة
عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق كما رآه الاشراقيون بل هي موجودة في عالم النفس الانسانية مقيدة متصلة
بها قائمة باقامتها محفوظة ما دامت بحفظها فاذا ذهلت عنها غابت ثم اذا استرجعتها وجدت متمثلة بين
يديها والقوة الخيالية المدركة لها ايضا جوهر مجرد عن هذا العالم واجسامه واعراضه وهي من بعض درجات النفس
متوسطة بين درجة الحس ودرجة العقل فان النفس مع انها بسيطة الجوهر فانها ذات نشآت ومقامات
بعضها اعلى من بعض وهي بحسب كل منها في عالم آخر ومنها الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من
روى ومنها الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع للشخص ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله الكيس
من دان نفسه وعمل لما بعد الموت وذلك لانه لا خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد الموت ومنها الخبر
بالضم وهو معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة والتفتيش ومنها الرأي وهو اجالة الخاطر في المقدمات التي
يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأي رأي والرأي للفكرة كالآلة للصانع ولهذا قيل
اياك والرأي الفطير وقيل دع الرأي تغب ومنها الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن
وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ان في ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم في لحن
القول واشتقاقه من فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان
عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى رسول الله صلى الله عليه وآله
بقوله كما هو المشهور ان من امتي لمحدثين وبقوله صلى الله عليه وآله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وفي
ذلك نفثا في الروع وضرب آخر مما يكون بصناعة وتعلم وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق
الباطنة وقال اهل المعرفة في قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ان البينة هو القسم الاول
وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال

تم الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انار بوجوب وجوده وجوه الكائنات واشرق بنور ذاته ذوات الانيات وهويات الممكنات ابدع الجواهر العقلية الثابتة عن
شعاع وانشا نفوس السموات عن تجلي اشراقات صفاته وخلق صفحات الاجرام العلوية والسفلية لكتابة كلماته وكون اسباب الحركات والادوار
في الكائنات لترادف رحماته وتجدد شئون الاذن خيراته وجعل جوهر النفس الانسانية من بين صور الكائنات مستعدا لتحمل اماناته و
رسالاته ومظهر العجائب اسرار مبدعاته وغرايب آثار مصنوعاته وحاملا لمصحف آياته وقاريا لكتابه المنزل محكماته ومتشابهاته اشكره
على سوابغ جوده وانعامه ونوامي حكمه والهامه وشمول احسانه وسطوع برهانه واصلي على محمد عبده المنذر المعلم ونبيه المبشر الذي اوتي
جوامع الكلم بعثه بالحق بشيرا ونذيرا وجعله داعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وآله المطهرين الاهلين خزنة اسرار الوحي واليقين وحملة كتاب
الحق المبين وابواب الوصول الى جوار رب العالمين وبعد فهذا شرح في طور آخر من الحكمة والمعرفة وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات
تحقيق وجود المفارقات والالهيات المسمى معرفة الربوبية والحكمة الالهية ولما كان افضل نعم الله الفايضة على خلقه واشرف عطياته التي اناط
من اوتيه عبدا من عباده الذي سماه الله في كتابه المنير بالخير الكثير اعني الحكمة الالهية والمعرفة الربوبية ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة
الكبرى وبتحصيلها ينال الشرف الكبير والمثل العليا التي تفوق ساير الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة وكل من اتاه الله نعمة يجب عليه بحسبه
شكرا واحسانا فيجب على من اتاه الله من عنده رحمة وعلمه من لدنه علما وافاده قوة في هذا العلم يمشي به في ارض الحقايق ونورا يهتدي به في
ظلمات البوازخ السفلية وجناحا يطير به الى اوج العوالم العلوية وبصيرة اراه بها ملكوت السموات والارض كما قال وكذلك نري ابراهيم ملكوت
السموات والارض ليكون من الموقنين ان يسارع الى شكر نعمة الله وجوده ويبادر الى اظهار كرمه ورحمته امتثالا لقوله واما بنعمة ربك
فحدث واستجلابا للمزيد احتسابا كما ذكره ولئن شكرتم لازيدنكم من ايضاح هذه المطالب المهمة وكشف هذه المقاصد العلية لينتفع بها [illegible]
ويترتب عليه صلاح المعاد فيوهذ العلم لطالبه مقامات الرجال ودرجات الاحوال فالمال فان تيسر لاحد فقد حصل له الخير الاتم والكمال الاهم
وان سطره في كتاب فقيد الاجر الجزيل والذكر الجميل فيوشك ان يجعل من ورثة جنة النعيم المتقين وان يكون له لسان صدق في الآخرين وذلك لان
ارشاد ابناء الجنس من الطالبين من اعظم القربات الى رب العالمين وهو من شعار الانبياء سلام الله على نبينا وآله وعليهم اجمعين فقد جاء
في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم والتعليم فيما اوحى الله الى ابينا آدم ع ان المستنبطين للعلوم عندي افضل من عمار
الارض بالصنايع ومن استنبط علما ودونه في كتاب فهو عمر لك آدم صفي وقوله صلى الله عليه وآله لمعاذ لئن يهدي الله بك رجلا واحدا
خير لك من الدنيا وما فيها وامثال ذلك كثيرة يطول الكلام بذكرها ونحن بعون الله وتوفيقه قد رفعنا بنيان هذا العلم وشيدنا مبانيه و
اوضحنا سبيله وبينا دلايله واحيينا رسومه بعد ما اندرس واحكمنا بنيانه بعد ما انطمس وحققنا من آراء الفلاسفة ما كان
وابطلنا ما كان باطلا وان كان قدماؤهم لكونهم على سلالة الانبياء عليهم السلام قوما احطوا في المباني والاصول المهمة وما اشتهر
من اكثر القول بقدم العالم ونفي القدرة عن الباري وعدم العلم بالجزئيات وانكار الحشر الجسماني كل ذلك افترا عليهم وافك عظيم واما المتأخرون

منهم

منهم كتوابع المشائين وساير المحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم واغلاط كثيرة في الالهيات وكثير من الطبيعيات والمطالب التي لا تصد الخطا و
النسيان فيها من الانسان ولا ينجو من عذاب الجهل فيها ابدا اذا كان فيه استعداد وقوة سلوك نحو المعاد وقد ضل وغوى والحرف عن طريق
الشرع والهادي والرجل الحكيم لا يلتفت الى المشهور ولا يبالي اذا اصاب الحق من مخالفة الجمهور ولا متوجه الى من قال بل الى ما
قيل كما نقل عن مولانا امام الموحدين وامير المؤمنين انه قال لا تعرف الحق بالرجال ولكن اعرف الحق تعرف اهله ونحن لم نقصد في تحقيق
كل مسئلة وتنقيح كل مطلوب الا التقرب الى الله وملكوته الاعلى في ارشاد طالب زكي او تهذيب خاطر نقي فان وافق ذلك انظار ما
البحث التوفيق فهو الذي اومأناه وان لم يوافق فليعلم ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائحهم بامراض المذاهب اعيت اطبا النفوس
عن علاجهم حتى خوطب النبي الهادي عليه وآله السلام بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت كما جرى لما شرعوا في الحكمة لتحصيل علو غرما
ينفي ما زادهم الا نفورا واستكبارا في الارض حيث لم يظفروا منها بطائل ولم يصلوا الى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنة استوا
استعدادهم للاقتداء بالامثال السمعية والمناهج الشرعية فصاروا راجعين بخفي حنين ومتلبسين بالعار والشين وذلك هو الخسران
العظيم والحرمان الاليم وليس للحكيم الرباني مع امثال هؤلاء كلام وكتاب ولا مع اشباههم نداء وخطاب كما قال تعالى ولو جئتهم بكل آية ما
تبعوا قبلتك وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها وكيف يؤمنون بالغيب يقرؤونه ولا استعداد لهم فان في القبول الحكمة ونور المعرفة شروطا
واسبابا كانشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الراي وحدة الذهن وسرعة الفهم مع ذوق كشفي ويجب مع ذلك كله ان يكون
في القلب المعنوي نور من الله يوقد به دائما كالقنديل وهو المرشد الى الحكمة كما يكون المصباح مرشدا الى ملء البيت ومن لم يكن فيه
هذه الامور فضلا عن النور فلا يتعب في طلب الحكمة ومن كان له فهم وادراك ولم يكن له حدس كشفي ولا في قلبه نور يسعى بين يديه وبا
بايمانهم فلا يتم له الحكمة وان سدد من اطرافها شيئا واحكم من مقدماتها شطرا ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم ان هذا القسم من
الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو افضل اجزائها وهو الايمان الحقيقي بالله واياته واليوم الآخر المشار اليه في قوله تعالى والمؤمنون كل آمن
بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا وهو مشتمل على علمين شريفين احدهما العلم بالمبدأ وثانيهما العلم بالمعاد
ويندرج في العلم بالمبدأ معرفة الله وصفاته وافعاله واثاره وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات وقد مدح الله الناظرين
المتفكرين فيهما فقال جل ثناؤه في مدح الناظر في خلق العالم وما فيه من عجائب الخلقة وبدائع الفطرة الدالة على عظمة المبدع وتوحيده
الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال في مدح الناظر في امر نفسه والمزكي لها من الاغشية المادية ونفس
وما سواها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وذم الله المعرضين عن التامل في حكمة الله واياته
والتفكر والتدبر في عجايب مصنوعاته والذكر في كثير من مواضع كتابه العزيز كقوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
ذمهم لانهم لم يحصلوا ذلك علما وتفكرا بل اخذوه تقليدا وتلقينا وكقوله وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون
فذمهم الله لاعراضهم عن الحكمة وتحجبهم لرفض البحث عن حقائق الامور وخفيات الاسرار المكنونة في عالم الخلق والامر وقال وما اشهدتهم
خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا اشارة الى نفي هذين العلمين عنهم وانهم مضلون لاجل
ذلك وان المضلين ليسوا على شيء من الحق وما ضلوا واضلوا الا بعد ان جهلوا وغفلوا عن طريق العلم واستكبروا استكبارا وما
كان الله ليظلمهم ولكن كانوا هم الظالمين فاذن البرهان والقرآن اتفقا جميعا على ان نعم الحكمة الالهية ومعرفة النفس الانسانية يعني
العلم بالمبدأ والمعاد هو الفوز بالبقاء الابدي وفقدها منشأ الخسران السرمدي ولما قد عثرنا بفضل الله على طوائف في الطريق من
انوار الحكم ولطائف الكلم مبادي عقليات وضوابط كليات وقوانين ميزانية واحكام هندسية هي مقدمات ذوات فضايل جمة
ودرجات للسير الى الله بقدم الفكر والهمة وهي معارج للارتقاء الى معرفة الالهية والاعتلاء الى شهود جمال الاحدية وصفاته
الواجبة ومجاورة المقدسين ومنادمة اهل الملكوت والعليين من مقاصد اصحاب التنزيل ومحكمات اسرار اهل التاويل الاخ

علومهم

عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين فان هذه المقاصد العلية الشريفة ابتدا فيها النبي الامي عند الله حيث دعاها اولاد العلم العظيم
واللوح الكريم وقراه من علمه الله بالقلم ما لم يكن يعلم وكمله بكلماته والهمه محكم اياته وهداه بنوره واصطفاه وجعله خليفة في عالم ارضه ثم جعله
اهلا لعالمه العلوي وخليفة لملكوته السماوي فهذا العلم يجعل الانسان ذا ملك كبير لانه الاكسير الاعظم الموجب للغنى الكلي والسعادة الكبرى
والبقاء على افضل الاحوال والتشبه بالخير الاقصى والتخلق باخلاق الله ولذلك ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية قال سبحانه
يا ابن ادم خلقتك للبقاء وانا حي لا اموت اطعني فيما امرتك وانته عما نهيتك اجعلك مثلي حيا لا تموت وورد ايضا عن صاحب شريعتنا
صلى الله عليه واله في صفة اهل الجنة انه ياتي اليهم الملك فاذا دخل عليهم ناولهم كتابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من عند الله فاذا في
الكتاب من الحي القيوم الذي لا يموت الى الحي القيوم الذي لا يموت اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون
فهذا مقام من المقامات التي يصل اليه الانسان بالحكمة والعرفان وله مقام فوق هذا يسمى بمقام الفناء في التوحيد المشار اليه بقوله تعالى في
الحديث القدسي فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر الحديث وسينكشف لك في هذا السفر بيان هذا المطلب
ويلقى اليك من هذا العلم الذي من احبه يستوجب من علمه وعمل بموجبه تلك البهجة الكبرى والمنزلة العظمى فافهم واغتنم به وكن به سعيدا
ولا تلقه الا الى اهله العامل بمقتضاه وموجبه والعمل به هو الزهد في الدنيا والزاد للاخرة من التقوى وكفى منزلة من سهل طريقه
في ازالة الشوك والحجارة وسهل حزونها ليهتدي بها من يشاء من عباده والله ولي الفضل والهداية وبيده مفاتيح الخير والحكمة
وعنده خزائن الجود والرحمة ويشتمل هذا القسم على فنون **الفن الاول** فيما يتعلق باحوال المبدا وصفاته وفيه مواقف **الموقف
الاول** في الاشارة الى واجب الوجود وان اي وجود يليق به وانه في غاية الوحدة والتمامية وفيه فصول **فصل** في اثبات وجوده و
الوصول الى معرفته اعلم ان الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل وجهات كثيرة ولكل وجهة هو موليها لكن بعضها اشرف وانور
من بعض واسد البراهين واشرفها اليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود
وهذه سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على افعاله واحدا بعد واحد
وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسلون الى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار امر غيره كالامكان للماهية والحدوث
للخلق والحركة للجسم او غير ذلك وهي ايضا دلائل على ذاته وشواهد على صفاته لكن هذا المنهاج احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهي الى تلك
الطرق بقوله سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه الطريقة بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وذلك
لان الربانيين ينظرون الى الوجود ويحققونه ويعلمون انه اصل كل شيء ثم يصلون بالنظر اليه الى انه بحسب اصل حقيقته واجب الوجود واما
الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فانما يلحقه لا لاجل حقيقته بما هي حقيقته بل لاجل نقائص واعدام خارجة عن اصل حقيقته
ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان يصلون الى توحيد ذاته وصفاته ومن صفاته الى كيفية افعاله واثاره وهذه طريقة الانبياء كما
في قوله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة وتقريره ان الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين افرادها
لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف او بامور زائدة كما في افراد ماهية نوعية وغاية كمالها ما لا اتم منه وهو الذي لا يكون
متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو اتم منه اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه وقد تبين فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة
والوجود قبل العدم وبين ايضا ان تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه فاذن الوجود اما مستغن عن غيره واما مفتقر لذاته الى غيره و
الاول هو الواجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا اتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص والثاني هو ما سواه من افعاله واثاره ولا قوام لما سواه
الا به لما مر ان حقيقة الوجود لا نقص لها وانما يلحقه النقص لاجل المعلولية وذلك لان المعلول لا يمكن ان يكون في فضيلة الوجود مساويا
لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور ان يكون له نحو من القصور لان حقيقة الوجود كما علمت
بسيطة لا حد لها ولا تعين لها الا محض الفعلية والحصول والا لكان فيه تركيب او له ماهية غير الموجودية وقد مر ايضا ان الوجود اذا كان

معلولا

معلولا كان مجعولا بنفسه جعلا بسيطا وكان ذاته بذاته مفتقرا الى الجاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله فاذن قد ثبت واتضح ان الوجود
اما تام الحقيقة واجب الهوية واما مفتقر الذات اليه متعلق الجوهر به وعلى اي القسمين ثبت وتبين وجود واجب الوجود غني الهوية
عما سواه وهذا ما اردناه واعلم ان هذه الحجة في غاية المتانة والقوة يقرب ماخذها من ماخذ طريقة الاشراقيين التي تبتني على قاعدة
النور لكن الباحثين من المتاخرين لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان او ضعف عقولهم عن ادراك معنى الاشد والاضعف
في حقيقة الوجوب ربما يقع منهم الاعتراض على هذا المنهج تارة بانه لا معنى لكون حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص بحسب اصل تلك
الحقيقة حتى يكون ما به الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحدا وتارة بعد تسليمه بانه لا ثم ان الكمال مقتضى اصل الحقيقة وان القصور
يقتضي المعلولية والافتقار الى ما هو الكامل فان لاحدكم ان يقول لو اقتضى ذات الوجود وحقيقة الواجبية لكان كل وجود واجبا ولو اقتضى
الامكان والفقر لكان الكل ممكنا ولو لم يقتض شيئا من الوجوب والامكان لكان كل منهما معللا بالغير فكان الواجب مفتقرا الى علة وهو
محال وبطلان التوالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم باقسامه لكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال والنقص امر محال اقول
مبنى هذا الايراد كما اشرنا اليه على قصور الادراك عن البلوغ الى فهم المراد فان كون الوجود حقيقة واحدة ليس ككون الانسان ماهية واحدة
الوحدة في الماهيات ليست مثل الوحدة في الوجود لان تلك الوحدة هي نسبة عارضة للماهيات الكليات زائدة على ذاتها عارضة لها بعد
حذف مشخصاتها فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة اياها الانتزاعية عن ضم قيود متخالفة بالمقسم الواحد بان تلك الماهية الواحدة اما
كذا واما كذا واما الوجود فليست ماهية كلية واحدة في الجميع حتى يجري فيها ما ذكروه امر التقسيم كسائر الطبائع الكلية التي تحصل
بعد في الذهن ويعرضها العموم والاشتراك حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه الوحدة للمقسم من جنسية وحدة الاقسام ان جنسا فجنسا
وان نوعا فنوعا وان شخصا فشخصا وقد مر ان الوجود ليس بجنس ولا نوع ولا شخص تحت نوع او جنس ووحدة هذه الحقيقة و
اشتراكها بين الافراد والاحاد نمط اخر من الوحدة والاتحاد فهذا السؤال والاعتراض ساقط بالكلية لان موضعه ما اذا كان المقسم
طبيعة كلية نعم ان اورد هذا الكلام في مفهوم الوجود المشترك العام بانه ان اقتضى الواجبية كان جميع افراده واجبا والا لم يكن في
الوجود ما هو واجب بالذات يجاب بان لفظ الوجوب ان كان المراد به الحكاية عن حقيقة الوجود كان الامر كما قلنا وان كان المراد هذا
المفهوم المصدري فلا يقتضي شيئا وهو كسائر الصفات من العوارض المفتقرة الى غيرها وليس شيء منها واجب الوجود بل ولا من
الموجودات الخارجية لانه اعتبار عقلي نعم ربما يقال بانه عيني في الواجب زائد في الممكن بمعنى ان ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره
مصداق للحكم بانه موجود بخلاف الممكن الا اذا لوحظ مع غيره **تنقيح وتنبيه** ان صاحب الاشراقيين اورد مثل هذا الايراد على
نفسه في طريقته المبتنية على قاعدة النور والظلمة واجاب عنه بما محصله ان الماهية المشتركة بين تلك المراتب الكاملة والمتوسطة
والناقصة معنى كلي موجود في الذهن وليس بمشترك في الخارج بينها لان ما في الخارج ليس مركبا من اصل الماهية وكالفاصل يحصل
ما هو له مخصصة منها المرتبة الاخرى بل المراتب والافراد المختلفة متباينة في الخارج فان ذات الكامل مباينة لذات الناقص والمتوسط
فيجوز ان يختلف تلك الافراد في اللوازم والاثار وقال الاشتباه انما نشا من اخذ ما في الذهن مكان ما في الخارج هذا ما صرح ما اتى
في دفع ذلك الاشكال **اقول** وانت تعلم ان الحق ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج سيما عند من ذهب الى ان الوجود اعتباري عقلي
لا صورة له في الاعيان والذي في الاعيان هو ماهيات الاشياء دون وجوداتها كما هو مذهب هذا العظيم فالواقع في
الخارج هي الماهية لا بشرط اعني الكلي الطبيعي الذي يعرضها الكلية والعموم في الذهن وان لم يكن في الخارج بهذه الصفة الا انه
في الخارج امر من شانه ان يحصل في الذهن ويعرض له الاشتراك بين كثيرين فيقول الامر المشترك موجود في الخارج وان كان ظرف
عروض الاشتراك انما هو الذهن فهذا الامر المشترك لمعنى واحد ذاتي لافراده المختلفة بالكمال والنقص عنده مع انها من التعينات
كما هو مذهبه فاذن للعقل ان ينظر اليه من حيث هو هو لانه امر عقلي سواء اعتبر معه الوحدة العقلية او لم يعتبر فيجدها اما

مقتضية لشيء من خصوصيات الاقسام ومراتبها من الكمالية فنحكم بان ما عدا تلك الخصوصية او تلك المرتبة ليس من افرادها لذاتية واما
غير مقتضية لشيء منها فيكون كل من المراتب والخصوصيات بسبب امر زائد على طبيعتها المشتركة فالقول بان ما به الاختلاف بالكمالية والنقص
بعين ما به الاتفاق فيما له ماهية مشتركة كلية قول فاسد غير صحيح لان تلك الماهية لعمومها واشتراكها من شانها ان توجد في كل فرد
فرد وحصة حصة ومع ذلك يكون لها حد جامع صادق على كل فرد ذاتي او عرضي لها فتلك الطبيعة المتحققة في كل فرد فرد وحصة حصة
ان كانت مقتضية للكمال والشدة كانت جميعها كاملة شديدة وان كانت مقتضية للنقص كانت جميعها ناقصة وان لم يكن مقتضية
لشيء لكان كل منها مفتقرا الى مخصص زائد على ماهية تلك الطبيعة المشتركة نعم ونحقق ان شيئا من الماهيات غير قابل للاكمل والاكثر
والاشد والاضعف الا بامور زائدة عليها ومثل هذا الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود اذا كانت متفاوتة الذوات اذ ليس الوجود طبيعة كلية
ذهنية تكون لها افراد محصلات كمعنى الانسان او الفرس او غيرهما حتى يكون لها حد واحد ومعنى معينا مشتركا بين الكثرة متشخصا
بتشخصات موجودا بوجودات زائدة تلك التشخصات والهويات على ذلك المعنى بحيث اذا جرده العقل عن واحد واحد منها حصل منه معنى كلي
منها امر واحد واذا فرض تلبسه باي تشخص كان صار عين ذلك التشخص لا تحقيقة الوجود ليس الا نفس التشخصات والهويات كما علمت
فاذا كان مشككا متفاوت المراتب شدة وضعفا او تقدما وتاخرا لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة ومخصص زائد فالمرتبة الكاملة ليست
بقابلة للتحليل الى اصل مشترك وامر زائد لانها بسيطة الهوية وكذا المرتبة الناقصة منه ليست الا مجرد الوجود واما القصور فهو عدمي
فاذن حقيقة الوجود في كل موجود بجنسه واما الوحدة التي تجمع الكل فهي ليست نوعية ولا جنسية بل هي امر من الوحدة لا يعرفها الا الكاملون
والحاصل ان صاحب الاشراقيين لو كان قصد بماهية النور الذي عنده بسيطة متفاوتة بالكمال والنقص حقيقة الوجود بعينها
صح ما ذهب اليه وان اراد مفهوما ما من المفهومات من المفهوم ما التي شانها الكلية والاشتراك بين الكثرة فلا يمكن تصحيحه والذي قال له التشكيك
المتفاوتين الاشد والاضعف من السواد والحرارة والنور وغيرها راجعان الى تفاوت المحصلات بحسب خصوصيات الافراد لا من
جهة المفهوم المشترك قريب مما ذكرناه تذكرة للجاهلين من نور الحق من افق هذا البيان الذي قرع سمعك انها الطالب ان حقيقة
الوجود لكونها امرا بسيطا غير ذي ماهية ولا ذي مقوم ولا محدد هو عين الواجب المقتضي للكمال الاتم الذي لا نهاية له شدة اذ
كل مرتبة اخرى منها دون تلك المرتبة ليست في الشدة صرف حقيقة الوجود بل هي مع قصور وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة
وقصور الوجود ليس هو الوجود بل عدمه وهذا العدم انما يلزم الوجود لا لاصل الوجود بل لوقوعه في مرتبة ثانية فما بعدها في القصورات
والانهدام انما طرات للثواني من حيث كونها ثواني فالاول على كماله الاتم الذي لا حد له ولا اتصور ما هو اتم منه والقصور والافتقار
ه ينشان من الافاضة والجعل وتمامه بل لان هويات الثواني متعلقة بالاول فيتجبر قصورها بتمامه وافتقارها بغناه
فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان وثبت ايضا توحيده لان الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب سنخه وذاته ولا تعدد
يتصور في لا تناهيه وثبت ايضا علمه بذاته وبما سواه وصورته اذ العلم ليس الا الوجود وثبت قدرته وارادته لكونهما تابعين للوجود
والعلم وثبت ايضا قيوميته وجوده لان الوجود الشديد فياض فعال لما دونه فهو العليم القدير المريد الحي القيوم الدراك الفعال
لكونه مستتبعا للمراتب التي بعد الاشد فالاشد والاشرف فالاشرف بتبعيته وابداعه وامره وخلقه وملكه وملكوته فهذا
المنهج الذي سلكناه اسد المناهج واشرفها وابسطها لا يحتاج السالك اياه في معرفة ذاته وصفاته وافعاله الى توسيط
شيء من غيره ولا الى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيته شهد الله انه لا اله الا هو ويعرف
غيره اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فهذا المسلك كاف لاهل الكمال في طلب الحق واياته وافعاله لكن ليس لكل احد قوة انتزاع
الاحكام الكثيرة من اصل واحد فلا بد في التعليم من بيان سائر الطرق الموصلة الى الحق وان لم يكن بهذه المثابة من الايصال فصل
في الاشارة الى مناهج اخرى للوصول الى هذه الوجهة الكبرى فمنها ما اشرنا اليه في العلم الكلي والفلسفة الاولى انا بينا

واجب الوجود

واجب الوجود ووحدته حيث ذكرنا ان الوجود منقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه فلا بد له من مرجح فما
والا تسع بذاته فكان ترجح واجبا لذاته فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكنا وكذا في جانب العدم فكان ممتنعا وقد فرض ممكنا هف فواجب الوجود لا
بد من وجوده فان الموجودات حاصلة فان كان شيء منها واجبا فقد وقع الاعتراف بالواجب والا وقع الانتهاء اليه لبطلان ذهاب السلسلة الغير المتناهية
كما بيناه والدور مستلزم للتسلسل ايضا فهو محال ايضا مع انه يوجب تقدم الشيء على نفسه وذلك ضروري البطلان ولا يندفع بطلانه باختلاف
الحيثية التعليلية لانها غير مكثرة للذات الموضوعة لها فالدور مع انه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهذا المسلك
اقرب المسالك الى منهج الصديقين وليس بذلك كما زعم لان هناك يكون النظر الى حقيقة الوجود وههنا يكون النظر في مفهوم الوجود وحاصله ان
النظر في مفهوم الوجود والموجودية يعطي انه لا يمكن تحققه الا بالواجب اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا لانه على هذا التقدير
فهان تحقق الممكن اما بنفسه بدون علته وهو محال بديهة او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير فاما ان يتسلسل الاحاد او يدور او يؤدي الى
الواجب والشقان الاولان باطلان وكذا الثاني لانه خلاف المفروض وان كان حقا لازما لان نقيضه وهو خلو الممكن عنه باطل فهذا ما وصفه الشيخ في
الاشارات بانه طريقة الصديقين وتبعه المتاخرون فيرد عليهم السئم فقد اخذ في الدليل وجود الممكن الا انه اشار الى ... او قيد بانه
بان هذا البرهان غير متوقف الا على وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالبيان المذكور ثم استشكلوا
وكون البيان برهانا بان الاحتجاج منحصر في الاني واللمي والواجب تعالى ليس معلولا لشيء بل هو علة لجميع ما عداه فكلما يستدل به على وجوده يكون دليلا
انيا وهو لا يعطي اليقين فاجاب بعضهم بان الاستدلال بحال مفهوم الوجود على ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة كل شيء
فيكون مفهوم الوجود متحدا مع فرد هو الواجب حالا من احواله التي اقتضاها فالاستدلال بحال تلك الطبيعة المشتركة على حال اخرى معلولة
للحال الاولى وبها ... والجواب بانه ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في
الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذي التاليف فوجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء
في نفسه علة لشيء وفي وجوده لغيره معلولا كما حقق في موضعه هذا خلاصة ما افاده بعض المحققين من اهل البحث وفيه ما لا يخفى من التكلف والتحمل
كما مر من ان الواجب لا برهان عليه بالذات بل بالعرض وهذا البرهان شبيه باللمي ومن الطرق التي استحسنوها طريقة يمكن بها اتمامه من غير الاستعانة
بابطال التسلسل والدور اورده صاحب المطارحات وهو ان الوجود اذا انحصر في الممكنات العرفية سواء ذهب سلسلتها الى غير النهاية او لم
يذهب بل تناهت او دارت على نفسها فجميع الممكنات في حكم ممكن واحد في انه يفتقر الى علة فعلتها اما نفسها او جزء من احادها او خارج
عنها فالاول يوجب تقدم الشيء على نفسه والثاني يوجب تقدمه على نفسه وعلى علله والثالث يوجب المطلوب لان الخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا
الواجب الوجود ولا يذهب عليك ان هذا البيان مقدوح فيه عندنا لان الوجود يساوق الوحدة بل عينها وقد علمت ان الكثرة بما هي كثرة ليس لها
وجود الا وجودات الاحاد فالجميع من زيد وعمرو ليس الا اثنين ولا يتحقق منهما شيء ثالث في الوجود الا بمحض الاعتبار فاذن لاحد ان يقول ان جميع
الممكنات ليست لها علة اخرى غير علل الاحاد فعلة مجموعها عبارة عن مجموع علل افرادها فتسلسل جذور ذاتها الممكنة التي بعضها علة لبعض فلا
يلزم الانتهاء الى الواجب الا ان يستعان ببطلان التسلسل ولم يكن هذا طريقا اخر ثم الجماعة المحققين ورد عليهم الاشكال على هذا المسلك بانه
يجوز ان يكون الشيء علة لنفسه مستندا به مجموع الموجود من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الاحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته التامة هو
محال لاحتياجه الى بعض الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه التزموا في الجواب صحة كون العلة التامة للشيء عينه قولوا
ان اردتم بالعلة العلة التامة بمعنى جميع الاحاد التي يتوقف المجموع على كل منها فهو عينه ولا محذور فيه لان توقف المجموع على كل واحد
من الاحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه وان اردتم بها العلة الفاعلية فهي جزء له هي الواجب او ما فوق المعلول
الاخير المنتهي الى الواجب فاحاده مستندة الى الواجب فلا تمايز في المجموع باعتبار بعض الاجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند اليه اما بلا
او بتوسط هذا ولم يتفطنوا بان هذا الالتزام يهدم الدليل المذكور ولا يدفع الاعتراض لان مبناه على تجويز الشيء علة تامة لنفسه وكون الجزء علة

فاعلية والمجيب يقول نعم الامر كما قلت فان كون مجموع الشيء علة تامة لنفسه جائز وكون الجزء فاعله للكل جائز ايضا وهل هذا الا تسليم السؤال وهدم
بناء الاستدلال وانما وقع في هذا كله لما زعموا ان كل المجموع من الامرين او الامور له وجود غير وجود كل من الافراد ولما حكموا ان المجموع من الواجب
والمعلول الاول موجود ممكن محتاج الى العلة حكموا بان علته التامة هي نفسه وانه لا يلزم ان يكون العلة التامة سابقة على معلولها وذهلوا عن ان هذا
الالتزام غير معقول في نفسه فان كل ممكن موجود يحتاج الى علة فاعلية تامة التاثير والايجاد وكون جميع اجزاء الشيء عينه انما يتصور في الاعداد
والكليات التي يعتبرها الذهن ويعتبر لها وحدة اجتماعية بمجرد الفرض كالعسكر والعدد وغيرهما مما لا صورة لها في الاعيان غير كل واحد من الاحاد
وبعض اهل التدقيق منهم اجاب عن الاشكال في المجموع من الواجب والمعلول الاول بان المتعدد قد يوخذ بمجرده وهو بهذا الاعتبار واحد من اللفظ
الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع وقد يوخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا وذاك وهو بهذا الوجه
يكون كثيرا وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم اذا علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما معا
ماخوذا لا معا الاحتياج الى كل واحد منهما بنفسه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين لترجح وجود مجموعهما بهما فان نقل الكلام اليهما
لا معا بل مفصلا فنقول انه ممكن يحتاج الى مرجح فالجواب انا لا نسلم انهما ماخوذين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب وجود و
ممكن موجود ودفع معاصره هذا الجواب بان الموجود في هذه الصورة هو الواجب ومعلوله فاذا فرض على وجه الاجمال كان واحدا واذا اخذ على التفصيل
كان متعددا كما ذكره ولا شك انه كما ان كل منهما موجود فهما موجود ايضا ضرورة ان انتفاء الكل انما يكون بانتفاء احد من احاده والاحاد
باسرها موجودة فيهما وان الممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا او متعددا وسواء اعتبر مجملا او مفصلا اذ الاجمال والتفصيل
انما يوجب اختلافا في الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر فاذا اعتبر الواجب مع المعلول الاول نقول ان مجموعهما سواء اخذ مجملا او
مفصلا موجود اذ المراد بالمجموع هنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف اعني ذات الاثنين وهو موجود كالاثنين وان لم يكن الهيئة
والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن صفة الوحدة موجودا واذا كان معروض الاثنينية موجودا وهو ممكن لاحتياجه
الاحاد فلا بد له من علة وليس هناك شيء اخر يصلح علة له فلا ينحسم مادة الاشكال بما ذكره على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث
الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب ولا يتصف
بانها تسعهم فالكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين
فتامل انتهى اقول كلام كل منهما عن لهجة التحقيق لان مبناه على الاحتجاب عن معرفة اصل الوجود وانه ليس من الانتزاعيات الاعتبارية
وعن ان وجود الشيء عين تعينه ووحدته وان الكثرة لا وجود لها في نفس الامر وان الوهم اذا اخذ الشيئين شيئا واحدا لا يوجب
ذلك ان يكون لها ذات احدية لها حكم غير حكم هذا وذاك فالماخوذ من الانسان والحجر معا ليس بانسان ولا حجر ولا شيء اخر وكذا الماخوذ
من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا بعرض ولا غيرهما وكذا المركب من الواجب والممكن ليس واجبا ولا ممكنا وكون العدد موجودا في الخارج انما
معناه ان احاده موجودات فيه وللعقل ان يعتبر الكثرة معا ويحدث لها ضربا من الوجود العقلي اما الذي ذهب على الاول فامور منها
ذهوله ان موضوع العلية والمعلولية يجوز ان يكون واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار وذلك لان العلية والمعلولية من اقسام التقابل
فلا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة ولو باعتبارين ومنها ان الشيء المركب من الواجب والصادر الاول ان كان موجودا ممكنا كان الصادر
من الواجب اول الامر يتضمن ذلك الصادر وذلك المجموع لا امرا واحدا وهو خلاف ما تقرر من مذهبهم ومنها ان هذا الموجود
المركب عندهم ليس من اقسام الوجود لانه ليس ولا عقلا ولا نفسا ولا جسما ولا عرضا وكل موجود في الواقع يجب
احد هذه الاقسام ومنها ان الحوري على لسانه في امر كلامه حيث انهما ماخوذين بهذا الاعتبار اثنان واجب وممكن ولم
يتفطن بانه حط الجواب لا حاجة الى اعتبارهما معا شيئا واحدا حتى يرد الاشكال اذ لا ضرورة ولا برهان يدعوا الى كونهما معا
موجودا واحدا في الخارج ليقع العبد يؤدي بالاثنينية واما الذي ذهب الى معاصره فبعض هذه المذكورات مع شيء اخر هو

استدلاله

استدلاله على كون المتعدد موجودا بان احاده موجودة وبانه لو انتفى كان انتفائه بانتفاء شيء من احاده وشيء منها غير منتف ونحو ذلك
مغلطة فان كون الاحاد موجودة معناه انها موجودة بوجودات عدة متعددة مختلفة بالوجوب والامكان والجوهرية والعرضية مثلا
فكذا الحكم المتعدد وكونه موجودا معناه انه موجود بوجودات مختلفة لها احكام مختلفة واما قوله انتفاء المعدودات المتعدد انما يكون
بانتفاء احد من احاده فليس فيه دلالة على ما هو بصدده او مقصود القوم من هذا الكلام ان كل مركب له تحقق في الخارج اذ من شانه ان يتحقق
وذلك بان يكون له صورة وحدانية طبيعية فانتفاؤه بانتفاء شيء من اجزائه وليس يلزم ان يكون لكل مجموع من الاحاد المتعددة الموجودة في
الخارج باي وجه كان نحو وجود حقيقي غير وجودات الاحاد والا لزم على ما تصوره وصورة بطلان الحصر في التقسيم فاذا قلت الشيء اما وا
جب او ممكن او الجوهر اما مجرد او مادي او الكلمة اما اسم او فعل او حرف لم ينتظم الحصر المقصود الا اذا امتنع للاثنين منها نحو من الوجود الحقيقي
ومن المناهج الغير المبنية على بطلان الدور والتسلسل لهذا المطلب ما بني على الامكان وتقريره بعد ان تمهد ان الشيء الممكن ما لم يجب وجوده
لم يوجد وان الممكن كما لا يقتضي وجوده لا يستدعي اولوية وجوده لذاته والا لكان كافيا لذاته في حصول وجوده فكان واجبا بالذات لا ممكنا كما
سبق ذكره هو ان الممكن سواء كان واحدا او متعددا مترتبا او متكافيا لا يصح ان يقتضي وجوب وجود شيء اذ المقتضي لوجوب وجود شيء لا بد ان يكون
جميع انحاء عدمه ممتنعا وليس هذا من شان الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العلة والمعلول الممكنين وان لم يجز طريانه للمعلول فقط دون
العلة كما في لوازم الموجودات الممكنة فدون الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية فحكم ممكن واحد فانه لا يطرد العدم بها في ذات
المعلول بحيث يصير ممتنعا انحاؤه حتى يصح ايجابها له فلكون موجودا فلا بد في كون الممكن موجودا ان يكون علها امر خارج عن حقيقته واجب الوجود
لذاته وهو المطلوب واليه الاشارة في كلام الفارابي حيث قال لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب يكون مبداها ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما
ايجاب الشيء لنفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو افحش ايضا ومعناه ان هذا ان افاد وجوب الوجود وامتناع العدم لزم كون
الشيء علة لنفسه مقتضيا له وهو يستلزم تقدم الشيء على نفسه وان لم يفد الوجوب لم يمنع العدم فلزم صحة عدمه بنفسه وهو افحش
بطلانا وذلك لان المحذور اللازم اولا هنا انهم من كون الشيء سببا لنفسه باي وجه كان مع محذور زائد وهو انه اذا صح له ورود العدم
بعد الوجود فكيف صار موجودا ابتداء حتى له عروض العدم له ابتداء اولى من عروضه بعد الوجود فكان وجوده بلا سبب موجب له ممتنع الحصول
تبصرة في الاشارة الى جملة من الايرادات ذكرها بعض المحققين من اهل فارس وظن انها براهين باهرة والى ما فيها من الاختلال
ومن البراهين التي ظهرت في هذا المطلب وناسبت اهل البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور لان تحقق
موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاده ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما ايضا يتوقف على تحقق موجود ما
لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدا والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبلا ريب ذلك وجود
واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى
مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس مبدا بالذات وبلا ريب ثبت وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود
يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبلا ريب ثبت وجود الواجب بالذات انتهى قوله اقول
في كل من هذه الوجوه نوع خلل اما الوجه الاول فليس يرد على التقرير المذكور دور باطل لان الدور المصطلح عليه عند العلماء هو الذي
يكون طرفاه واحدا بالعدد لا كم وقف النطفة على الحيوان والحيوان على النطفة مما يتقدم طبيعة مرسلة على طبيعة مرسلة اخرى وهي يتقدم ايضا
عليها في صور التسلسل فانما الطرفان هنا من اخذ الكلي مكان الجزئي والوحدة النوعية مكان الوحدة الشخصية ومثل هذه المغلطة
وقع لمحمد الشهرستاني في كتابه المسمى بمصارع الفلاسفة حيث قال اعلم انه لو لم يكن للعالم بدو زماني يلزم الدور في الدور في النطفة و
والانسان والبيض والدجاج انما ينقطع اذا جعلت لابتداء احد طرفي الدور والا لتوقف وجود احدهما على الاخر ولم يكن له
تحصيل احدهما دون الاخر وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور باحدهما والدور في الاشخاص

الانسانية بالاكل اولى قال المحقق الطوسي قدس سره في الجواب لحسنة ما علاه مد فيما يسأل عند العوام والصبيان فانه ليس بدور ههنا الا في
اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى مثل ذلك الشيء لا يكون دورا يؤدي الى ان يحصل بل ربما يتسلسل او والتسلسل
ان كان مستحيلا وجب ان يكون له مبدأ فههنا اشتبه الدور بالتسلسل على الصارع انتهى واما الوجه الثاني منها فهو ليس مغالطة
نشأت من اهمال بعض شروط التناقض وهو وحدة الموضوع بالتشخص فان تقدم الشيء على نفسه انما يستلزم التناقض اذا كان الشيء واحدا بالتشخص
واما الواحد بالنوع فلا تناقض فيه اذا تقدم وتأخر وقد مر في اوائل السفر الاول ان مبادي الوجود التي يبحث عنها في الفلسفة الالهية
التي موضوعها الموجود والموجود المطلق هي من عوارضه لذاته ولا محذور فيه كما نص عليه الشيخ في الهيات الشفا واما الوجه الثالث فهو ان مجموع
الوجودات ان اراد به كل واحد واحد فمسلم انه ليس لها مبدأ بل لكل منها مبدأ على التقدير المذكور وان اراد به المجموع بما هو مجموع فنقول
كما انه ليس لها مجموع موجود وجوده غير وجودات الآحاد على نعت الكثرة وكما ليس هناك وجود غير وجودات الآحاد فكذا ليست هناك
حاجة الى علة غير علل الآحاد واما الوجه الرابع فالذي يلزم منه ان يكون حيثية الوجود غير حيثية الامكان واعتبار كون الشيء موجودا
غير اعتبار كونه ممكنا وهو كذلك لان الموجود بما هو موجود يستحيل ان يكون معه ما يصحبه الا ان ضرورة بشرط المحمول بخلاف
الموجود بما هو ممكن اذا لم يعتبر تقييده بالوجود فيمكن ان يصير معه ما يصحبه بحسب ذاته ولا يلزم من ذلك ان يكون للموجود من حاصل الا يكون هو
ممكنا فالحاصل ان حيثية الوجود تخالف حيثية الامكان ولا يلزم اختلافهما في الموضوع فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب فالاولى الا
ستعانة في هذه الوجوه بابطال التسلسل لتتم الكلام والا فغير تام الا اذا ثبت ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في كونه مفتقرا الى علة
خارجة عن ذاته وهو متوقف على ان يكون للجميع صورة وحدانية وحقيقة ذاتية غير صور الآحاد وحقائق الآحاد وقد علمت ما فيه

فصل في الاشارة الى طرق اخرى لاقوام اما الالهيون فلهم مسلك اخر وذلك لان لهم في اثبات الواجب الوجود والواجبي طريقين طريقة يثبتون بها
وجوده ثم بعد ذلك يثبت بها وحدته وطريقة يثبت بها اولا ان واجب الوجود يجب ان يكون واحدا ثم بعد ذلك يثبتون ان الاجسام
وصورها واعراضها كثيرة فليس شيء منها واجب الوجود فتعين امكانها واحتياجها الى مرجح فمن الطريقة الاولى اثباتنا امكان العالم
الجسماني ان الاجسام الحصلة النوعية التركيب فيها ظاهر لان كلا منها مركب من اصل الجسمية المشتركة ومن مخصص له بنوع من الانواع
اذ المبهم لا وجود له سواء كان المتفكر معترفا بهيولى هي ابسط من الجسم بما هو جسم اولا وسواء اثبت صورة جوهرية مخصصة متنوعة كما
راه المحصلون من المشائين ام لا اذ الهيئات المخصصة في مذهب غيرهم بمنزلة الصور داخلة في الانواع ولا اقل في الاشخاص اذ الجسم ما
لم يتخصص لم يوجد فيقال لا شك ان الاجسام لتركيبها ممكنة والصور والاعراض لحاجتها الى المواد والموضوعات ممكنة فعلى جميع
القواعد الاجسام معلولة مفتقرة الى المخصصات والمخصصات معلولة مفتقرة الى المحال والنفوس ايضا مفتقرة الى الابدان وليس كل
منها مرجحا للاخر والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا يوجد جسم من جسم لما ان التأثير الجسماني بمشاركة الوضع والوضع بين المؤثر والمتأثر
لا يتحقق الا بعد وجودهما ولان الاجسام لا تذهب الى غير النهاية لبراهين تناهي الابعاد فيجب ان يكون علة الجميع امرا غير جسم ولا جسماني
وهو الله واما الطبيعيون فلهم مناهج اخرى مأخوذة من جهة التغير والاستحالة احدها طريق الحركة نفسها وهو الاستدلال من
الحركات وقد علمت من قبل ان المتحرك لا يوجب حركة بل يحتاج الى محرك غيره والمحركات لا محالة تنتهي الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل
وهو لعدم تغيره وبراءته من القوة والحدوث واجب الوجود او منه وجوبه ومنهم من ذكر في مباحث حدوث العالم ان الاجسام الفلـ
الفلكية تبين عند الطبيعيين ان حركاتها نفسانية لا طبيعية والمباشر للحركة نفس فاعلة بالارادة فلها في فعل ما غاية قصوى
قاصدة للخير لا لاجل شهوة او غضب او التفات الى نفع يصل اليها من دونها اذ لا وقع لها عندها ولا الغاية حال بعضها البعض ولا
لتشابه الحركات ولم يقصد الاجسام الى اخر اذ لم يكن فيما بينها اشتراك في حالة عدم اختلاف اوضاعها مع بعض ولا الاجسام التي تحتها او
فوقها ولا النفوس ما تحتها او فوقها على ما تبين في موضعه فتعين ان تكون لامر غير جسماني ولا نفساني فان وجب وجوده فهو المراد

والا استدعى وهذه طريقة الخليل صلوات الله على نبينا وعليه ويقرب من هذه الطريقة ان الامور الزمانية امكانها وحدوثها ظاهر وانفعال
العنصريات عن السماويات معلوم وليست السماويات بعضها علة للبعض اما المحوي للحاوي فهو ظاهر لكونه اتم واحقر واما الحاوي
للمحوي فلا يستلزم لامكان الخلاء والكواكب اشرف من غيرها والشمس اشرف الجميع فهي اولى بهذا الوهم ومع ذلك متغيرة متجددة الاحوال
من الطلوع والافول فيحتاج الى محرك غير ذاتها فاقع اوهام القاصرين من الصابئين وغيرهم الا من جهة الغلط في السماويات وبهذه الطريقة
بطل كونها الغاية القصوى وثبت ما وراءها ما هو اكمل وهو محركها لا على سبيل المباشرة وتغيير بل على سبيل تشويق عقلي وامداد نوري
وهو واجب الوجود فاطر الكل وكمال هذه الطريقة بما حققناه واحكمناه من اثبات الحركة الجوهرية في جميع الطبائع الجسمانية فلكية او عنصرية فان
والذبول كما يلحقهما من جهة الصفات والهيئات من الاوضاع وغيرها كذلك يلحقها من جهة الجوهر والذات فمحول ذاتها ومبقيها على سبيل
تجدد الامثال هو الذي ليس بجسم ولا جسماني وعلى هذا المعنى يحمل حكاية الخليل عليه السلام حيث نظر في افول الكواكب وغيرها بحسب تجدد جواهرها
في كل ان مع ما راى من بقاء ملكوتها وصورها العقلية عند الله باقية ببقائه حسبما قال تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض ليكون
من الموقنين فصار عليه السلام ينتقل من هذا العالم الداثر ومن زواله الى عالم الربوبية فقال لا احب الآفلين اني وجهت وجهي للذي فطر السموات
والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين وللطبيعيين مسلك اخر مبني على معرفة النفس وهو شريف جدا لكنه دون مسلك الصديقين
الذي مر ذكره ووجه ذلك ان اهل ذلك السالك عندنا هي الطرق وفي الاول المسلك الذي عين السبيل فهي اشرف تقريره ان النفس الانسانية
مجردة عن الاجسام حادثة بما هي نفس مع حدوث البدن لامتناع التمايز ولا بطلان الابدان واستحالة التناسخ كما سيجيء فهي ممكنة مفتقرة
في وجودها الى سبب غير جسم ولا جسماني اما الجسم بما هو جسم فلا علية له للنفس والا لكانت الاجسام ذوات نفوس كذلك واما القوة الجسمانية
سواء كانت نفسا اخرى او صورة جسمية او عرضا جسمانيا فيستحيل كونها علة للنفس لان تأثيرها بتوسط الوضع فلا وضع لها بالنسبة
الى ما لا وضع له ولان الشيء لا يوجد ما هو اشرف منه ولا شك ان النفس اقوى جوهرا واشرف وجودا من سائر القوى الجرمانية فموجدها لا محالة
شيء مقدس عن المواد والاجرام فهو الواجب جل ذكره اما بلا وسط او بواسطة امر شيء من عالم امره وكلمته وههنا اشكالان احدهما
ان قولهم ان القوى الجسمانية لا تفعل ولا تنفعل الا بتوسط الوضع مستلزم لان لا ينفعل ولا يوجد جسم ولا صفة له في المبادي المفارقة
اذ لا يتصور وضع بين المادي والمفارق وثانيهما انه يلزم ان لا يؤثر البدن واحواله في النفس لتجردها عنه والجواب عن الاول ان
الاجسام والمواد نفسها هي الموجودة المنفعلة عن المبادي لا المنفعلة عن المبادي بتوسط اوضاعها فان لحالها غير لازم واللازم غير محال واما عن الثاني
فالنفس عند تأثرها متأثرة من البدن من حيث تجردها عنه بل من حيث تعلقها به وتمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدأ والمعاد واما
المتكلمون فطريقهم يقرب من طريق الطبيعيين المبني على الحركة لان طريقهم مبني على الحدوث قالوا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة
والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام كلها حادثة وكل حادث مفتقر الى محدث فمحدثها غير جسم ولا جسماني
وهو الباري جل ذكره دفعا للدور والتسلسل وهذا ايضا مسلك حسن لانا قد بينا ان تجدد الحركات يرجع الى التجدد في ذوات المتحركات
وان حاملة قوة الحدوث لا بد ان يكون امرا مبهم الوجود متجدد الصورة الجوهرية والاعراض تابعة في تجددها وثباتها للجوهر فالعالم الجسماني
بجملته ما فيه زائلة داثرة في كل ان فيحتاج الى غيرها وهذا بعينه يرجع الى الطريقة المذكورة والمنع المذكور المشهور الذي كان متوجها
الى الكبرى في دليلهم من عدم تسليم ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث مندفع بما قررنا وكذا البحث المشهور من انه يمكن حدوث كل
فرد من الحركة او المتحرك مع استمرار الطبيعة النوعية ساقط لان الكلي الطبيعي غير موجود عندهم اصلا وغير موجود عندنا بالذات
للماهية مفهوما ومعنى الا من جهة الوجود والتشخص وليس لشيء من الحركات والمتحركات وجود وتشخص على نعت البقاء والاستمرار **فصل** في
واجب الوجود انيته ماهيته استدل عليه بان كل ماهية يعرض لها الوجود ففي اتصافها بالوجود وكونها مصداقا
للوجود يحتاج الى جاعل يجعلها كذا لان كل عرضي معلل اما بالمعروض او بغيره لكن يمتنع تأثير الماهية في وجودها او كونها

بحيث يلزمها الوجود لان المؤثر في وجود شيء او المستلزم لوجوده لا بد ان يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت المهية سببا لوجودها لكانت
متقدمة بالوجود على وجودها او كانت موجودة قبل ان تكون موجودة وهو محال وهذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التي هي غير الوجود
كاستلزام المثلث زواياه واستلزام الاربعة للزوجية فان هناك لا يلزم تقدمها بالوجود فاذن لو كان وجود الواجب زائدا على مهيته يلزم
ان يكون مفتقرا الى سبب خارج عن ذاته وهو ممتنع وهذه الحجة غير تامة عندنا لانها منقوضة بالماهية الموجودة التي للممكنات اذ كان ان
فعل الشيء بحسب تقدمه عليه فكذا القابل الشيء فان اجيب بان هناك ليست قابلية ولا مقبولية بل معنى كون المهية غير الوجود ان للعقل ان يلاحظ
يدركها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به فلا مغايرة بينهما في نفس الامر انما المغايرة بينهما بحسب المفهوم والمعنى عند التحليل فيجاب
مثله اذا كان الواجب ذا مهية وايضا قد علمت ان الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس الا وجودها وهو الاصل في الموجودية دون
المهية سواء كان الوجود مجعولا لغيره او واجبا فكان وجود الشيء اذا كان مجعولا كانت مهيته مجعولة بالعرض تابعة لمجعولية الوجود
فكذلك اذا كان الوجود لا مجعولا كانت المهية لا مجعولة بل مجعولية ذلك الوجود وبالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجة بين عارض المهية
وعارض الوجود وليس معنى عروض الوجود للمهية الا المغايرة بينهما في المفهوم مع كونهما امرا واحدا في الواقع وربما يقرر الحجة على بطلان
كون الواجب ذا مهية هكذا وهو انه لو كان وجوده زائدا عليه حتى يكون الفا موجودا منه ولم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العلة
موجودا ولا معدوما كما حقق في مبحث المهية وكلما كان كذلك فهو ممكن لان اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو محال اذ الشيء ما لم
يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هف واما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون واجبا بل ممكنا اقول ولاحد ان يختار
شقا من الشقين المذكورين بمنع الاستحالة وهو كون اتصافه بالوجود بسبب الوجود كاتصاف الهيولى بالصورة فان الصورة منشأ
حصول الهيولى ومنشأ اتصاف الهيولى بها اي ذاتها لا شيء آخر فلا يلزم كون الوجود معلولا او كون كل صفة مفتقرة الى موصوفها
غير مسلم في الاتصافات التي بحسب التحليل العقلي وايضا لباحث على اسلوب القوم ان يقول ان المحوج الى العلة هو الامكان كما هو المشهور
فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا كان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف به وان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا
بهذا الامر كحال الجسم مع البياض واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى العلة فاذن نقول اتصاف
الواجب بوجوده ضروري فلا حاجة الى سبب منشأ هذه الضرورة هو الوجود دون المهية وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته
وجوده فمعناه انه ذاته لا يجوز ان يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتأثيرا ولهذا قال بعض اهل التحقيق صفات الواجب لا تكون آثار الذات وقد يقال
ان الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الوجود فاذا كانت ذات الواجب مقتضيا لوجوده كان واجبا لانه يحتاج الى العلة لان الحاجة فرع الامكان
فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه والذي افاده بعض المتأخرين بعد فهم انه لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان مقتضيا
لوجوده كان علة لنفسه قال فان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن ان لا يكون موجودا لا ان يكون هناك تأثير وتأثر قلت عدم الامكان اما بالنظر
الى المهية او الى غيرها وعلى الاول يكون الذات علة اذ لا معنى للعلة الا ما يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى الثاني يلزم احتياجه الى ذلك
الغير فلا يكون واجبا انتهى اقول لاحد ان يقول لعل عدم الامكان بالنظر الى وجوده بان وجوده يقتضي ان يكون له مهية متصفة به كما في اتصاف
الجنس بالفصل فان معنى الحيوان مثلا وان كان زائدا عليه معنى الناطق بل معنى الانسان فاذا نظرنا الى معنى الحيوان من حيث هو امكن ان يتصف
بالناطق وبالانسان وان لا يتصف واما اذا نظرنا الى معنى الانسان من حيث والى معنى الناطق وجدنا ان الاتصاف بالحيوان واجبا وكون الانسان
مقتضيا للحيوان لا معنى لها الا كونه في ذاته ما دام في ذاته مصداقا للحيوانية وكذا كون وجود الناطق مقتضيا للحيوان لا يوجب ان يكون
اثنينية في الوجود وتأثير يحصل متخلل بينهما بل كون الناطق موجودا هو بعينه كون الحيوان موجودا به نعم قد يتميزان اذا الجنس والفصل متحدان في
الوجود وبينهما مغايرة في المفهوم ثم اذا اخذ الحيوان مجردا عن الناطق وغيره واخذ الناطق مجردا عن الحيوان وفرض وجودهما على هذا الوجه لكانا
الوجود لكن ذلك الامر بحسب العقل لا بمطابقة للواقع وبالجملة ما ذكره لو تم فانما يتم على اسلوب اصحاب الاعتبارات انهم ذهبوا الى اعتبارية الوجود

لي وان موجودية الاشياء انما هي في ذوات المهية بكون ماهياتها وامتياز الاعيان بحيث يكون الوجود منتزعا منها فيكون الاصل في الموجودية
في كل ذي مهية هو المهية دون الوجود وكون الوجود زائدا في الممكن ان مهيته في ذاته ليست بحيث ينتزع عنها الموجودية الا بحسب
امر وكونه عينا في الواجب ان ذاته بحيث لو حصلت في الذهن لا ينتزع منه الموجودية كما صرح به المحقق الدواني في قوله هذا المعنى العام المشترك
فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو
مجعول للغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاتها من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي
الواجب ذاته بذاته فانه وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره انتهى فظهر من اسلوبهم
ان كون الوجود عينا في الواجب مجرد اصطلاح وقع منهم من غير ان يكون هناك فرد حقيقي من المسمى بالوجود الذي ذكروه انما يصح في هذا المفهوم
العام المصدري دون حقيقة الوجود الذي به حقيقة كل شيء ويتعدد بتعدده الاشياء ذاتا وهوية ويختلف باختلافه ومهية
واما على ما ذهبنا اليه حسبما اقيم عليه البرهان من كون الوجود لكل شيء هو الموجود والواقع فقولهم ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب
معناه ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجده ومقومه يكون موجودا وواقعا في الاعيان لان الهويات
المعلولية كما عرفت الذوات الحق وجود جاعلها وموجدها فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول
فلو قطع النظر الى وجوده عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققا كما علمت بخلاف الواجب جل ذكره فانه موجود بذاته لا بغيره فالممكن لا يتم وجوده
الا بالواجب فوجود الواجب تمام لوجود غيره وهو غني الذات عن وجود ما سواه فثبت ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب تأمل فيه
فانه حقيق بالتصديق ويمكن ان يقال في معنى كلامهم ان الممكن ذو مهية وان الواجب لا مهية له وحاصله وهو ان كل ما سوى
الواجب الوجود يتصور من مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو في تلك المرتبة موجودا بوجوده الذي يخصه فيكون مأخوذا هناك مهية غير
موجوده وصورة معلومة فان الجسم بما هو جسم ليس له وجود في مرتبة النفس ولا العقل من حيث هي نفس موجوده في عالم العقل وكذا
كل مجعول ليس له وجود في مرتبة جاعله فيمكن ان يتصور له مهية في تلك المرتبة غير موجودة بعد بهذا الوجود الخاص كيف وللاشياء
صور معلومة للباري قبل وجودها وليس هكذا واجب الوجود لانه كما يجد في حد ذاته يجد في جميع المقامات الوجودية لا بمعنى انه يصير من كذا
ومن كذا بل بمعنى ان لا شيء من نشات الكون الا ويصدق على حقيقته انه الباري موجود فلا شأن من الشؤون الوجودية الا وله فيه شأن وهو هنا تمام
مسئلة اخرى في نفي المهية عن الواجب هو قريب المأخذ ذكرها صاحب المطارحات وهو ان الوجود اذا كان زائدا على المهية يقع الماهية تحتها المهية
تحت جنس مقولة من المقولات يكون لا محالة من مقولة الجوهر دون مقولات العرض الاعراض سواء انحصرت المقولات في عدد معين
مشهورا وغير مشهور او تزيد عليه لان مقولات الاعراض قيامها بغيرها فاذا كانت تحت مقولة فلا بد ان تخصص بفصل بعد اشتراكه
مع غيره من الانواع فيحتاج الى المخصص لا يقال لا شبهة في حاجة بعض الانواع الجوهرية الى المخصص والمرجح واذا صح الامكان على ما تحت الجنس من
الانواع صح على الجنس بما هو هو اذ لو امتنع الامكان على طبيعة الجنس وما امتنع على طبيعة الجنس امتنع على طبيعة كل نوع منه فكان لا يتصور ممكن
من ذلك النوع فان الحيوانية مثلا امتنع عليها الحيوانية يستحيل على الانواع التي تحتها فالممتنع على الجنس والواجب عليه اذا كان لذاته لا لعرض
شيء يتعدى الى الانواع فهذا اصابت انواع مقولة الى غيرها ولزم الامكان على البعض فلو دخل واجب الوجود تحت المقولة للزم جهة امكانية
باعتبار الجنس فكان بل ممكنا وهو محال فاذا استحال كون الواجب تحت مقولة لم يجز ان يكون ذا مهية فكان وجودا بحتا وهو المطلوب فصل في
توحيده تعالى اي انه لا شريك له في وجوب الوجود قد سبق مناط هذا من شيء في هذا الباب لم يتفطن به احد ممن قبلي ذكره في العلم الالهي
الذي وجب العلم الكلي وضوابط احكام الوجود ونشير هنا الى مسلك بعيد اخر قريب المأخذ من ذلك الذي استدل به على المشهور
على هذا المقصد هو انه لو تعدد الواجب لذاته لتركب مما به امتياز كل منهما عن الاخر فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته فيكون مفهوم
واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي وكل عارض معلول للمعروض فيرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد بان بطلانه ثم اما ان

واما ان يكون الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما فذلك الزائد اما ان يكون معلولا لذاتيهما فهو مستحيل لان الذاتين ان كانتا واحدة كان
الكل واحدا مشتركا فلا تعدد لا ذاتا ولا صفة والمفروض خلافه ثم هذا خلف ان كانتا متعددة كان وجوب الوجود المتأكد عارضا لهما
وقد تبين فيما سبق بطلانه وان وجود الواجب لا يزيد على ذاته واما ان يكون معلولا لغيرهما لزم الافتقار الى الغير في التعين وكل مفتقر الى
غيره في تعينه يكون مفتقرا اليه في وجوده فيكون ممكنا لا واجبا وعليه ان منع قولكم وجوب الوجود عين ذاته ان اردتم به ان مفهوم
المعلوم لكل احد عين ذاته تعالى فهذا مما لا يتفوه به عاقل وان اردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود بخلاف
الممكنات فانها بذاتها غير كافية في كونها مبدأ لهذا الانتزاع بل بسبب تأثير الفاعل فيها فلم لا يجوز ان يكون في الوجود شيئان كل
منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومنشأ انتزاعه فان قيل فتعينه الذي يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود المشترك لا بد ان يكون
وجوده الخاص وتعينه الذي هو شأن ذلك الوجود غير زائد على ذاته فالوجود الخاص الواجبي هو عين هويته الشخصية فلا يمكن اشتراكه و
وتعدده قيل عليه الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة بان العقل لا يأبى بادي النظر ان يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل
تحليل شيء منهما الا بالتحصيل … ويكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العلة ولذلك قيل ان في كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة
نشأت من الاشتباه بين المفهوم والفرد فانهم حيث ذكروا ان وجوده تعالى عين ذاته ارادوا به الامر الحقيقي القائم بذاته حتى يكون
عين ذاته تعالى وحيث برهنوا على التوحيد بين ان وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه ارادوا به المفهوم اذ لو ارادوا به الوجود الخاص القائم
بذاته لم يتم البرهان التوحيدي لجواز ان يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما ويكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصا
خاصا متعينا بذاته ويكون هوية كل منهما وجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولونه على تقدير الوحدة اقول هذه الشبهة شديدة
الورود على اسلوب المتأخرين القائلين باعتبارية الوجود حيث ان الامر المشترك بين الموجودات ليس عندهم الا هذا الامر العام الانتزاعي وليس
للوجود المشترك فرد حقيقي عندهم لا في الواجب ولا في الممكن واطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس الا بضرب من الاصطلاح حيث اطلقوا
هذا اللفظ على امر مجهول الكنه واما على ما حققناه من ان هذا المفهوم الانتزاعي له افراد حقيقية نسبته اليها نسبة
العرض العام الى الافراد والانواع فليست قوية الورود بل يكشف ضعفها بادنى تأمل وهو ان هذا المفهوم وان كان منتزعا من الحقيقة بسبب عارض
لكنه منتزع من كل منها بوجود خاص حقيقي بحسب ذاته فاذن نسبته الى الوجودات الخاصة نسبة المعاني المصدرية الانتزاعية
الى المبادي كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان حيث ان اشتراكهما معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه كذلك تعددها
فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فان الانسانية مثلا مفهوم واحد منتزع من ذات كل انسان ولا يمكن انتزاعها من … فرس او بقر
… فاتحادها في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هو عليها بحسب ذاتها سواء كان ذلك المعنى جنسا او نوعا فاذن
لو كان في الوجود واجبان لذاتيهما كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم وكان ما بازائه الوجود الحقيقي الذي هو
مبدأ انتزاع الموجودية المصدرية … مشتركا بينهما بوجه ما فاذن يبقى امتياز احدهما عن الآخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بين
الشخصين اذا كانت ذاتية لا بد ان يكون جهة الامتياز والتعين ايضا ذاتيا لم يكن ذات كل منهما بسيطة والتركيب ينافي الوجوب كما علمت
في المقام شيء آخر وهو ان ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق كما في التفاوت في الشدة والضعف على ما ارتأينا في باب حقيقة الوجود
فلا بد ان نقول امتياز احد الواجبين عن الآخر لعله حصل بكون احدهما اكمل وجودا واقوى من الآخر بحسب ذاته البسيط ولا يبعد في اول
النظر امتناع كون الواجب انقص من واجب آخر وان سلم امتناع قصوره عن ممكن آخر لكن هذا مدفوع بما اشرنا اليه سابقا من ان القصور يستلزم
المعلولية اذ الحقيقة الوجودية لا يمكن ان تكون ذات نهاية … مستندة الى القصور اذ القصور معناه … الوجود لا
عدمي والشيء لا يستلزم عدمه بخلاف الكمال فان كمال الشيء تأكد نفسه فالخط الاطول من خط آخر مثلا كان له بنفس طبيعة الخطية
واما الخط الاقصر فلا يصح ان يقال قصره بطبيعة الخطية بل بعدم مرتبة من تلك الطبيعة فكل خط غير متناه يمكن ان يقال انه ليس فيه
شي

شيء غير طبيعة الخط وانما الخط المتناهي فيه خط وشيء آخر لا يقتضيه الخطية اعني النهاية والحد فاذن كل وجود متناه الشدة لا بد ان يكون له
علة صادرة عن نفس وجوده الخاص بحيث … حصلت تلك العدم مرتبة من الطبيعة الوجودية والمعلولية تنافي وجوب الوجود اي كونه
موجودا بالضرورة الازلية فاستحال تعدد الواجب وهذا البيان في التوحيد غير جار على مسلك اهل الاعتبار لكن يمكن ان يقال اذا ثبت كون الوجود
بالمعنى الانتزاعي امرا مشتركا مصدريا بين الموجودات لان منشأ انتزاعه في الممكنات المتخالفات الماهيات ليس ذاتها بذاتها بل هو بحسب ارتباطها
الى الجاعل القيوم ومنشأ انتزاعها في الواجب ذاته بذاته فالحقيقة المنتزع منها الوجود في الجميع هو ذات الباري وان كان المحمول عليه
بالحمل الاشتقاقي مختلفا فاذن لو تعدد الواجب تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقا لهذا المعنى الواحد المشترك
ومبدأ لانتزاعه ومطابقا للحكم به فاذن البديهة حاكمة بان المعنى الواحد المصدري لا يمكن ان يكون حيثية الاتصاف به ومناط الحكم به
ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها فاذن يلزم على التقدير المذكور ان يكون بين الواجبين اتفاق في امر ذاتي غير خارج عن
حقيقة كل منهما والاتفاق بينهما في ذاتي يوجب ان يكون الامتياز والتعدد بجهة اخرى في الذات ليكون كفصل ان كان ما به الاتفاق جنسا
او تشخص ان كان نوعا فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي فهذا وجه تصحيح كلام القوم في براهينهم المذكورة في كتبهم منها قول الشيخ ابي علي في التعليقات
وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره ولا يرد عليه بناء على ما حققناه انه لو اراد بقوله كونه موجودا
عين كونه هو ان وجوده الخاص هو هو فلا يجوز ان يكون هناك امران وجود كل واحد منهما وجوده الخاص عين هويته فيكون في كل منهما
كونه هو وكونه موجودا شيئا واحدا وان اراد به كونه موجودا مطلقا عين كونه هو فهو غير مسلم وذلك لما علمت ان الاشتراك المعنوي لمفهوم
الوجود يستدعي اتحاد جهة الموجودية وحقيقة الوجود ومنها لو تعدد الواجب فاما ان يتحد الماهية في ذلك المتعدد او يختلف وعلى الاول
يكون حملها على كثيرين لذاتها او للملاكات … بواحدة منه تحقق الكثرة بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لهما
وكل عارض معلول اما المعروض فقط او لما خلته غيره والقسمان باطلان اما الاول فلاستيجابه كونه علة لوجود نفسه واما الثاني فلخروج
ولا يرد عليه بناء على تلك المقدمة الشبهة المشهورة ومنها قول الفارابي في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد
والا لكان معلولا انتهى وهذا مجمل تفصيله ما سبق من البيان وهو برهان مختصر لا يتأتى عليه تلك الشبهة حسبما حققنا المقام لان مبنى تطرق
تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه في ذلك الرأي من المتأخرين الاذكياء والشبهة مما اوردها
هو اولا في المطارحات صريحا وفي التلويحات تلويحا ثم ذكرها ابن كمونة وهو من شراح كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت باسمه ولا مرد لها
اعتبارية الوجود وانه لا عين له في الخارج تبعا لهذا الشيخ الاشراقي فلا … ان البراهين التي ذكروها انما يدل على امتناع تعدد الواجب
مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفت فلا بد من برهان لم يظفر به الى الآن فصل في تعقيب هذا الكلام بذكر ما افاده بعض
المحققين وما وجه عليه امام العلامة الدواني قال في بعض رسائله وفي شرح الهياكل النورية انا نمهد مقدمتين احداهما ان الحكماء
الحكمية لا يقتضي من الاطلاقات العرفية بل ربما يطلق في العرف على معنى من المعاني … وربما يعبر عن البرهان كلفظ العلم حيث يفهم منه
في اللغة معنى مصدري يعبر عنه بدانستن ودانش ومرادفاتهما من النسب والاضافات ثم النظر الحكمي اقتضى ان حقيقة الصورة المجردة وربما
يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر او قائما بذاته كما في علم المجردات بذواتها او واجبا بالذات كما في علم واجب الوجود بذاته وكان الفصول الجوهرية
يعبر عنها بالفاظ يوهم انها اضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق في فصل الانسان وكالحساس والمتحرك بالارادة
في فصل الحيوان والمحقق انها ليست من النسب والاضافات في شيء لان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا ثانيهما ان صدق المشتق على شيء
لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق به وان كان العرف يوهم ذلك فان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس على الماء ليس
لاجل كون الحديد موضوعا لصناعته … وان الماء منسوب الى الشمس بسبب مقابلتها ثم قال وبعد تمهيدهما نقول يجوز ان يكون
ان يكون الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون

قلت
الوجود ام من تلك الحقيقة ومن غير المنتسب اليه وذلك المفهوم العام امر اعتباري عده من المعقولات الثانية وجعلوا من البديهيات فان
كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهي عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها اذ ليس الوجود ما يتبادر
الى الفهم وتوهمه العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه في الفارسية بهست ومرادفاته فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره
قائما بذاته كان موجودا بنفسه فيكون موجودا ووجودا قائما بذاته كما ان الصور المجردة اذا قامت بذاتها كانت علما بنفسها فيكون علما
عالما ومعلوما وكما لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حارة وحرارة وقد صرح بذلك بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت
الصورة المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة وكذلك انه لا يجب كون الوجود زائدا على الموجود الا بيان
مثل ان يعلم ان بعض الاشياء قد يكون موجودا وقد يكون معدوما فيعلم انه ليس عين الوجود اذ يعلم ان ما هو عين الوجود يكون واجبا
بالذات ومن الواجبات حوادث ما لا يكون ولهما فريد عليه الوجود فان قلت كيف يتصور هذا المعنى الاعم قلت يمكن ان يكون المعنى احد
الامرين من الوجود وما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا ومعيار ذلك ان يكون مبدا الآثار ويمكن ان يكون هذا المعنى العام لهما هو
قائم به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بذاته بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشي بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام الامور العقلية
بمعروضاتها كالكلية والجزئية ونظائرهما ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الموجود مجازا فيلزم من هذا ان
بان الوجود الذي هو مبدا او اشتقاق الموجود امر واحد موجود في نفسه هو حقيقة خارجية والموجود اعم منه ومما ينتسب اليه
واذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه ان المعقول من الوجود امر اعتباري هو اول الاوائل التصورية فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة
بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع آخر فهذه يكون عين حقيقة الواجب تعالى ويندفع الحرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث يشوش
الذهن ويتبلد الطبع فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل على ان الامر كذلك في الواقع قلت لما دل البرهان
على ان وجود الواجب عينه ومن البين ان المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك فان قلت لم لا يجوز ان يكون هويتان يكون كل منهما
واجبا لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا قلت يكفي في دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات
اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما اما معلولا لذاتيهما فيلزم تقدمهما بالوجود على نفسه او لغيره فيكون
المحتاج وقد يحقق وتقرر ان ما يعرضه الوجوب في الوجود فهو ممكن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته واذا قلنا الواجب
موجود فالمراد به ما ذكرناه لا انه امر يعرضه الوجود وقد صرح المعلم الثاني والشيخ بان اطلاق الموجود على الواجب كاطلاقه على الغير مجازا فاذا تمهد
هذا ظهر لك انه لا يجوز ان يكون هويتان كل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته اذ يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما
بل نقول لو نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما فادانا البحث والنظر الى انه امر قائم بذاته هو الواجب وتحصيله انا اذا نظرنا في الوجود المشترك
ينسب اليه جميع الماهيات بين الماهيات الموجودات فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكا من حيث العروض بل من حيث النسبة الى امر فظهر ان الوجود
الذي ينسب اليه جميع الماهيات قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته كما انا لو نظرنا الى مفهوم الحداد والمشمس في بادي النظر ان الحديد
والشمس مشتركان بين افرادهما ثم تفطنا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبة اليهما فظهر ان توهم العروض باطل وان ما
حسبناه عارضا مشتركا هو في الواقع غير عارض بل امر قائم بذاته ولتلك الافراد نسبة اليه وليس هناك شمسان ولا حديدان واستحسان
كون الوجود عارضا للماهيات ما هو المشهور الذي يتسارع اليه النظر الاول لا يصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان السليمة
ولا سيما على ما تقرر عند المتأخرين من ان ثبوت شي لشي وجودي فرع ثبوت المثبت له في نفسه اذ الكلام في الوجود المطلق و
ليس للماهية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود وما قاله بعضهم من ان الاتصاف بالوجود انما هو في
الذهن لا يجديهم نفعا لانه اذا نقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهني لم يمكن ان يتوهم مهرب ولعل استثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعية
تحكم على ان مشاهيرهم ندحوا في هذا الاستثناء ثم قال ثم ان ما ليس اذا كان الوجود وصفا للماهية وكان اثر الفاعل هو اتصاف

المهية

المهية بالوجود على ما تقرر واشتهر بينهم لزم ان يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الامر النسبي وظاهر ان النسبة فرع المنتسبين
فلا يصح كونها اول الصوادر الى غير ذلك من الظلمات التي يعرض من القول بعروض الوجود للماهيات وعلى ما ذكرناه لا يتوجه شي من
الشبهات هذا نظري في حقيقة ما ذهب اليه الحكماء انتهى هذا التحرير وان بالغ في بسط الكلام لتقريب المرام بحيث يقبله ويستحسنه
اكثر الانام ممن اتى بعده لكن عندي ان هذا الكلام بطوله وبسطه لا يشفي العليل ولا يروي الغليل ولا يجدي مع صحته في ما ادعاه في
مسئلة التوحيد كما يظهر لك ان شاء الله تعالى وذلك لوجوه من البحث يرد عليه الاول ان ما ذكره من ان ماخذ الاشتقاق في الحداد هو الحديد كيف
وهو امر جامد غير صالح لان يشتق منه شي وكذا المشمس الثاني ان صدق المشتق على شي وان لم يستلزم قيام مبدا الاشتقاق به
كما هو لكن يستلزم كون المبدا متحققا فيه لا اقل وما ذكره من مثال الحداد والمشمس مما لا يعول عليه لجواز ان يكون هذه الاطلاقات
مجازية من باب التوسع ولجواز ان يكون مبدا الاشتقاق مثل التحدد والتشمس او الحديدية والشمسية لا ان النسبة اليهما تكون مبدا
الاشتقاق بل هما بادعاء ان للحديد نحوا من الحصول في الصانع لدوام المواظبة على استعمال الحديد والتشغل به صار الرجل ذا حصة من
الحديد كيف وصورة الحديد قائمة بذهنه والحديد وان كان ممتنع القيام بغيره في الوجود الخارجي لكن صورته مما تقوم بالذهن وكذا
يجوز ان يكون اطلاق المشمس على المشمس من الماء الماء المشمس من باب التوسع وتخييل ان فيه حصة من الشمس كما صورناه وبالجملة لا
يقتنص الحقائق من هذه الاطلاقات كما افاده فكيف يعول عليها الثالث ان المشتق كما انه مفهوم كلي بلا اشتباه لا حرج في ذلك كذلك
مبدا الاشتقاق سواء كان جزئيا وحينئذ يجب ان يكون مفهوما كليا فان جزء المفهوم الكلي او نفسه لا يمكن ان يكون متشخصا جزئيا
فقوله يجوز ان يكون مبدا الاشتقاق الموجود امرا قائما بذاته غير صحيح الرابع ان اهل اللغة والعرف ما لم يعلموا مفهوم مبدا الاشتقاق
كيف اشتقوا منه صيغة الفاعل والمفعول وغيرهما ولا شك ان حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه ولا لغيرهم بوجه
من الوجوه مع ان عامة الناس يطلقون لفظ الموجود وما يرادفه في سائر اللغات كهست وامثاله ويعرفون معناه من غير ان يتصوروا تلك
الحقيقة المقدسة ولا معنى الانتساب اليها وما ذكره من انه قد يطلق لفظ في العرف على معنى بحكم العقل بخلافه على تقدير صحته لا يدل على ان
يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كيف ومفهوم الوجود والموجود من اجلى البديهيات ولعرفه من كل مقصود كما اطبقوا عليه وعلى ما ذكره يلزم ان يكون
من اخفى المعلومات فان ذاته تعالى غير معلوم لاحد وكذا الانتساب الى المجهول مجهول البتة الخامس ان مبدا اشتقاق كل مشتق
لا بد ان يكون معنى واحدا الا انه يكون هناك مشتق واحد له مبدان مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذاك وهذا لم يسمع من احد
من اهل العربية ولا من غيرهم فكون الوجود اذا اطلق على ذات الباري كان معناه الوجود واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه
مما لا يتصور له وجه صحة سيما وقد اعترف بانه مشترك معنوي وليس هذا نظير الاسود اذا اطلق تارة على السواد المجرد وتارة على
الشي الاسود اذ معناه في الجميع واحد وهو ما يثبت له السواد وان كان مصداقه في احد الموضعين نفس السواد وفي الآخر هو
مع شي آخر بل لا اسودية نحو السواد مطلقا اعم من ان يكون مجردا عن غيره او مقرونا به وليس مفهوم الموجود على ما زعمه كذلك السادس
انه باي طريق عرف ان ذاته تعالى وجود بحت بعد ما انكر ان للوجود حقيقة في الواجب لا خارج عند الحكماء وزعم انهم ذهبوا الى انه من المعقولات
الثانية التي لا مصداق لها في الخارج فمن اين حصل له ان حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود فان راى ذلك لانهم اطلقوا عليه لفظ الموجود
ولم يجز ان يكون المراد ما قام به الوجود لاستحالة التركيب والامكان فيكون المراد نفس الوجود يلزم عليه ان يكون اطلاق اللفظ كاسيا
العلم واليقين وهو متحاش عن ذلك حيث قال الحقائق لا يقتنص من الاطلاقات العرفية والعجب انه بالغ في اثبات شي ليس فيه كثير
اهتمام وهو اطلاق المشتق وارادة المبدا واهمل فيما هو المهم ههنا وهو ان الباري محض حقيقة الوجود والموجودة اذ لا طريق
الى اثبات التوحيد الا بان يثبت بالبرهان ان لمفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة وهو لا يكاد ان يكون
للوجود حقيقة في الخارج بعيد عن ذلك بمراحل والايراد الذي اورده على نفسه واجاب عنها بقوله فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة

موجودة الى قوله فيكون موجودا قائما بذاته من باب التسمية في اثناء الخاتمة وانما يتم ما ذكره في الجواب لو كان اصل الاشكال عليه ان ذاته
تعالى اذا كان عين الوجود كيف يكون موجودا كما قرره واما اذا قرر الاشكال بان حقيقته تعالى يكون موجودا في الخارج عنده مع ان
الوجود من المعقولات الثانية لم يجد هذا الجواب الذي يمكن ان يقال ح هو ان كون الوجود اعتباريا لا ينافي اطلاق الموجود عليه تعالى
فيكون البارى عين الموجود لا عين الوجود وهو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر له ان ذاته عين مفهوم الموجود وقد علمت
فيه ليتم فان الحيوان ذاته تعالى عين حقيقة الموجود لا نفس الوجود العام بمعنى ان ذاته بذاته مصداق لحمل هذا المفهوم المشتق السابع
ان قوله فاذا فرض الوجود مجردا ليس جزءا كان وجود النفس الى قوله والحرارة على تقدير تجردها كما ترى صريح في ان للوجود معنى مشتركا يجوز
قيام بعض افراده بذاته بنفسه وبعضها بغيره وهذا انما يتصور ويصح اذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الامر الانتزاعي
المصدري كما ذهبنا اليه حسبما رآه المحققون اذ لا مجال للعقل ان يجوز كون هذا المعنى النسبي المصدري امرا قائما بذاته الثامن
ان قوله ان الوجود الذي هو مبدا اشتقاق الموجود امر واحد غير مبنى على ما ذكره اذ بعد تسليم ان الموجود على قسمين من حقيقة قائمة بذاته
معناه ان لهذا المفهوم المصدري فردا بالحقيقة وليس لهذا المفهوم المشترك فرد عنده ولا له مصداق في الخارج عنده وغاية ما يلزم
ان الحقيقة الواجبية لما كانت بذاتها موجودا متحصلة في الخارج من غير فاعل يفعلها او قابل يقبلها يطلق عليها لفظ الوجود فلا هذا ان يتوهم
ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة التاسع ان قوله كون الوجود عارضا للماهيات لا ينفى عن الممكنات الخ على تقدير تحقق
لا يوجب ان يكون موجودية الممكنات عبارة عن الانتساب الى الوجود لاحتمال ان يكون موجوديتها بنحو اخر هو التعلق اما لكونها من خصوصيات
طبيعة الوجود المتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتاخر ويكونها عين مفهوم الوجود كما رآه بعضهم على ان اكثر المفاسد التي يرد على
اتصاف الماهيات بالوجود انما يرد بناء على ان الاتصاف بها كاتصاف الموضوع بالعرض او بناء على عدم الفرق بين نحوى المعروض والعارض فان
عارض الشيء بحسب وجوده غير عارضه بحسب ماهيته فعارض الوجود يستدعى المعروض وجودا غير وجود العارض واما عارض الماهية فلا يستدعى
الا وجود الماهية وان كان متحدا وجودها بوجود عارضها والوجود على تقدير حصوله في الخارج لا يلزم ان يكون عارضا للماهية اذ هو نفس وجود الماهية
وموجوديتها على تقدير وضده كان عارضا لنفس الماهية الموجودة بهذا الوجود لا عارضا لوجودها وبالجملة يحكى برهن الله قدس سره ... و
وازلنا الشكوك عنها وهذبنا مسائله بحقيقة عن الشوائب والمكدرات العاشر انه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالانتساب الى حقيقة
الوجود الشخصي لان النسبة وجودها وتحققها فرع وجود المنسوب والمنسوب اليه الجايز انه في كونه اثر الفاعل اتصاف الماهية بالوجود
محتجا عليه بان الاتصاف نسبة والنسبة فرع المنتسبين وحكم هنا بان موجودية الاشياء عبارة عن انتسابها الى تلك الحقيقة وهل
هذا الا التناقض واعلم ان ما انما نقلنا الكلام هذا العلامة النحرير في هذا الموضع بالجرح والتوهين لما اكب عليه اكثر الناظرين وتلقوه
بالقبول والتحسين ... منه ... ان هذا اثباتا للتوحيد الخاصي الذي ادركته العرفاء الراسخون فضلا عن توحيد الواجب الذي اعتقده كل المسلمين
ولم يدروا ان ذهابهم الى اعتبارية الوجود فرع باب التعطيل وسد طريق الوصول والتحصيل لان طريقه مشاهدة سريان نور الوجود في جميع الموجودات
والعلم بان موجودية كل موجود باتحاده مع حد وتلبسه بمرتبة من الوجود لا ان موجوديتها بحلولها ... الامر يكون بين الموجود
والمعدوم فرق بعيد بين هذا المسلك ... منهم ببعيد عن ... لمسلكنا الذي سلكناه بحمد الله والكل ميسر لما خلق له تعقيب اخر فيه تقريب
ثم اعلم ان هذا المحقق الجليل زاد في البيان وقال ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب لكان الاثنان متراعى معروض الاثنينية
بد ان العارض اما واجبا او ممكنا والاول باطل لافتقار هذا المعروض الكل واحد من الاحاد والافتقار ينافي الوجوب وكذا الثاني
لان الممكن لا بد له من علة فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه مقدما عليه واما واحد منهما
وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد الاخر وليس الترديد في العلة التامة حتى يختار انه بعضه بناء على المشهور من ان العلة التامة لا يجب
تقدمها على المعلول فانها مع ان يكون عينه كالتي مجموع الواجب المعلول الاول انتهى اقول قد علم فيما سبق ما يظهر به بطلان هذا الاستدلال

فنقول

فانه قد علمت ان لا موجودية في مركب ليس له جزء صورى ولا وحدة وحدة الا موجودية ولا وحدة واحد من احاده واما احتجاجه عليه بان انتفاء
المتعدد انما يكون بانتفاء واحد من احاده والاحاد ههنا بالاسر موجودة فقد علمت انه مغالطة وكذا كلامه في ... ثم استدل ايضا
بانه تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء اخر وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية
شيئان في درجة واحدة وهكذا كما قرروه في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي تنتهي عنده الى
الاول على ما هو المشهور فلم يكن سوى كل واحد شيء لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب ومعلوله شيء ثالث اقول ان هذه الطريقة في
صدور الكثير عن الواحد مما افاده الشيخ المقتول في اكثر كتبه وتبعه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وفي رسائله في هذا الباب لكنها
غير صحيحة عندنا كما بيناه والمتبع هو البرهان واما كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلنا طريق عندنا غير هذه الطريقة وغير ما نسب
فيه بالاعتبارات الذهنية كما سيأتي ذكره في فن ان شاء الله ولعل ان من يخالف البيان ايضا في هذه المسئلة قول بعض المتفلسفين انه
لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون بينهما تلازم في الوجود اولا وعلى الاول يلزم معلوليتهما او معلولية احدهما كما هو شان التلازم وعلى الثاني
يلزم جواز تحقق احدهما مع عدم الاخر فيلزم امكان عدم الحادث وهذا البيان بالسفسطة اشبه منه بالفلسفة والى المغالطة اقرب منه
الى البرهان فان مبناه على الاشتباه بين الامكان الذاتي والامكان بالقياس الى الغير ومن هذا القبيل قول الاكثر اما انه يجب بالنظر الى طبائع
الوجوب بالذات فيلزم ان يتحقق الكثير من دون الواحد او انه يمكن بالنظر اليه فيجوز ارتفاعه وفيه جواز ارتفاع الواجب بالذات او انه يمتنع بالنسبة اليه
وهو الحق المطلوب اذ فيه ايضا تدليس بين الامكان الذاتي والامكان الغيري تعقيب اخر اعلم ان السيد الصدر الشيرازي قرر هذه المسئلة على وجه
اخر فقال ما حاصله ان الموجود قد يكون شيئا موجودا كالفرس موجودا وبياض موجود وقد يكون موجودا بحتا لا انه شيء موجود كسماء موجودة او انسان
موجود مثلا والواجب بالذات هو الموجود البحت والممكن هو الشيء الموجود بمعنى انه قابل لان يحلله الذهن الى ماهية ووجود محمول عليه وكذا مفهوم
مفهوم الواجب عين الواجب بالذات لانه ليس يقابل لهذا التحليل والقسمة اذ لو قبل القسمة وكان الفا واجبا مثلا يحكم العقل بان مفهوم
لما لم يكن عين مفهوم الالف ولا جزءا له لم يكن الالف في حد ذاته واجبا لما تقرر ان كل عرضى معلول ومن ثم ذهبت الحكماء الى ان كل ماهية معلول
والى ان الواجب لذاته لا ماهية له والى ان وجوده مجرد عن الماهية وليس وجود الممكنات مجردا عنها ثم قال بعد تمهيد هذه المقدمة لا يجوز تعدد الواجب
بالذات ولان التعين الذي به الامتياز ان كان نفس ذاتيهما بان يكون هذا شيئا واجبا والاخر شيئا اخر واجبا لزم كون الواجب ذا ماهية
وذلك باطل كما مر وان كان التعين بغير الذات فتخصيص احد التعينين باحدهما لا بد له من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون تلك العلة ماهية الواجب
لانه يوجد فيهما ولا ان يكون تخصصه لامتناع ان يكون التشخص لنفسه ولا الوجود او الوجوب ونظائرهما من الامور المشتركة بينهما لان
المشترك لا يكون علة للتخصيص ولا امرا خارجا لانه لا يلزم ان يكون تشخص الواجب معلولا ولا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لا يخفى
انتهى كلامه ملخصا ولعمري انه قريب المسلك من منهج الحق لو بدل مفهوم الموجود او الواجب بحقيقة الموجود بما هو موجود وقال ان من جزء ان
للوجود حقيقة هي عين افراده ولكل موجود فرد هو بذاته موجود سواء كان معه ماهية اخرى او لم يكن كما ان للبياض حقيقة خارجية
هي بذاته ابيض وغيره بانضمامها ابيض وقد علمت كيفية اتصاف الماهية بالوجود على وجه يندفع عنه كل شبهة وشك فان الواجب تعالى كما انه عين حقيقة
الوجود فهو عين حقيقة الموجود بما هو موجود لا انه عين هذا المفهوم الكلي الذهني وعلى هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامة الدواني
منها انه على ما ذهب اليه من انه الموجود البحت ان كان انه عين هذا المفهوم فهو ظاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب امرا اعتباريا
من المعقولات الثانية وان كان فردا من افراده ورد عليه ان موجوديته بذاته او لكونه فردا من افراد هذا المفهوم سواء كان لامر ما هو عارض له او
كان بذاته ولا شك انه فرد من هذا المفهوم يكون فيلزم ان يكون موجودا مرتين مرة بذاته ومرة بكونه فردا من هذا المفهوم وان كانت
موجوديته لكونه فردا من افراد هذا المفهوم لم يكن في ذاته موجودا اذ لا فرق بينه وبين الممكنات ومنها انه على التقدير الاول ايضا يلزم ان يكون
موجودا للمفهوم المشترك لغيره فلا فرق بينه وبين غيره من هذه الحيثية بل لا يبقى لنفي التحليل الى الوجود والماهية معنى اصلا اذ قد ثبت في

خاص بعروض للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قلت المراد من نفي التحليل لا يمكن تحليله الى الموجود الخاص والمهية ومن هنا منه حمل الى النفس الخاص والموجود المطلق قلنا ان الانسان الموجود يحلل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقا عرضيا كذا للتحليل ماذا انه ذات البارى الى ما سميتمو للوجود البحت والموجود المطلق الصادق عليه صدقا عرضيا فلا فرق بين الصورتين في ذلك فان كان تحليل الانسان الى الوجود الخاص ومهيته بناء على ان العارض حصة من مفهوم المطلق كان هناك كذلك فان العارض له ايضا حصة منها ان ما ورد من ان الواجب لا مهية له ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد ان له ذاتا لكن لا تسمى مهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي فان من يقول ان حقيقته وماهيته هو الوجود القايم بذاته انما يريد بها المعنى الذي يعبر عنه بالذات فلا يبقى للمباحثة الا في اللفظ وانت اذا تاملت ادنى تامل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل لان ذاته امر خارج عن ادراكنا نحمل عليه الموجود بالحمل العرضي فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحيثية واما على ما ذكرنا فالرجحان ظاهر لان ذاته وجود خاص هو مبدا الانتزاع هذا المفهوم بذاته لانه وجود بذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطته بالتبع هذا تحصيل تمام ما اورده هذا المورد المعاصر على كلامه اقول يمكن دفع هذه الايرادات على اسلوبنا اما عن الاول فبخصوص الترديد الذي ذكره انه ذاته تعالى عين الموجود وكونه فرد الموجود المطلق لا يستلزم ان يكون موجودا بالوجودين ولا ان يكون قابلا للتحليل الى امرين وذلك لان موجوديته ليس الا بذاته لا بعروض حصة من هذا المفهوم كما ان كون هذا الانسان انسانا لا يقتضي ان يكون فيه انسانيتان خاصة وعامة لان الانسان الخاص كزيد هو في ذاته مصداق لمفهوم الانسان المطلق ومعنى تحليل الشيء الى امرين ومفاده هو ان يحصل منه امران اعتبار كل منهما وحيثيته غير اعتبار الاخر وحيثيته كتحليل الانسان الى حيثية الانسانية وحيثية الموجودية لا كتحليل وجوده الى وجود ومطلق فان كل وجود خاص هو بنفسه ما يحمل عليه الموجود ولا بعروض شيء امر وكذا الوجود البحت اذا حمل عليه مفهوم الموجود لم يلزم ان يكون هناك شيئان متغايران بل فالمفهوم الوضعي منه حكاية ذلك الخاص لا جزء واما عن الثاني فنقول الفرق بين الواجب والممكن ان الواجب لا تركب فيه من جهتين متغايرتين تغايرا يوجب تكثرا في الموضوع اما في الخارج او في الذهن بخلاف الممكن وليس معنى قولنا لا تركيب فيه انه ليس يصدق عليه مفهومات ومعاني كثيرة كيف وهو منبع جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته فقولنا الواجب تعالى غير قابل التحليل الى امرين والممكن قابل له معناه ان ذاته تعالى لا يوجد له حيثية لا تكون تلك الحيثية بعينها حيثية واجب الوجود بخلاف الممكن فان الانسان منه حيثية كونه انسانا غير حيثية كونه واجبا وموجودا لان الانسان من حيث هو انسان ليس شيئا اخر اذ قد يتصور الانسان غير موجود ويتصور الانسان موجودا غير انسان فهما اعتباران مختلفان بخلاف كون الواجب بعينه الواجب وكونه واجبا على الاطلاق وكان مرجعهما الى واحد حقيقي واما عن الثالث فالمراد كما حققناه ان الواجب ليس له غير الهوية التشخصية التي عبر عنها تارة بالوجود الصرف وتارة بالموجود البحت او الواجب البحت مهية كلية فان المهية للشيء هي التي يتصورها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ويعرض لها الكلية والاشتراك وحقيقة الوجود هي عين الهوية التشخصية لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضوري فهذا معنى قولهم لا مهية له وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي بل تحقيقي حكمي وبحث معنوي وظهر مما ذكرنا ان القول بان ذات البارى موجود خاص كلام محصل لا غبار عليه فتدبر ان تفطن فليعلم بان المراد ليس ان ذاته عين هذا المفهوم الكلي او عين فرد من افراده الذاتية حتى يكون نسبته الى ذلك الفرد كنسبة الذاتي الى الذات لانك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود وكذا مفهوم التشخص والمتشخص والجزئي الحقيقي والهوية وامثالها ليست لها افراد ذاتية كالاجناس والانواع وانما هي عنوانات ذهنية وحكايات لاحاد وافراد لا وجود لها في الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك لكن لما كان مفهوم الوجود والموجود قد يصدق على امور خارجية بالذات بل باعتبار مبدا لها وقد يصدق على امور اخرى لا بالذات بل بواسطة شيء اخر يقال للقسم الاول انه وجود وموجود بذاته ويقال للقسم الثاني انه موجود لا بذاته بل بالعرض لما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها فلا بد ان يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي ولا بد مع ذلك من امتياز بينهما اما بالكمال والنقص والغنى والفقر والتقدم والتاخر او باوصاف زايدة وبذلك يتوسل الى نفي تعدد الواجب بالذات فبهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في ان معنى كونه تعالى موجودا بحتا هو ما قررناه لكن بعض كلماته واثاره ينافي ذلك ولهذا قد تصدى ولده الذي هو سر ابيه المقدس هو

غياث

غياث اعاظم السادات والعلماء المنصور عالم الملكوت السماء لدفع هذه الاعتراضات بنحو اخر اما الاول فجوابه انا نختار انه عين مفهوم الموجود وكيف لا يكون عينه وهو محمول عليه والحمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما ان كل ممكن موجود عين ذلك الموجود المفهوم ولا يلزم من ذلك كون ذلك المفهوم مهية شيء منها واما قوله هذا المفهوم امر اعتباري فظاهر الفساد فان كون الموجود موجودا ضروري الا يرى ان القوم ذهبوا الى ان موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ثم حكموا ان وجود موضوعه غني عن الاثبات لانه بين الثبوت فظهر ان الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الخارج فان مفهوم الموجود موجود في الخارج بافراده وهو بهذا المعنى الوجود يجوز ان يكون عين الواجب وقوله ورد عليه انه موجود بذاته الى اخره غير مسلم وتحقيقه على ما اورده في حواشي التجريد يقتضي تمهيد مقدمة هي ان العوارض المحمولة على الشيء مع ملاحظات عين ذلك الشيء ومتحد معه في الخارج ومغاير له وزايد عليه في الذهن فان سئل ان ذلك الشيء من حيث هو في الخارج بل هو عين العارض او غيره فالجواب انه عينه وان سئل عنه من حيث انه في الذهن فالجواب انه غيره فالاتحاد بينهما في الوجود الخارجي والتغاير في الوجود الخارجي والتغاير في الوجود الذهني ولا خفاء في ان النسبة بينهما لا يكون حيث يكونان متحدين وانما يتصور حيثما متغايران ولا في ان ما لا يكون له جهة التغاير ولا يكون له الوجود الذهني لا يكون له نسبة الى العارض المذكور واذا تمهد فنقول اذا لم يكن للذات الذي هو واجب الوجود وجود ذهني لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة حتى يستقيم ان يقال مقتضى هذه النسبة ذاته او شيء اخر بخلاف الممكن وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراده الثاني وتسقط الترديدات البعيدة التي تمهها الطبيعة السلبية والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل لذاته وجود ذهني يتكثر بحسبه وذلك في الواجب تعالى لذاته ممتنع والجواب عن الرابع ان المهية هي جواب ما هو عبارة عن الذات المجردة عن العوارض في اعتبار العقل فاذا جردت عنها عند العقل تميز اصل حقيقة الامر عنده ووجد الذات في نفسها عارية عن العوارض المحمولة في نفس الامر مخلوطة متحدة بها فيطلب سببا في ذلك ويستند لا محالة الى امر ما هو اما الذات واما غيرها وما لم يجز استناد مفهوم الموجود الى الذات لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد حكموا بان كل ذي مهية معلول انتهى اقول في ما ذكره وجوه من الخلط والغلط الاول ان ما ذكره من ان مفهوم الموجود موجود لانه محمول عليه مغالطة نشات من سوء اعتبار نحوي الحمل والخلط بين الحمل الذاتي الاولي والحمل الشايع المتعارف فان كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الاول وكثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثاني فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه ان يكون فردا لنفسه حتى يكون موجودا في الخارج الثاني ان قول الحكماء موضوع العلم الكلي هو الموجود المطلق لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي بل انما ارادوا به الموجود بما هو موجود في نفس الامر من غير تخصص بطبيعة خاصة او كلية فان الانسان كما يصدق عليه انه موجود جسماني طبيعي كذا يصدق عليه انه موجود مطلق لا بقيد الاطلاق ولا بقيد التخصيص ايضا فالبحث عن الشيء بما هو مصداق للوجود المطلق حري بان يذكر في الفلسفة الاولى الذي هو مستغن عن الاثبات لانه بديهي الثبوت هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا لما شاهد من الموجودات لا نفس هذا المفهوم الكلي الذي لا يوجد الا في الذهن الثالث ان الذي تصوره وصوره في الفرق بين الواجب لذاته والممكن لذاته مما لا تعويل عليه فان كون ذات البارى مما لا يمكن تعقله ولا له وجود ذهني مبني على انه عين الوجود او الموجود البحت لا ان كونه كذلك مبني على كونه غير متعقل وايضا يكفي في كون الشيء قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل ان يحلله وان امتنع حصوله في العقل فاذن الفرق بين الواجب والممكن في كون الموجود المطلق عين احدهما وزايدا على الاخر ليس كما تصوره بل الحق في الفرق بينهما ان يقال ان الممكن قابل التحليل الى حيثيتين حيثية كونه موجودا وحيثية كونه امرا اخر يخالف الموجودية بخلاف الواجب فان جميع حيثياته هي بعينها حيثية الموجودية البحتة اذ لا جهة نقص فيها وكل ممكن يوجد فيه جهة نقص او جهات نقايص هي غير جهة الوجود والوجوب مثلا الفلك ليس محض الوجود اذ حيثية كونه ناقص الوجود مفتقرا الى مكان او حيز محتاجا الى سبب محرك وكذا حيثية حمل كثير من السلوب والاعدام التي بازاء الكمالات والممكنات ليست بعينها حيثية كونه موجودا واما الواجب فهو محض حقيقة الموجود الخاص الذي يحمل عليه هذا العنوان وكثير من العنوانات الكمالية التي مصداقها كلها حيثية الوجود الخاص موجوديته بنفس هويته العينية لا بذلك المفهوم الكلي

فهو موجود بنفسه سواء حمل عليه الموجود المطلق ام لا لكن يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون في نفسه مصداقا لهذا المفهوم وصدقه على ذاته لا يوجب ان
ان توجد فيه حيثيتان متغايرتان فان كونه بهذا الموجود وكونه موجودا مطلقا شيء واحد لا فرق الا بالتعين والابهام كما ان كون زيد هذا الموجود
وكونه موجودا لا بعينه لا يوجب التركيب فيه والذي يوجب التركيب هو كونه موجودا وكونه قابلا للعدم والنقص والشر وكذا كونه بالفعل انسانا وكونه بالقوة
كاتبا او عالما لا يوجب التكثر في ذاته والحكماء انما حكموا بكون كل ذي مهية معلولا لان حيثية المهية والامكان تخالف حيثية الفعلية والوجود
فالحيثية الاولى تستدعي علة وتفتقر اليها وبالحيثية الثانية قد يستغنى عنها كما في الواجب تعالى شانه جل ذكره تنزيل وتسجيل وبالجملة فالقول بان
ذاته هو الموجود البحت صحيح اذا اريد به حقيقة الوجود فان للوجود حقيقة هو بنفسه موجود وغيره به موجود كما ان للبياض حقيقة
هو بنفسه ابيض وغيره به ابيض واما اذا اريد بالموجود او الوجود نفس هذا المفهوم والحكاية دون المحكي عنه بهما فلا شك في بطلانه فان قلت
كيف يكون ذات الباري عين حقيقة الوجود والوجود بديهي التصور وذات الباري مجهول الكنه قلت قد مر سابقا ان شدة الظهور
وتأكد الوجود هناك مع قصور قوة الادراك وضعف الوجود هيهنا صار منشأ لاحتجابه تعالى عنا والا فذاته في غاية الاشراق والانارة
فان رجعت وقلت ان كان ذات الباري نفس الوجود فلا يخ اما ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر او يكون صادقا عليها صدقا
عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى الاول اما ان يكون المراد به هذا الامر المعنى العام البديهي التصور المنتزع من الموجودات او معنى
اخر والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي ان يكون حقيقته غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر المهيات غير انك تسمي تلك الحقيقة بالوجود كما اذا
كما اذا سمي انسان بالوجود ومن البين انه لا اثر لهذه التسمية في الاحكام وان هذا القسم راجع الى ان ذات الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه
ويلزم ان يكون الواجب ذا مهية وقد برهن على ان كل ذي مهية معلول وعلى الثاني وهو ان يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يخفى ان ذاتك
تعين عن السبب لا تستدعي ان يكون موجودا ولذا ذهب المتاخرون من الحكماء الى ان الوجود معدوم اقول منشأ هذا الاشكال
الذهول عن حقيقة الوجود واحاده وافراده وعدم الفرق بين المفهوم العام الانتزاعي للهويات الوجودية فان كون هذا العام الامر
عرضيا ليس معناه ان للمعروض موجودية اخرى وللعارض موجودية اخرى كالماشي بالقياس الى الحيوان والضاحك بالقياس الى الانسان
بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للوجودات العينية ونسبته اليها نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فكما ان
مفهوم الانسانية صح ان يقال انها عين الانسان لانها آلة لملاحظته وحكاية عن مهيته وصح ان يقال انها غيره لانها امر نسبي
والانسان مهية جوهرية بالجملة الوجود ليس كالامكان حتى لا يكون بازائه شيء يكون المعنى المصدري حكاية عنه بل كالسواد الذي
قد يراد به نفس المعنى النسبي اعني الاسودية وقد يراد به ما يكون به الشيء اسود اعني الكيفية المخصوصة فكما ان السواد اذا فرض قائما
بذاته صح ان يقال ذاته عين الاسودية واذا فرض جسم متصف به لم يجز ان يقال ان ذاته عين الاسودية مع ان هذا الامر لكونه امرا اعتباريا
ذهنيا زائد على الجميع فكذا هذا فقلنا ان في الترديد الاول الراي ان الوجود حقيقة الذات وفي الترديد الثاني اما ان يكون ذلك
الوجود ما يفهم من لفظ الوجود الى اخره قلنا نختار منه ما بازائه ما يفهم من هذا اللفظ اعني حقيقة الوجود الخارجي الذي هذا المفهوم
البديهي حكاية عنه فان للوجود حقيقة عندنا في كل موجود كما ان للسواد حقيقة في كل اسود ولكن في بعض الموجودات مخلوطا بالنقائص والاعدام
وفي بعضها ليس كذلك وكما ان السوادات متفاوتة في السوادية بعضها اقوى واشد وبعضها اضعف وانقص كذلك الوجود
بل الوجودات متفاوتة في الموجودية كمالا ونقصا ولنا ايضا ان نختار الشق الثاني من شقي الترديد الاول الا ان هذا المفهوم الكلي
وان كان عرضيا بمعنى انه ليس بحسب كونه مفهوما وعنوانا له وجود في الخارج حتى يكون عينا للشيء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم
بذاته وصادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لا شيء اخر يقوم به كسائر العرضيات في صدقها
على الاشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا لا يرد علينا ما قد يقال في
عليه لا يغنيه عن السبب لانه اذا لم يكن بغيته عن السبب لكان موجودية بسبب عرض هذا المعنى او قيام حصة من الوجود وليس كذلك

بل ذلك

بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود كما انه بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود والموجود او لم يحمل والذي ذهب اليه جمهور الحكماء
الى انه معدوم ليس هو الوجودات الخاصة بل هذا الامر العام الذهني الذي يصدق على الانيات والخصوصيات الوجودية فصل في ان
واجب الوجود لا شريك له في الحقيقة وان اله العالم واحد البراهين الماضية دلت على ان واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له في وجوب
الوجود والان نريد ان نبين ان اله العالم واحد لا شريك له في الالهية اذ مجرد وحدة الواجب بالذات لا يوجب في بادي النظر كون الاله
واحدا فنقول لما تبين ان واجب الوجود واحد وكل ما سواه ممكن بذاته ووجوداتها متعلقة به وهو صار واجبا وموجودا فوجود
كل الوجودات وارتفاعها اليه يلزم ان يكون وجودات الامور مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالاشياء مجعولة
عنه ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما بذاته الا الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها فانه بذاته مضي
وبسببه يضيء كل شيء وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارته بنورها ثم حصول نور اخر من ذلك النور حكمت بان النور
الثاني من الشمس مستند اليها وكذا الثالث والرابع وهكذا الى اضعف الانوار فعلى هذا المنوال وجودات الاشياء المتفاوتة
في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عند الله تم طريق اخر اشير اليه في الكتاب الالهي سلكه معلم المشائين ارسطاطاليس وهو
وحدة العالم على وحدة الاله تقريره انه قد برهن على امتناع وجود عالم اخر غير هذا العالم بجميع اجزائه سواء كانت فيه سماوات وارض و
اسطقسات موافقة لما هيهنا بالنوع او لا لانه لو فرض عالم اخر لكان شكله الطبيعي هو الكرة والكرتان اذا لم يكن احديهما محيطة
بالاخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم اخر مباين لهذا العالم محال فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود
عالمين واما البيان المختص بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التفصيل فلنشر اليه اما على الاحتمال الاول وهو ان
يكونا متماثلين في الاجزاء ويكون كل منهما كالاخر في السماء والارض وغيرهما فيما نقل عن ارسطاطاليس من انه اذا كانت اسطقسات
اسطقسات العوالم الكثيرة وسماواته غير مخالفة في الطبيعة والاشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في الاحياز والحركات
والجهات التي يتحرك اليها فاسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة في العوالم المواضع مختلفة فوق واحدة فهي ساكنة بالقسر والتي
بالقسر بعد الذي بالطبع بالذات فعلم انها كانت مجتمعة متلاحقة ثم افترقت بعد ذلك فهي اذا متباينة ابدا وليست متباينة
ابدا وهذا خلف وايضا الذي بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود الى ما كان او لا يحله بالذات فتلك العوالم يجتمع ثانيا فهي مجتمعة
وغير مجتمعة ابدا انتهى كلامه فان قيل ان الارضين مثلا وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية وامكنتها ايضا مشتركة
في كونها وسط الكل فالارضية المطلقة تقتضي الوسط المطلق والارض المعينة تقتضي الوسط المعين من العالم المعين نقول في دفعه
ان الاجسام الكثيرة بالعدد المتحدة بالنوع والحقيقة وان لم يشك ان امكنتها كثيرة بالعدد لكن يجب ان يكون كثرة امكنتها
على نحو لو اجتمع كل الاجسام ممكنا واحدا يصير تلك الامكنة مكانا واحدا مع ان ذلك محال بالضرورة فيلزم اختلاف الامكنة ضرورة
واما الاجتماع المذكور فلا مانع عنه في طبيعة تلك الاجسام لوحدتها فرضا اذ لو اقتضت طبيعتها الافتراق والتباين لما كان
واحد متصل منها وهو حق واما الوجه الذي يختص بالاحتمال الثاني فما اشار اليه الشيخ الرئيس في بعض رسائله بقوله لا يمكن
ان يكون جسم مخالفا لهذه الاجسام في الحركات والكيفيات اما الحركات فبالقسمة العقلية الضرورية اما مستقيمة واما
مستديرة والمستقيمة اما من المركز الى المحيط او من المحيط الى المركز واما مارة على المركز بالاستقامة وهي الاخذة من الطرف
او غير اخذة منها بل على محاذاتها اما بالطبع من المستقيم لا يجوز ان يكون الا من نهايات الى نهايات متضادة بالطبع لا بالامكنة
وبيان ذلك في كتاب ارسطاطاليس في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم بالسماع الطبيعي وتفاسير المفسرين فمن هذا
يعلم ان الحركات الطبيعية في جميع الاجسام اما المركز او اليه بالدليل العقلي واما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن ان يكون
فوق تسعة عشر وقد بينه الفيلسوف في المقالة الثانية من كتاب النفس وشرح المفسرون كثامسطيوس والاسكندر ولا مجال

لكن الذي بالطبع

التطويل المستطيل الوقول فيه لكني اوضح في طرف يسير من قول الطبيعة ما لم توف على النوع الاتم مراتب النوع الانقص الاولى
بكمال لم تبتدئ في النوع الثاني والمرتبة الثانية مثال ذلك ان ذات النوع الاخص هو الجسمية ما لم تعطها الطبيعة جميع خصائص
الكيفيات الموجودة في الاجسام بما هي اجسام لم تتخط به الى النوع الثاني الاشرف وهو النبات وما لم يحصل جميع خصائص النبات
كالقوة الغاذية والنامية والمولدة في النوع الاخس لم تتجاوز به الى النوع الثاني كرتبة الحيوانية والمرتبة الحيوانية مشتملة على
الحس والحركة مع ساير القوى النباتية والجسمية فالم يحصل للنوع الاخس الادنى الاول جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات
في الواصلية ان لا تتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع المنطقي ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرا ناطقا في الفرد
اوفق جميع القوى الحسية بكمالها فابتعث افادة القوة النطقية فاذا كان للنوع الناطق جميع المدركة للمحسوسات فان النوع الناطق
يدرك لجميع المحسوسات التي ادركها كل حيوان فاذن لا محسوس ما خلا ما ابتدأ به الناطق فاذن لا كيفيات ما خلا ستة عشر المحسوسة
بالذات والثلثة المحسوسة بالعرض كالحركة والسكون والشكل فاذن لا جسم يكيف بكيفية ما خلا هذه المعدودة فاذن لا عالم الا سوا
لهذا العالم بكيفيات محسوسة فاذن ان فرضت عوالم متعددة فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد انتهى كلامه فاذا بطل تعدد العالم
كان التعدد بالطبع او بالتشخص فقد ثبت ان العالم واحد شخصي فحينئذ نقول تشخص العالم تشخص طبيعي اي له وحدة طبيعية
لا انها انما يفيد لتحقق التلازم بين اجزائها الاولية فان بين الاجسام العظام التي فيه تلازما وكذا بين تلك الاجسام واعراضها
بل بين اكثر المحال واعراضها فان استحالة الخلا وامتناع خلو الاجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهاتها كما يدل على التلازم
بين الارض والسما وامتناع قيام العرض بذاته وخلو الاجسام عن الاعراض يوجب التلازم بينهما وقد علمنا ان اللزوم يوجب
الانتهاء الى علة واحدة فالمؤثر في عالمنا هذا لا يكون الا واحدا فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده الى ذلك المبدأ الواحد الذي
انتظام امور السموات والارض وما بينهما على وجوده والعقول والنفوس التي اثبتها الحكماء اما علل متوسطة لهذه الاجسام او صور
مدبرة لها متصرفة فيها واثبات مجردات لا يكون عللا ولا مدبرات لهذا العالم غير معلوم الوجود بل غير موجودة كما سيلوح وجهه
فكل جسم وجسماني ونفس وعقل منته الى مبدأ واحد هو القيوم الواجب بالذات كما دل عليه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
ولعل مرجع ضمير السماوات الى الاثنين مجموع السماويات حتى عقولها ونفوسها ومجموع الارضيات حتى ملكوتها وارباها ولا يبعد
ان يراد بالفساد الانتفاء راسا ووجه الدلالة ان المراد انه لو تعدد الاله تعالى عن ذلك لزم ان يكون العالم الجسماني وما يتوسط به
متعددا واللازم باطل فالملزوم مثله كما وضح من قوله تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض **فصل** في انه تعالى بسيط
الحقيقة من كل جهة ليس مؤلف الذات من اجزاء موجودة عينية او ذهنية كالمادة والصورة الخارجيتين او الذهنيتين ولا
من اجزاء حدية جلية ولا من الاجزاء المقدارية وذلك لان كل ما هو مركب كان للعقل اذا نظر اليه والى جزئه متدوا قايس بينهما
في نسبة الوجود وجد نسبة الوجود الى جزئه اقدم من نسبته الى الكل تقدما بالطبع وان كان معه بالزمان او ما يجري مجراه
فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقرا الى الجزء فيحققا متحققه وان لم يكن الا صادرا عنه وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته
بل لغيره فيكون ممكنا لذاته هذا محال وهذا البيان يجري فيما سوى الاجزاء المقدارية لان تلك الاجزاء ليست في الحقيقة متقدمة
بل نسبة الجزئية اليها بالمسامحة والتشبيه فلا بد في نفي تلك الاجزاء عنه تعالى من بيان اخر والقوم طولوا الكلام في تجرد
الواجب عنها وعن الجسم واحتاجوا في البيان الى برهان تناهي الابعاد ولنا في بيانه طريق واضح يتوقف على مقدمة قد اشرنا
اليه مرارا ان كل متصل مقدارا وبغيره قارا كالمكانيات او غير قار كالزمانيات فهو ضعيف الوجود متشابك الوجود بالعدم والحضور
بالغيبة والواجب جل ذكره قوي الوجود وغاية الشدة بلا شوب نقص وقصور وايضا قد تقرر ان الاجزاء المقدارية متحدة بحقيقة
هي والجمع فنقول لو كان للواجب اجزاء مقدارية كما يقوله المشبهة فهو اما ممكن فيلزم ان يخالف الجزء المقداري كله في
الحقيقة

في الحقيقة واما واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوة وكلا شقي التالي محال فكذلك المقدم تعالى عما يقول المجسمون والمعطلون
علوا كبيرا **طريق آخر** لو تركبت ذات الواجب من اجزاء فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء او بعضها واجب الوجود او ليست الاجزاء ولا شيء
منها بواجب الوجود بل جميعها ممكنات الوجود والاقسام الثلثة باسرها مستحيلة اما بطلان الاول وهو ان يكون الاجزاء كلها واجبات
الوجود فيلزم خرق الفرض لان المفروض انه هناك شيئا واحدا وحدة حقيقية ذا اجزاء اذ كل ما لا وحدة له لا وجود له كما بينا مرارا
فاذن كل حقيقة وحدانية فرضت انها ذات اجزاء فلا بد ان يعرض لبعض اجزائها الى بعض افتقارا ذاتيا وتعلقا طبيعيا وارتباطا
لزوميا اذ لا يتصور تألف حقيقة نوعية او شخصية من امور متفاصلة الذوات مستغنية الحقايق والهويات بعضها عن بعض
فلو تركبت حقيقة الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما وقد مر ان التلازم بين الواجبين محال بالضرورة فان التلازم
قد رجع الفرض الى تعدد واجبات كل منها بسيط خلف وهو واما بطلان الثاني فلان حال الجزء الذي هو الواجب كان مستغنيا في
القوام عن الجزء الاخر وعن غيره والجزء الامكاني مفتقر الى ذلك الواجب فكان المفروض واحدا مناط الوجود غيره مفتقر الذات الى
ممكن ويتوسط الى واجب اخر والافتقار الى الغير ان كان الى واجب اخر وكذا التام غيره ينافي الوجوب بالذات واما بطلان الثالث فهو
اذ كيف يتصور حصول مجموع واجب من ممكنات صرفة وجميع الممكنات ممكن لا محالة لو فرض موجودا وفي الشقين الاخيرين يلزم الدور اذ
العقل اذا قاس الممكن والواجب الى الوجود يجد الواجب اقدم في الوجود ويحكم بانه وجد فوجد الممكن واذا قاس الجزء والكل اليه يجد
الجزء اقدم فيه من الكل ويحكم بانه وجد الجزء فوجد الكل فيلزم تقدم كل من الكل والجزء ههنا على نفسه **طريق آخر** قد علمنا ان الواجب
حقيقته انية محضة فلا ماهية له وكل ما لا ماهية له لا جزء له لا ذهنا ولا خارجا ولنفصل في هذا البيان فنقول الواجب تعالى مسلوب
عنه الاجزاء العقلية وما يسلب عنه الاجزاء العقلية يسلب عنه الاجزاء الخارجية اذ كل بسيط في العقل بسيط في الخارج دون
العكس وانما نفينا عنه الاجزاء العقلية اذ لو كان له فصل لكان جنسه مفتقرا الى الفصل لا في مفهومه ومعناه بل في ان يوجد بالفعل
ثم نقول ذلك الجنس لا يخ اما ان يكون وجودا محضا او ماهية غير الوجود فعلى الاول يلزم ان يكون ما فرضناه فصلا لم يكن
فصلا اذ الفصل ما به يوجد الجنس وهذا انما يتصور اذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود وعلى الثاني يلزم ان يكون الواجب
ذا ماهية وقد مر انه نفس الوجود وحقيقته بلا شوب وايضا لو كان للواجب جنس كان مندرجا تحت مقولة الجوهر وكان لحال الانواع
الجوهرية فيكون مشاركا لساير الانواع الجوهرية في الجنس العالي وقد برهن على امكانها وقد مر ان امكان النوع يستلزم امكان
الجنس المستلزم لامكان كل واحد من افراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقا له اذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس الى
مطلقا لكان ممتنعا على كل فرد فاذن يلزم من ذلك امكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا **تلخيص عرشي** لو كان للواجب اجزاء حدية عقلية
فلا يخ اما ان يكون جميعها او بعض منها حقيقة الوجود او ليس كذلك والاول على التقادير يمتنع الحمل وذلك خرق الفرض **فصل**
في ان واجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسة على انه مقسم نوعي او مقسم صنفي او شخصي فان شيئا من هذه الامور لا ينافي كون
كون المقسم بسيطا غير ذي جزء كالجنس البسيط او النوع البسيط وذلك لما عرفت ان الواجب غير ذي ماهية وكل ما له فصل مقسم او
خاصة مصنف او مشخص فهو لا محالة ماهية كلية فما لا ماهية له لا يكون جنسا ولا نوعا فالواجب متحصل بنفسه لا بفصل متشخص
بذاته بلا مشخص **طريق آخر** قد اشرنا سابقا في مباحث الوجود ان الوجود لا فصل مقسم له ولا مشخص له فان مدخلية هذه
هذه الامور ليست في تقوم معنى الجنس بما هو جنس او معنى النوع بما هو نوع بل انما مدخليتها في ان يكون الجنس موجودا محصلا
او النوع موجودا مشارا اليه بالحس او العقل فلو كان للوجود فصلا او محصلا او مشخصا لكان شيء منها مقوما للمعنى والتجوهر
فكذلك الواجب الوجود اذ هو اعلى مراتب الوجود واكدها فيتعالى عن ان يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس الى الحصص او بالنوع افراد
كالنوع بالقياس الى تشخصاته واعداده وهويات افراده فما افضل منهج بعض جهال المتصوفة حيث زعموا ان الحق تعالى كلي طبيعي

اوضح م

حتى الموجودات الزائدة والوافدة ولم يتفطنوا بان واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطة الى انواع واعداد فلا يخلو اما ان يتكثر
سواء كان بالانواع او بالاشخاص بنفس ذاته او بغير ذاته فان تكثر بمقتضى ذاته فيلزم ان لا يوجد في الكون نوع واحد ولا شخص واحد
اذ ذلك الفرد على طباع الامر المقتضي للكثرة بنفس ذاته بل هو عينه فيتكثر بذاته وهكذا الكلام في احاد هذه الكثرة فلا واحد واذ لا
واحد فلا كثرة لان الواحد مبدأ الكثرة فاذا انتفى المبدأ انتفى ذو المبدأ كما ذكرناه بنفسه فقد ابطلنا نفسه وان تكثر لا بذاته بل بغيره ففيه
قوة قبول الوجود وهي من حيثية الوجود والوجوب بالذات فيتركب ذاته من جزئين احدهما يجري مجرى المادة والاخرى يجري مجرى الصورة
وهو ممتنع فصل في ان واجب الوجود لا مشارك له في اي مفهوم كان اذ المشاركة بين شيئين في اي معنى كان يرجع الى وحدة ما
وقد علمت ان الوحدة على انحاء شتى وان منها حقيقية وغير حقيقية والحقيقية قد يكون عين الذات الذات الواحدة وهي الوحدة الحقة
الواجبية وقد يكون زائدة على الذات كوحدة الماهيات الممكنة وغير الحقيقية ما يكون مع وضعها امور متكثرة في الواقع وهي
الشركة في امر ما وقد مر تفصيلها في مباحث الوحدة من السفر الاول اذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف بشيء من انحاء الوحدة
الغير الحقيقية فلا شريك له في شيء من المعاني والمفهومات بالحقيقة فلا مجانس له اذ لا جنس ولا مماثل اذ لا نوع له ولا مشابه اذ لا كيف
كما سيظهر لك من نفي الصفات الزائدة عنه فلا مساوي له اذ لا يوصف بكم ولا مطابق اذ لا يوصف بوضع ولا محاذي اذ لا يوصف
باين ولا مناسب له ان وصف بالصفات الاضافية وذلك لان جميع صفاته الاضافية يرجع الى اضافة واحدة هي القيومية
ولا موجد سواه كما سيظهر في توحيد الافعال فلا مشارك له في صفة القيومية واذ لا نسبة محل له فليست له نسبة الحلول كما يقوله
النصارى واذ هو بذاته واجب وما سواه ممكن فليست له نسبة الاتحاد كما يقوله جهال المتصوفة واذ لا مناسبة له لما سواه
التي اثبتها بعض المتصوفة في حضرته تعالى كلها اوهام مضلة وما ابعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء ان نسبته تعالى
الى جميع العالم كنسبة النفس الى البدن فهيهات نسبة النفس الى البدن لنسبته الى الاركان والاجزاء كنسبة العلة الى معلولها
وكل ما لا يفعل الا بالالة فلا يمكن ان يوجد الا له ولو كان النفس خالق بدنها لم يكن نفسا فليست نسبة المبدع الى مبدعها
النفسية لتعاليه عن الحاجة في شيء وايضا النفس الناطقة من حيث انها مجردة بالقوة مادية بالفعل كسائر القوى وهي جسمانية
الحدوث وان كانت روحانية البقاء وهي ايضا جسمانية التأثير وان كانت روحانية التأثر وذلك لان الايجاد متقوم بالوجود
والمستغني عن المادة في الايجاد لا بد وان يكون مستغنيا عنها في الوجود ايضا ولو لم يكن النفس جسمانية التأثير لكانت عقلا
فعالا والعالم جل اسمه مقدس بالكلية عن الحاجة والحدوث وايضا النفس يحصل منها ومن البدن نوع طبيعي وبينهما
تركيب اتحادي وكل ما يتركب منه ومن غيره شيء فبينهما تعلق وارتباط يوجب تأثر كل منهما من صاحبه وانفعاله عنه والمنفعل من الشيء
لا بد له من قصور يفتقر الى ضميمة تكمله وتحصله والواجب تام الوجود وفوق التمام فيتعالى من ان يتم بشيء فثبت ان لا مناسبة له تعالى
مع ما سواه ابدا اوصاف الشيء من زائد فهو بريء الذات عن الاشياء ذاتا وصفة ونسبة مع انه لا يعزب عنه ذرة من الذرات
ولا يعزب عنه شيء في الارض والسموات فصل في ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات واليه يرجع الامور كلها هذا
من الغوامض الالهية التي يستصعب ادراكه الا على من اتاه الله علما لدنيا وحكمة لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة
كل الاشياء الوجودية الا ما يتعلق بالنقائص والاعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما
ان كله الوجود اما بيان الكبرى فهو ان الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة القوام
كون شيء ولا كون شيء اخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين وقد فرض وثبت انه بسيط الحقيقة هف
فالمفروض انه بسيط اذا كان شيئا دون شيء اخر كان يكون الفا دون ب فحيثية كونه الفا ليست بعينها حيثية كونه ليس ب
والا لكان مفهوم الف ومفهوم ليس ب شيئا واحدا واللازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم امرا واحدا فالملزوم مثله فثبت

ان البسيط كل الاشياء وتفصيله انا اذا قلنا الانسان مثلا مسلوب عنه الفرسية او انه لا فرس فحيثية انه ليس بفرس لا يخلو اما ان يكون
عين حيثية كونه انسانا او غيرها فان كان الشق الاول لحق يكون الانسان بما هو انسان لا فرسا فيلزم من ذلك انا متى عقلنا ماهية الانسان
عقلنا معنى اللافرس وليس الامر كذلك اذ ليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس فضلا عن ان يكون تعقل الانسان وتعقل ليس بفرس
شيئا واحدا فكيف وهذا السلب ليس سلبا مطلقا ولا سلبا لجميع بل سلب نحو من الوجود والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا قوة وامكان
لشيء الا ان يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق الايجاب سلب محمول مواطاة او اشتقاقا فهو مركب فانك اذا احضرت في ذهنك
صورته وصورة ذلك المحمول السلبي مواطاة او اشتقاقا وقايست بينهما بان تسلب احدهما عن الاخر او توجب سلبه عليه فتجد ان ما به
يصدق على الموضوع انه كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجي من مادة وصورة
او بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل او ماهية ووجود فاذا قلت مثلا زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد في عقلك هي
بعينها صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لا بد ان يكون موضوع مثل هذه القضية مركبا من صورة زيد
وامر اخر به يكون مسلوبا عنه الكتابة من قوة او استعداد فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء اخر الا ان يكون فيه تركيب من فعل
بجهة وقوة بجهة اخرى وهذا التركيب بالحقيقة منشاؤه نقص الوجود فان كل ناقص من حيث نقصانه غير حيثية وجوده وفعليته فكل
بسيط الحقيقة يجب ان يكون تمام كل شيء فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء على وجه اشرف والطف ولا يسلب
عنه شيء الا النقائص والامكانات والاعدام والملكات اذ هو تمام كل شيء وتمام الشيء احق بذلك الشيء من نفسه فهو احق من
كل حقيقة بان يكون هو هي بعينها من نفس تلك الحقيقة بان يصدق على نفسه فافهم ذلك ان كنت من الشاكرين فان قلت اليس للواجب صفات
سلبية ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بكم ولا بكيف قلنا كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام والنقائص وسلب السلب وجود وسلب
النقصان كمال وجود وليعلم ان هذه الماهيات الممكنة ليس لشيء منها وجود مطلق بل لكل منها وجود مقيد ونعني بالمطلق ما لا يكون
معه قيد عدمي وبالمقيد ما يقابله وتوضيح ذلك انك اذا احدثت نوعا محصلا كماهية الانسان مثلا بانه حيوان ناطق يجب عليك ان
تحفظ معانيه وتضبطه وتقصد من قولك الشارح لماهيته انه لا يزيد عليه شيء ولم يبق شيء من معاني ذاته واجزاء ماهيته الا وقد
في هذا القول الوجيز او جزء الوجيز والا لم يكن هذا الحد حدا تاما فالرفع شرط في ماهية الانسان وحده ان لا يكون شيئا اخر غير ما ذكر من الحيوان
والناطق فلو فرض ان في الوجود نوعا محصلا جامعا بحسب الحقيقة مع هذه المعاني المذكورة في ماهية الانسان معاني اخر كالفرسية
والفلكية وغير ذلك لم يكن ذلك النوع انسانا بل شيئا اخر اتم وجودا منه وانما اردنا بقولنا نوعا محصلا ما تحصل وجوده لا ما
تحصل حده ومعناه فقط فان الانواع الاضافية كالحيوان مثلا او الجسم النامي مثلا وان كان لكل منها حد تام بحسب المفهوم الا
انه ليس بحيث اذا اضيف الى ذلك المعنى امر كالى لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافي ومعناه ولهذا اذا اضيف الى الجسم النامي
الحساس يحمل على المجموع الذي هو الحيوان الجسم النامي وكذا يحمل على الانسان الحيوان وهذا بخلاف النبات اذ قد تمت نوعيته الوجودية
وتحصلت كما تمت ماهيته الحدية فاذا وجد نوع حيواني لم يحمل عليه النبات وان حمل عليه الجسم النامي وكذا لم يحمل على النبات انه جماد
او معدن وان حمل انه جسم ذو قوة حافظة للتركيب وكلامنا في الوجود الناقص اذ التام لا في المعاني المطلقة اذا ضم اليها معنى
اخر فالاول غير محمول على شيء اخر فرض انه اتم وجودا منه بخلاف الثاني كالجنس المحمول على نوعه اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء
قد اصطلحوا في اطلاق الوجود المطلق والمقيد الوجود المقيد على ما اشتهر بين اهل النظر فان الوجود عند العرفاء عبارة عن ما
لا يكون محصورا في امر معين محدودا بحد خاص والوجود المقيد بخلافه كالانسان والفلك والنفس والعقل وذلك الوجود المطلق
هو كل الاشياء على وجه ابسط وذلك لانه فاعل كل وجود مقيد وكماله ومبدأ كل فضيلة اولى بتلك الفضيلة من ذي المبدأ
فمبدأ كل الاشياء وفياضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع واعلى فكما ان في السواد الشديد يوجد جميع الحدود الضعيفة

الضعيفة السوادية التي مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه البسط وكذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التي دونه من حيث
حقيقة مقداريتها لا من حيث تعيناتها العدمية من النهايات فالخط الواحد الذي هو عشرة اذرع مثلا يشمل الذراع من الخط والذراعين
منه والتسعة اذرع منه على وجه الجمعية الاتصالية وان لم يشتمل على اطرافها العدمية التي يكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعي
وتلك الاطراف العدمية ليست داخلة في الحقيقة الخطية التي هي طول مطلق حتى لو وجد خط غير متناه لكان اولى واليق بان يكون خطا من
هذه الخطوط المحدودة وانما هي داخلة في ماهية المحدودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية بل من جهة ملحقاتها النقايص و
القصورات وكذا الحال في السواد الشديد واشتماله على السوادات التي هي دونه وفي الحرارة الشديدة واشتمالها على الحرارات الضعيفة فهكذا
حال اصل الوجود وشموله لجميع هذا الوجود الجمعي الواجبي الذي لا اتم منه بالموجودات المقيدة المحدودة يدخل فيها الاعدام ونقايص خارجة من حقيقة
الوجود المطلق داخلة في الوجود المقيد واليه الاشارة في الكتاب الالهي ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما والرتق اشارة الى وحدة
حقيقة الوجود الواحد البسيط والفتق تفصيلها سماء وارضا وعقلا ونفسا وفلكا وملكا وقوله تعالى وجعلنا من الماء كل شئ حي وهل الماء الجمعي
الا رحمته التي وسعت كل شئ وفيض جوده المار على كل موجود وكما ان الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت
والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والارادة والحيوة سارية في الكل سريان الوجود على وجه يعلمه
الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح شاهدة بوجود ربها عارفة بخالقها ومبدعها كما مر تحقيقه في
اوايل السفر الاول واليه الاشارة بقوله وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان هذا الفقه هو العلم بالعلم لا
يمكن حصوله الا للمتجردين عن غواشي الجسمية والوضع والمكان الموقف الثاني في التجرد وصفاته تعالى على وجه العموم والاطلاق وفيه فصول
فصل في الاشارة الى اقسام الصفات الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تقديسية وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله تبارك اسم ربك ذي
الجلال والاكرام فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير وصفة الاكرام ما تكرمت ذاته بها وتجملت والاولى سلوب عن النقايص والاعدام
وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه تعالى والثانية تنقسم الى حقيقية كالعلم والحيوة واضافية كالخالقية والرازقية والتقدم
والعلية وجميع الحقيقيات يرجع الى وجوب الوجود اعني الوجود المتأكد وجميع الاضافيات يرجع الى اضافة واحدة هي اضافة القيومية هكذا
حقق المقام والا فيؤدي الى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة الى ذاته الاحدية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ابانة تفصيلية واجب الوجود وان
وصف بالعلم والقدرة والارادة وغيرها كما ستسمع لكن ليست وجود هذه الصفات الا وجود ذاته بذاته فهي وان تغايرت مفهوماتها
لكنها في حقه تعالى موجودة بوجود واحد كما قال الشيخ في التعليقات من ان الاول لا تتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحدة من صفاته اذا حققت تكون
الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون قدرته حيوته وحيوته قدرته وتكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذا الحال
في سائر صفاته وقال ابو طالب المكي مشيته قدرته وما يدرك بصفة يدرك بجميع الصفات اذ لا اختلاف هناك وسياتي زيادة
توضيح هذا المقام بوجه تظهر لا فيه زلة الاقدام وكما ان صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة لا تزيد على ذاته تعالى وان تغايرت مفهوماتها
والا لكانت الفاعلة امرا وفقرة فكذا صفاته الاضافية وان كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم لكن كلها اضافة واحدة متأخرة
عن الذات ولا يخل بوحدانيته لو تغايرت عليه فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية المتأخرة عنه وما اضيف
اضيف بها اليه وانما علوه ومجده وتجلده وبهاؤه بمبادي هذه الصفات التي هي عين ذاته الاحدية اي بكون ذاته بذاته بحيث ينشأ
منه هذه الصفات وينبعث عنه الاضافات كما انه ذاته بذاته مع فردانيته واحديته يستحق هذه الاسماء من العلم والقدرة والحيوة من غير ان
يتكثر او يتعدد حقيقة او اعتبارا وحيثية لان حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات كما قال ابو نصر الفارابي وجود كله وجوب كله
علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية
فكذا صفاته الاضافية لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته فبذاته بعينها تكون رازقية وبالعكس هما بعينهما جودة

وكرمه

وكرمه وبالعكس وهكذا في العفو والمغفرة والرضا وغيرها اذ لو اختلف جهاتها وتكثرت حيثياتها لادى تكثرها الى تكثر مباديها وقد علمت انها
عين ذاته تعالى قال الشيخ المتاله شهاب الدين المقتول في بعض كتبه ومما يجب ان تعلم وتحقق انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب
تكثر حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوها ولا سلوب فيه كذلك بل سلب
واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب
الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا تتكثر بها كما انتهى كلامه وهو كلام في غاية الجودة الا ان في قوله وان كانت السلوب لا تتكثر محل
بحث كما مرت اليه الاشارة من ان سلوب الوجودات بما هي وجودات مما يوجب تكثرا في المسلوب عنه والذي من السلوب لا يوجب تكثر الحيثية في الموصوف
به هو سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود وينضج تحته سلب الجوهرية والعرضية والجسمية والكيفية والكمية وغيرها واما سلب
الوجود الاكمل عن الموجود الانقص كسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا وسلب مرتبة الواجبية عن العقل فذلك لا محالة توجب تكثرا وكذا السلب المساوي
عن المساوي في الدرجة كسلب الفرسية عن البقرية قال بعض المحققين في شرح قوله كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية
ان غرضه من ذلك ان السلوب قد يحتاج الى الحيثيات ذاتيات مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان فانه من حيث كونه ناميا وسلب الشجرية عنه فانه
من حيث كونه حساسا متحركا بالارادة وسلب الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقا وتلك الحيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك الحال في الواجب الوجود
فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة لان ذاته مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب النقايص فافهم انتهى اقول لا يخفى بعد
ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فان حيثية الناطقية في الانسان تكفي لان يكون مصححا لسلب الجمادية والشجرية والفرسية كما ان العقل الفعال مع بساطته
يسلب عنه جميع الممكنات التي دونه في الرتبة من غير حاجة الى حيثيات ذاتية مختلفة فيه ثم ان القاعدة الكلية في تصحيح سلوب النقايص عن شئ هو كماله
الوجودي وفي تصحيح سلوب الكمالات عن شئ هو نقصاناته وجهاته العدمية فكل ما يسلب عنه شئ وجودي بما هو وجودي فهو لا محالة مركب خارجي
او ذهني كالانسان يسلب عنه الملكية والعقل يسلب عنه الواجبية فهو لا محالة مركب الذات من جهتين احديهما وجودية والاخرى
عدمية واما الانسان اذا سلب عنه الجمادية والشجرية وغير ذلك فلا يحتاج في ذلك الى حيثية اخرى غير حيثية ذاته النفسية النطقية فعليك
بالتثبت في هذا المقام حتى لا تزل قدمك عن سبيله ولا يخدعك ما ذكرنا سابقا ان البسيط الذات هو كل الموجودات فصل في قسم آخر
وبلغته للصفات الثبوتية حتى يعلم ان ايها لا يليق للذات الواجبية الصفات اما حسية واما معقولة وكل منهما اما عين الموصوف او غيره فهذه
اربعة الاول كالمتصل للجسم والثاني كالاسودية والثالث كالعالم للعقل والرابع كالعالم للانسان البشري فنقول صفات الباري ليست من
المحسوسات اذ هو اجل من ان يناله الحس فما اضلت المجسمة والمشبهة ولا من قبيل الصفات الزائدة لانه منها كانت كما يقوله الاشاعرة او مفارقة
كما يقوله الكرامية تعالى عن اوهام الجاهلين المضلين علوا كبيرا اذ لو كان كذلك للزم ان يكون عادية في مرتبة ذاته بذاته عما هو صفة الكمال
كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها فيكون متجددا بغير ذاته فيكون للغير تاثير في ذاته كالدرقا مرا ويؤدي الى الدور المستحيل فيلزم ان يكون ذاته الحق من
ذاته وعلى قاعدة الاشراق يلزم ان يكون ذاته انور من ذاته اذا تنور بانوار صفاته والكل مستحيل ولان الفطرة حاكمة بان ذاتا ما يكون كاملا
بنفس ذاتها ان لهي ذاتا مستكملة بامر زايد على ذاته وعلى الجملة ليس في ذاته لكونه مبدء سلسلة الخيرات الوجودية والافاضات الوجودية
شئ بالقوة اصلا ولا في ذاته جهة امكانية بل كله وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفعل بلا قوة ووجوب بلا امكان وحيثية بلا ترك لا نزه منا عم
الشدة الوجودية ابي ذاته عن القصور والانفعال فصفاته الجمالية كلها عين ذاته اي وجودها بعينه وجود الواجب فهي كلها واجبة الوجود
من غير لزوم تعدد الواجب واليه الاشارة بقول الشيخ ابي نصر الفارابي يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات وفي القدرة قدرة
بالذات وفي الارادة ارادة بالذات حتى يكون هذه الامور في غيره لا بالذات اقول وهكذا في كل صفة كمالية للوجود بما هو موجود تنوير
عرشي وهذا يرشد الى ان حقايق الاشياء يجوز ان يكون لها وجود بسيط جمعي والى انه قد يكون لحقيقة واحدة انحاء من الوجود بعضها
مادي وبعضها مجرد وبعضها ممكن وبعضها واجب كاصل الوجود فانه حقيقة واحدة بعضها جوهر وبعضها عرض منهما

ولجب منها ممكن وذلك لان هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها بحسب المفهوم بين الواجب والممكن وهي في الواجب عين ذاته فتكون واحدة لان وجوده عين العلم والقدرة والارادة وغيرها والعلم في علم العقل بذاته عقل وفي علم النفس بذاتها نفس وقد يكون عرضا من مقولة الكيف وهو كيفية غير القدرة والارادة التي هما ايضا كيفيتان نفسانيتان متغايرتان ومغايرتان للعلم فهي هنا مختلفة في الوجود لكل منها اثر خاص وهي الها هنا الشيء واحد وجودا وعينا وكذا فعله وتأثيره فان اثر العلم هنا بعينه اثر القدرة والارادة والحيوة فكان المعلول معلوم له ومقدور ومراد وهي بمجرد مجعول بجعل بالذات من غير اختلاف في جهات الا في الاسماء ومفهوماتها هكذا ينبغي ان يحقق الامر في عينية الصفات للواجب لا كما فهمه المتاخرون من الذاهبين الى اعتبارية الوجود فجعلوا معنى عينية الصفات في الباري تعالى ان مفهومها مفهوم واحد وانه يترتب على ذاته تعالى ما يترتب على تلك الصفات في غيره بناء على غفلتهم عن سر الوجود ودرجاته المتفاوتة ونزيد لك ايضاحا لهذا المرام ونقول في حال ما ذكره المتاخرون فان صفاته تعالى يجب ان يكون نفس ذاته لو لا ما هو صفة لشيء مفتقر الى ما يقوم به فكل ما قام بشيء فوجوده متعلق به وكل ما وجوده متعلق بغيره فهو ليس بواجب لانه ممكن في نفسه فالصفات كلها سواء كانت للواجب او للممكن ممكنة في انفسها وكيف يكون الصفة وصاحبها واجبي الوجود وقد بين نفي تعدد الواجب واما انه هل يجوز ان يعرض له صفة ممكنة فنقول يمتنع عليه الصفة المتقررة في ذاته لانه لو تقررت في ذاته صفة ممكنة ففاعلها وقابلها لا بد ان يكون ذاته اذ لا واجب سواه ولا ينفعل الشيء عن مجعوله وهو بين وح يلزم ان يكون الذات الاحدية فاعلة ومنفعلة وهو محال لان كل ذات فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة وقبولها باخرى لوجوه الاول ان الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول الثاني انهما لو كانا بجهة واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قبل وكلما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه الثالث ان الفاعل هو الذي يقتضي وجود المعلول ويجعله واجب الحصول ويوجبه وان توقف وجود المعلول على غيره من بواقي العلل والقابل لا يقتضي المعلول ولا يجعله واجب الحصول وليس له الا التهيؤ والتجهيز والاستحقاق لوجود المقبول فنسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب ونسبة القابل الى مقبوله بالامكان والوجوب مبطل للقوة ولا يبطل الشيء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان مختلفتان فثبت ان الواجب تع لو اتصف بصفة متقررة في ذاته لزم اختلاف جهتين في ذاته وهاتان الجهتان اما ان يكونا لازمتين لذاته او مقومتين لذاته او الواحدة منهما مقومة والاخرى زائدة وعلى التقادير يلزم تركيب الذات في الواجب الحقيقي اما على الشقين الاخيرين فواضح واما على الشق الاول فنعيد الكلام الى صدورهما بان نقول انهما لا يصدران الا بجهتين هما مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى غير نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين لذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا هذا ما ذكروه في عينية صفاته تعالى الحقيقية وفيه بحث من وجوه الاول ان نقول ان هاهنا اشتباها من باب اخذ القبول بمعنى الانفعال الاستعدادي مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف والبرهان لا يساعد الا على نفي الاول دون الثاني فلقائل ان يقول صفاته تعالى لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالا جعل الثابت للذات ولا يبعد ان يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين الى ان صفاته واجبة الوجود بوجوب الذات الثاني ان الدليل منقوض بالصفات الاضافية له تعالى كالمبدئية والسببية وغيرهما لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم اما عدم اتصافه تعالى بتلك الصفة او عدم كونها زائدة على الذات وكلا القولين باطل ويرد على الوجه الاخير من الوجوه الثلثة مفاسد احدها انتقاضه ببعض الصفات الحقيقية له تعالى من حيث على ما ذكر اختلاف جهاتها فان علمه تعالى بعينه قدرة باعتبار وارادة باعتبار والقدرة بحسبها امكان صدور الفعل والارادة يقتضي وجوب فعله تعالى من حيث انه قدرة يصح منه الصدور واللاصدور ومن حيث انه ارادة يجب عنه الصدور فلو كان جهة هذا الامكان غير جهة الوجوب يلزم ان يكون ذاته تعالى ذا حيثيات مختلفة مع ان حيثية ذاته بعينها حيثية جميع صفاته الحقيقية وكذا

بحيثية

حيثية كل صفة كمالية هي بعينها حيثية سائر صفاته الكمالية وسياتي تحقيق هذا المقام وثانيها المنع بانا لا نسلم ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب لم لا يجوز ان يكون بالامكان العام وهو غير مناف للوجوب وربما يجاب عنه بانا نعلم بديهة ان القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول ويجوز ان لا يكون متصفا به فالاتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل من حيثية اخرى ولك ان تمنع بمنع الكلية فان ما ذكره غير جار في اتصاف الماهيات بلوازمها اذ لا يمكن ان يقال ان الاربعة يجوز ان يكون زوجا ويجوز ان لا يكون فهي قابل واجب الزوجية وثالثها ان التنافي بين الوجوب والامكان فيما نحن فيه ممنوع اذ الايجاد ايجاب وجود المعلول في حد نفسه والقبول امكان المقبول في القابل فالامكان امكان وجود لغيره والوجوب وجوب وجود لنفسه فلا تنافي بينهما وايضا الفاعل يوجب وجود المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب والايجاب بل يصحح وجود المعلول بالحصول فيه فدعوى التنافي بينهما غير مسلم وقد يجاب عن الاول بان المعلول في نفسه كما انه لامكانه محتاج الى العلة وموجب فكذا الوجود في غيره وايضا لامكانه محتاج الى العلة الموجبة لا شك ان القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول فموجب وجوده في القابل ايضا هو الفاعل فكما ان الفاعل موجب لوجود الشيء في نفسه فكذا الموجب لوجوده في غيره وايضا وجود الشيء الواحد لا يختلف فالذي وجوده انه صفة لغيره فوجوده في نفسه عبارة عن وجوده لغيره الا ترى ان وجود الاعراض في انفسها هي وجودها لموضوعاتها بلا اختلاف جهتين فوجود المقبول في نفسه هو بعينه وجوده للقابل وعن الثاني بان التنافي بين الايجاب واللا ايجاب والضرورة واللاضرورة في ذات واحدة من جهة واحدة بين لا يخفى على المتأمل فنمنع مستندا بان الفاعل موجب الحلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة فان القابل وان لم يسلب الايجاب الناشئ من الفاعل لكنه متصف بسلب الايجاب الناشئ عن ذاته فلا يمكن ان يكون شيء واحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة ولا يذهب عليك ان هذا البحث بحث على السند الاخص بل هو بيان للمقدمة الممنوعة على وجه يندفع عنها السند اقول لا يخفى ان هذا الكلام وان دفع هذا الاعتراض عن الدليل المذكور لكن لا يجدي نفعا لاصل المقصود من عينية الصفات له تعالى لان الدليل المذكور وان اثبت تعدد جهتي الفعل والقبول بمعنى الامكان الاستعدادي واما جهتا الفعل والقبول بمعنى مطلق الموصوفية بامر زائد على ذات الموصوف فلم يقم دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثرة ولاجل هذا قال الشيخ ابو علي في التعليقات ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما من سبب خارج فيكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ان يكون واجب الوجود قابلا لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يقال يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه ح لا يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لانها موجودة فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو ان لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفيه وانما تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه ملخصا فتقرر ان حيثية القبول والفعل ليستا توجبان تثنية في الذات ولا في الجهات الثابتة للذات الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتأثر وليس من شرط قيام شيء بشيء تأثره عنه بل قد يكون قيام بلا تأثر كلوازم البسائط فان قيل لا نم ان وجود لازم للماهية البسيطة بل الماهيات التي هي ملزومات اللوازم منها الا هي مركبات فيمكن ان تكون فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة اخرى فلا يلزم ان يكون هناك شيء واحد قابلا وفاعلا بجهة واحدة قلنا اولا ان في كل مركب يتحقق امر بسيط ولكل واحد من البسائط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واجبا او ممكنا عاما او مفهوما وثانيا ان الحقيقة المركبة يعرض لها وحدة مخصوصة مثل العشرة في عشريتها والخمسة في خمسيتها ولها لازم واللازم الذي يلزمها من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزائه اذ المجموع والاركان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل له ايضا اجزائه فان السطح وحده في المثلث مثلا لا يمكن ان يكون موصوفا

بتساوی الزوايا القايمتين ولا الاضلاع الثلثة فقط بل القابل هو المجموع من حيث انه المجموع وكذا الموجب المقتضى فكان الشيء الواحد
باعتبار واحد قابلا وفاعلا ولذلك يرى الشيخ واتباعه تبعا للمعلم الاول والشايين لم يبالوا في اثبات الصور العلمية القائمة على
ذاته تعالى للوازمه ولم يجعل قول لزوم كونه تعالى فاعلا وقابلا بهذا المعنى كما سيجيء ذكره وتحقيق الامر في ذلك ذكر وتحصيل قال بعض اعلام المتأ
في هذا المقام ايجاب الفاعل للمعلول مقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فاعلا لشيء وقابلا له
لكان قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه وتقتضيه وجهة اخرى بها يستحقه ويمكن حصوله فيه اقول العمدة ههنا اثبات
تكثر الجهة لاجل الاتصاف سواء كان قبل الفعل والقبول او حين الفعل والقبول فان الكلام في تعدد جهة يحصل منها الايجاب وجهة
يحصل منها الاستحقاق ويوحد بهما كالكلام في تعدد جهتي الفعل والقبول ويوحد بهما بلا تفاوت فلو تم لتم الدست والا فلا وقد
استدل لاثبات هذه الدعوى بوجوه عديدة اخرى يجري مجرى ما ذكرناه فلهذا طوينا ذكرها وتركنا نقلها لان شيئا منها لا يسمن ولا يغني
فصل في تحقيق القول بعينية الصفات الكمالية للذات الاحدية فاقول الوجه عندي ان يستدل على هذا المطلب العظيم بوجوه اخرى
سديدة اولها ان هذه الصفات الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت زائدة على وجود ذاته تعالى في مرتبة وجود ذاته مصداق
هذه الصفات الكمالية فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعوت فلم يكن مثلا في حد ذاته بذاته عالما بالاشياء فادرا على ما يشاء
والتالي باطل لان ذاته مبدأ كل الخيرات والكمالات فكيف يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره فيكون للغير فيه تاثير فيكون منفعلا عن غيره وانه في
الاسواه فيلزم تعدد جهتي الفعل والانفعال وهو محال وكذا المقدم واما لوازم الماهيات فهي ليست امورا كمالية حتى يلزم من زيادتها للماهية
ان يستفيد الماهية منها كمالا فيلزم الافادة والاستفادة الموجب لتكثر الجهتين في الذات الواحدة بل امور اعتبارية من توابع الماهية الثاني
ان تلك الصفات لو كانت زائدة على ذاته يلزم ان يستدعي فيضانها على ذاته جهة اشرف مما عليه الواجب الوجود فيكون تعالى اشرف
من ذاته اذ لو كفت جهة ذاته في ان يكون مفيضا لافاضة العلم مثلا لكان ذاته بذاته عالما لفيضه من علمه فلم يحتج في اصل الوجود وكذا في
سائر الصفات الكمالية للوجود والتالي باطل محال لان جهة النقص والخسة تخالف جهة الكمال والشرف فكذا المقدم ولا مجال للتوهم فيهنا
من جهة عليه الا يلزم ان يكون معلولا اشرف منه وهذا اشد استحالة من الاول الثالث مما اشرنا اليه سابقا ان مقتضى العقل الكريم ان ذاتا
ما اذا كان لها من الكمال اما هو بنفس ذاتها فهي افضل واكمل واشرف من ذات لها كمال زائد على ذاتها لان تجمل الاولى بذاتها وتجمل الثانية بصفاتها
وما يتجمل بذاته اشرف مما يتجمل بغير ذاته وان كان ذلك الغير صفاته وواجب الوجود يجب ان يكون في اعلى ما يتصور من البهاء والشرف والجمال
لان ذاته مبدأ سلسلة الوجودات وواهب كل الخيرات والكمالات والواهب المفيض لا بد ان اكرم وامجد من الموهوب المفاض عليه فلو لم يكن كماله
ومجده وبهاؤه تعالى بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق لكان المجموع من الذات واللواحق اشرف من الذات المجردة والمجموع معلول فيلزم
ان يكون المعلول اشرف واكمل من علته وهو محال بين الاستحالة فاذن كل واحد من الوجود وكمالات الوجود بما هو موجود
يجب ان ينتهي الى وجود قائم بذاته علم قائم بذاته قدرة قائمة بذاتها وارادة قائمة بذاتها وحيوة قائمة بذاتها وهكذا جميع صفاته الكمالية ويجب
ان يكون جميعها واجب الوجود وان يكون جميعها امرا واحدا لاستحالة تعدد الواجب كما بين سابقا وقد وقع في كلام مولانا وامامنا مولى العالمين
وامام الموحدين ما يدل على نفي زيادة الصفات لله تعالى بابلغ وجه واكده حيث قال في خطبة من خطبه المشهورة اول الدين معرفته وكمال المعرفة
التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف
وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصفه سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن اشار اليه
فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد اخلى منه انتهى كلامه المقدس على نبينا وعليه وآله السلام والاكرام وهذا
الكلام الشريف مع وجازته متضمن لاكثر المسائل الالهية ببراهينها ولنشر الى نبذ من بيان اسراره وانموذج من كنوز انواره قوله عليه السلام
اول الدين معرفته اشارة الى ان معرفة الله تعالى ولو بوجه اول الايمان واليقين فانما لو مقصود شيء لا يمكن التصديق بوجوده والهدى

قيل ما الشارح مقدم على مقدم مطلب هل كتقدم البسيط على المركب قوله عليه السلام وكمال المعرفة التصديق به فالكل من عرف معنى واجب الوجود
انه الوجود المتأكد الذي لا اتم منه الذي يفتقر اليه الممكنات والوجودات الناقصة الذوات المحجوبة للنقايص والاعدام والقصورات
فقد عرف ان لا بد ان يكون في الوجود موجودا واجب الوجود والا لم يوجد موجود في العالم اصلا واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم
لحقيقة الوجود اذا عرفت على جهة الكمال وهو ان يكون معلومها بالعلم الحضوري الشهودي اذ قد ثبت ان الصورة العلمية لا بد
ان يكون نفس حقيقة المعلوم بخلاف ساير المهيات فانه قد يكون العلم بها غير وجودها العيني فلا بد ان يعرف حقيقة كل وجود
الا بعينه الخارجي اذ ليس للوجود وجود ذهني كالمهيات الكلية فكل من عرف حقيقة الوجود لاي موجود كان على وجه الكمال فلا
بد ان يعرف كنه ذاته وكنه مقوماته ان كان له مقومات كالوجودات المجعولة وعلى اي تقدير لا بد ان يعرف ان حقيقة الوجود
ومبدئه وكماله موجود لان ما هو لان ما هو وهل هو في نفس الوجود امر واحد بلا تغاير بينهما فمن عرف الوجود او وجود
كان بحقيقته عرف انه موجود لان مهية الوجود انيته كما اشرنا اليه فثبت ان كمال معرفته اي معرفة الوجود المتأكد الواجبي عين التصديق
به قوله عليه السلام وكمال التصديق به توحيده اشارة الى البرهان على نفي تعدد الواجب من جهة النظر في نفس حقيقة الواجب الذي هو
الوجود الصرف الذي لا يشوبه عموم ولا تشخص فان من تامل في ان الواجب نفس حقيقة الوجود وكل موجود غيره مشوب بغير حقيقة
الوجود من تحديد او تخصيص او تعميم او نقص او فتور او قوة او قصور يعلم انه لا تعدد فيه اذ لو فرض تعدد افراد الواجب يلزم ان
يكون للحقيقة الواحدة حقيقتان وهذا من المستحيلات التي لا يمكن تصوره فضلا عن تجويزه ووقوعه كما تحقيقه فثبت ان معرفة
ذاته تعالى التي هي عين التصديق بوجوده شاهدة على فردانيته ووحدانيته كما قال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو فذاته شاهدة
على وحدانيته واما وجه عطف قوله والملائكة واولوا العلم على كلمة هو الدال على شهادته بذاته على الوحدانية فيكلم من
ان الاشارة من ان وجود كل موجود سواه متقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن معرفة شيء من هذه الوجودات بكماله الا بحضور هويته
وشهوده وهو مستلزم لحضور ما يتقوم به اعني الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه وقد علمت ان حقيقة
الحق شاهدة على توحيده فكذا الوجود غيره وانما عين من الملائكة واولي العلم الا جميع ما سواه من الموجودات من اولي العلم
لما وقعت اليه الاشارة من ان الوجود على تفاوت درجاته عين العلم والقدرة والارادة وساير الصفات الوجودية لكن الوجود
في بعض الاشياء في غاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات لغاية قصورها ومخالطتها بالاعدام والظلمات والى ذلك
اشار بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم قوله عليه السلام وكمال توحيده الاخلاص له يعني عن الزوايد وعن
الثواني اذ لو كان في الوجود غيره سواء كان صفة او شيئا اخر لم يكن بسيطا حقيقيا لما مر سابقا ان بسيط الحقيقة لا يسلب
عن ذاته ما هو كمال وجودي الا النقايص والاعدام اذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود فلو سلبت عن ذاته حقيقة وجودية
يلزم التركيب في ذاته مع انه بسيط الحقيقة الذات وقوله عليه السلام وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه اراد به نفي الصفات التي وجودها
غير وجود الذات والا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والاوصاف الالهية من دون قيام امر زايد بذاته تعالى فرض انه
صفة كمالية فعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية مع ان مفهوماتها متغايرة
ومعانيها متخالفة فان كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود لشهادة كل صفة
انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف بانه غير الصفة اشارة الى برهان نفي الصفات العارضة سواء فرضت قديمة
كما يقوله الاشاعرة او حادثة فان الصفة اذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف بها وكل متغايرين في الوجود فكل منهما
عن صاحبه بشيء ومشاركه بشيء اخر وذلك لاشتراكهما في الوجود ومحال ان يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك والا
لكان الواحد بما هو واحد كثيرا بل الوحدة بعينها كثرة هذا محال فاذن لا بد ان يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراك وجزء

الاشياء فيلزم التركيب في ذات الواجب تعالى وقد ثبت انه بسيط الحقيقة هذا في الابطال اشارة بقوله عليه السلام فمن وصفه فقد قرنه الى قوله فقد جهله اي من وصفه تعالى بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود واذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانيا في الوجود وكلما فرض ثاني اثنين فقد جعله مركبا ذا جزئين باحدهما يشارك في الوجود وبالاخر يباينه وكلامه عليه السلام اذ هو منبع العلوم المكاشفة ومصدر انوار المعرفة تام على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الامكان والتركيب ويلزم من هذا التنزيه والتقديس ان لا موجود بالحقيقة سواه وهذه الممكنات من لوامع نوره وعكوس اضوائه وقد مرت الاشارة الى ان غاية التوحيد توجب ان يكون الواحد الحقيقي كل الاشياء هو الكل في وحدة ولهذا عقب عليه السلام هذا الكلام الذي في نفي الصفات بقوله عليه السلام ومن اشار اليه فقد حده الى اخره اي من اشار اليه باي اشارة كانت حسية او عقلية بان قال هو هنا او هناك او كذا وكذلك فقد حده بحد محدود او بحد خاص ومن حده بحد معين فقد عده اي جعله واحدا بالعدد لا بالحقيقة وقد ثبت ان وحدته الحقة ليست من الاعداد واحد الافراد ثم نعلم هذا انه يجب ان لا يكون محصورا في شيء ولا يخلو عنه شيء فلا يكون في ارض ولا سماء ولا يخلو عنه ارض ولا سماء كما ورد في الحديث لو دليتم بحبل الى الارض السفلى لهبط على الله ولهذا قال عليه السلام ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد اخلى منه وتصديقه في القرآن قوله تعالى هو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله في الحديث القدسي كنت سمعه وبصره ويده ورجله وقول النبي صلى الله عليه وآله انه فوق كل شيء وتحت كل شيء وقد ملأ كل شيء عظمته فلم يخل منه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا هواء وقد روي انه قال موسى عليه السلام يا رب اين انت فاناجيك ام بعيد فاناديك فاني احس حسن صوتك ولا اراك فاين انت فقال الله خلفك وامامك وعن يمينك وشمالك انا جليس عند من يذكرني وانا معه اذا دعاني وامثال هذا في الآيات والاحاديث كثيرة لا تحصى **تنبيه** ومما يجب التنبيه عليه انه ليس معنى نفي الصفات عنه تعالى انها غير محققة في حقه تعالى ليلزم التعطيل كيف وهو منعوت بجميع النعوت الالهية والاسماء الحسنى في مرتبة وجوده الواجبي وجل جناب الحق عن فقد وعدم لصفة كمالية بل المراد ان اوصافه ونعوته كلها موجودة بوجود واحد شخصي كوجود الواجب لا واجب له مهية لما ذكر لا جهة امكانية فيه فالعالم الربوبي عظيم جدا وهو الكل في وحدة فتلك الصفات الالهية كثيرة بالمعنى والمفهوم واحدة بالهوية والوجود بل الحق سبحانه بحسب كل نوع من انواع الممكنات صفة الهية هي رب ذلك النوع ومبدؤه ومعاده وله بحسب كل يوم هو في شأن شئون ذاتية وتجليات في مقامات الهية ومراتب صمدية وله بحسب تلك الشئون صفات واسماء كما كشف له العرفاء الكاملون وبهذا قالوا ان كثرة وقعت في الوجود وبرزخ بين الحضرة الاحدية الذاتية وبين كثرة الممكنات والمظاهر الخلقية للصفات هي كثرة الاوصاف والاسماء الالهية وهي غير مجعولة بل متحققة بنفس تحقق الذات الواجبة اللامجعولة لا كما يقول المعتزلة من انها ثابتة منفكة عن الوجود وقد علمت ان القول بشيئية المعدومات باطل جدا بل كما وقع التنبيه عليه من انها معان متكثرة معقولة في غيب الوجود الحق تعالى متحدة في الوجود ذاته غير مجعولة ومع ذلك يصدق عليها انها بحسب اعيانها ما شمت رائحة الوجود فلما تبين ان الوجود بالذات هو الوجود فهي ليست بما هي موجودة ولا معدومة وهذا من العجايب التي يحتاج نيلها الى تلطف شديد للسريرة قد مر ان كل كمال لحق الاشياء بواسطة الوجود فهو لمبدأ الوجود بذاته ولغيره بسببه فهو تعالى الحي القيوم العليم القدير المريد بذاته لا بالصفات الزائدة والابناء في في ان ضمت هذه الكمالات على شيء الى حيوة وقدرة وعلم وارادة اخرى اذ لا يمكن ان يضمها الا من الموصوف بها واذا علمت هذا علمت معنى ما قيل ان صفاته تعالى عين ذاته ولاح لك ان معناه ليس كما يسبق الى الاوهام ان هذه الحيوة والعلم والقدرة الفائضة على الاشياء عين ذاته ولا ايضا ما توهمه كثير من المنتسبين الى العلم ان هذه المعاني الكلية متحدة مع الذات في المعنى والمفهوم كما هو الحمل الذاتي كيف وذاته تعالى مجهولة الكنه لغيره وهذه الصفات معلومات متغايرة المعنى بل هذا الوجود بما هو وجود منفي عنه التعينات والمفهومات كلها فلم يبق فيه صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمى ولا مهية ولا مفهوم الا الذات فقط ولكن كونها

عين

عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعاني المتكثرة من دون قيام صفة به وفي هذا الاعتبار يتحقق صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادر وكذا وجود وموجود ويقال لهذا الاعتبار مرتبة الالهية كما يقال لاعتبار الوجود مرتبة الاحدية والهوية الغيبية فيتحد العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات في هذه المرتبة كاتحاد الصفة والموصوف بينها ايضا والحكم بالمغايرة بينها مع كونها واحدة في نفس الامر كحكم العقل بالمغايرة بين الجنس والفصل في العقل البسيط مع اتحادهما في نفس الامر وليس في الوجود الا الذات الاحدية كما انهما في الخارج شيء واحد هو العقل وفي الاعتبار الاخر يتميز كل منهما صاحب فتكثر الصفات والاسماء ولوازمها غاية التكثر فتوقف لئلا تقع في التعطيل والتشبيه

فصل في ابطال القول بان صفات الله تعالى الحقيقية كلها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة واعلم ان كثيرا من العقلاء ظنوا ان معنى كون صفاته عين ذاته هو ان معانيها ومفهوماتها ليست متغايرة بل كلها ترجع الى معنى واحد وهذا ظن فاسد ووهم كاسد والا لكانت الفاظ العلم والقدرة والارادة والحيوة وغيرها في حقه الفاظا مترادفة يفهم من كل منها ما يفهم من الاخر فلا فائدة في اطلاق شيء منها بعد اطلاق الاخر احدها وهذا ظاهر الفساد مؤد الى التعطيل والالحاد بل الحق في معنى كون صفاته عين ذاته ان هذه المعاني المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الاحدية بمعنى انه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزا عن صفته بحيث يكون كل منهما شخصا على حدة ولا صفة متميزة عن صفة اخرى لها بالحيثية المذكورة بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته اي يعلم هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاتها ومريد بارادة هي نفس ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الاكوان من حيث انها ينبغي ان توجد على ما سيجيء ذكره ويتشعب عن كل من هذه الصفات صفات اخر مثل كونه حكيما غفورا خالقا بارئا رازقا رؤفا رحيما مبدءا معيدا مصورا منشيا محييا مميتا الى غير ذلك فيتفرع كونه قادرا على جميع المقدورات بحيث لا يعزب عنه ذرة من ذرات الممكنات والمعاني في الوجود بانه حيثية كانت من الحيثيات الا بعد توارى منه بوسط او بغير وسط ومثل كونه سميعا وبصيرا ومدركا وغير ذلك مما يتفرع ويتشعب من كونه عليما وهكذا قياس ساير الاسماء والصفات الغير المتناهية الحاصلة من تركيب هذه الاسماء والصفات كتركيب الانواع والاصناف والاشخاص من معان ذاتية كالاجناس والفصول الداخلية او عرضية كاللوازم والاعراض العامة والخاصة الخارجية فان من الاسماء والصفات ما هي جنسية ومنها ما هي فصلية ونوعية ومنها ما هي شخصية كما القيوم رب وعالمية علم وكل من هذه الاسماء والصفات يستدعي مظاهر ومجالي مناسبة اياها بها يظهر اثر ذلك الاسم والصفة فيه فكل صفة من صفات الله العظمى واسم من اسمائه العليا يقتضي ايجاد مخلوق من المخلوقات يدل ذلك المخلوق على ذلك الاسم كما يدل الاشباح على الارواح والاظلال على الاشخاص والظاهر على الباطن والمرايا على الحقائق فالعالم الربوبي من جهة كثرة المعاني الاسمائية والصفات عالم عظيم جدا مع ان كل ما فيه موجود بوجود واحد بسيط من كل وجه وهذا من العجائب التي يختص بدركها الراسخون في العلم ولذلك اوجد الباري جل ذكره ما سواه ليكون مظاهر لاسمائه الحسنى ومجالي لصفاته العلى فلما كان قهارا اوجد المظاهر القهرية التي يترتب عليها اثر القهر من الجحيم ودركاتها وعقاربها وحياتها وعقوباتها واصحاب سلاسلها واغلالها من الشياطين والكفار وساير الاشرار ولما كان رحيما غفورا اوجد مجالي الرحمة والغفران كالعرش وما سواه من ملائكة الرحمة وكالجنة واصحابها من المقربين والسعداء والاخيار وهكذا القياس في ساير الاسماء ومظاهرها ومشاهدها والصفات ومجاليها ومحاكيها واعتبر من احوال النفس الناطقة المفطورة على صورة الرحمن وهي حجة الله على الخلق فان كل ما يصدر منه من الاقوال والافعال والحركات والسكنات والافكار والتخيلات هي مظاهر ما له في ذاته من الصفات والاسماء فانه اذا احب احدا والبتة دعته تلك المحبة الى ان يظهر منه ما يدل على محبته اياه من المدح والتعظيم والبسط والتكريم والدعاء له واظهار الفرح والنشاط والتبسم والمطايبات ولو لم يكن احبه لما ظهر منه شيء من هذه الامور فهذه الاثار والنتائج مظاهر لصفة المحبة التي فيه واذا عادى احدا ظهر منه من الاقوال والحركات والاثار ما يدل على معاداته اياه كالشتم

والقرب والذم واظهار الوحشة والكراهة عنه وتمني البعد والدوري فكل هذه الآثار مظاهر لصفة العداوة فيدل في ذلك
نظائره بهذه الاسماء والصفات وان كانت متحدة مع ذاته تعالى بحسب الوجود والهوية فهي متغايرة بحسب المعنى والمفهوم ومن ههنا ثبت
ويتحقق بطلان ما ذهب اليه اكثر المتأخرين من اعتبارية الوجود وكونه امرا انتزاعيا لا هوية له في الخارج ولا حقيقة له كسائر المفاهيم
المفهومات المصدرية كالامكان والشيئية والكلية والجزئية ولا يكون متكثرا الا بتكثر ما نسب اليه من المعاني والمهيات فيلزم
عليهم كون صفاته تعالى موجودات متعددة متكثرة حسب تكثر معانيها وهذا فاسد قبيح جدا ولاجل هذا الالزام ذهبوا الى ان مفا
ومغاها امر واحد وكلها ترجع الى مفهوم واحد وكادوا ان يقولوا بان الفاظها مترادفة في حقه وقد علمت فساده بل تحقق
كما مر ان الوجود هو الاصل في الموجودية وهو مما يتفاوت كمالا ونقصا وشدة وضعفا وكلما كان الوجود اكمل واقوى
كان مصداقا لمعان ونعوت اكثر ومبدأ لآثار وافاعيل اكثر بل كلما كان اكمل واشرف كان مع اكثرية صفاته ونعوته اشد بساطة
وفردانية وكلما كان صار انقص واضعف كان اقل نعوتا واوصافا وكان اقرب الى قبول التكثر والتضاد حتى انه يصير تغاير المعاني
المتكثرة التي يكون في الوجود القوي الشديد موجبا للتضاد وتلك المعاني في حق هذا الوجود الضعيف فتغاير الاسماء المتقابلة
له تعالى كالهادي والمضل والمحيي والمميت والقابض والباسط والاول والآخر والغفار والقهار سبب لتضاد الموجودات وتعاندها
المكونات التي هي آثارها ومظاهرها كالهداية والضلالة بل كالملك والشيطان والحيوة والموت بل كالارواح والابدان

الموقف الثالث في علمه تعالى وفيه فصول الفصل في ذكر اصول ومقدمات ينتفع بها في هذا المطلب الاول انه ثبت ان للاشياء
وجودا في الخارج ووجودا في القوة المدركة ومراد من الخارج هيهنا عالم الاجسام المادية ذوات الجهات الوضعية والحكماء لما
حاولوا اثبات ان للاشياء الخارجية نحوا آخر من الوجود وربما يقال له الوجود الذهني قالوا بعد ما احالوا اتصاف معدوم مطلق
بحكم ثبوتي انا نحكم كثيرا ما على اشياء معدومة في الخارج باحكام وجودية وثبوت الشيء لشيء متوقف على وجود ذلك الشيء
واذ ليست تلك الاشياء موجودة في الخارج فلها نحو آخر من الوجود وهو الوجود العلمي سواء اطلق لفظ العلم على ذلك الوجود او على الاضافة
التي تقع بسببه بين العالم والمعلوم ومنها ان العلم كالوجود يطلق تارة على الامر الحقيقي وتارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدري اعني
العالمية وهو الذي يشتق منه العالم والمعلوم وسائر تصاريفه اذ العلم ضرب من الوجود ولو سلك الحق فالعلم والوجود شيء واحد
لكن الوجود اذا ضعف بحيث يشابك العدم وتصحبه الغواشي والقصورات كالاجسام الوضعية وعوارضها المادية احتجب ذلك
الوجود عن المدارك والمشاعر وكما احتجبت هذه الاجسام وعوارضها بعضها عن بعض وغاب كل جزء منها عن صاحبه اذ ليس لها وجود
جمعي ولا صورة حضورية في نفسها فكذلك احتجبت وغابت عن غيرها من القوى الادراكية اذ حضور شيء عند شيء متفرع على حضوره
في نفسه فليس لهذه الاجسام واحوالها وجود علمي ولهذا لا يطلق عليها اسم العلم والمعلوم ولا لموضوعاتها اسم العالم مع انه يطلق
عليها اسم الموجود لان اسم الوجود اوسع تناولا للاشياء من اسم العلم وغيره من صفات الكمال كالقدرة والارادة والعشق ونظائرها وان كانت
كلها من احوال الوجود والموجود بما هو موجود وذلك لان مفهوم كل منها زيادة اضافة على مفهوم الوجود مثلا العلم عبارة عن وجود
شيء لشيء او مستقل الوجود لا كوجود الصور والاعراض للهيولى كيف ولو كان الشيء علما ومعلوما لانه موجود في ذاته لكان كل موجود
في ذاته معلوما لكل احد وفساد اللازم يوجب فساد الملزوم ومنها ان الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان احدهما هو الذي وجوده
في نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات وثانيهما هو الذي وجوده في نفسه غير
وجوده لمدركه وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض فاذا قيل العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند
المدرك اريد بالمعلوم به الامر الخارج من القوة المدركة كالسماء والارض والبيت والحجر والشجر والفرس والانسان وسائر الماديات واحوالها
واذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عني به العلم الذي هو نفس المعلوم لا شيء غيره وفي كل من القسمين المعلوم بالحقيقة

والمكشوف

والمكشوف بالذات هو الصورة التي وجودها وجود نوري ادراكي خالص عن الغواشي المادية غير مخلوط بالاعدام والظلمات
فقد علم مما ذكرنا ان الوجود على ضربين وجود ادراكي ووجود غير ادراكي وان العالم عالمان عالم الغيب وعالم الشهادة وهما الآخرة والاولى
وتسمية الآخرة بالغيب والدنيا بالشهادة انما هي بالقياس الينا والى ضعف نظرنا لا بالقياس الى الامر نفسه لكن الغيبة من لوازم هذا
الوجود الدنيوي والحضور والشهود من لوازم الوجود الاخروي مع تفاوت درجاته وطبقات الجنان في ذلك فكل طبقة هي
اشد بواطن من هذا العالم واكثر تجردا وارتفاعا عن المادة وهي اشد ظهورا واكثر حضورا وجمعية ثم ان اكثر القوم زعموا ان المانع
عن المعلومية هو كون الشيء مقارنا لامور زائدة على ذاته مؤثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغيرها لان العلم عبارة عند كثير
منهم عن امتياز الشيء عن غيره بوجه فكلما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فقالوا المعلوم اما مجرد
عما سواه او مخالط بمخالطة مؤثرة من الاغشية والملابس فالاول يسمى معقولا كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة في
العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين والمتى ولو لم يكن مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص ووقت خاص لما طابقت المختلفين في
مع حمل الحيوانية المطلقة على البق والفيل وسائر المختلفات في هذه الرتبة والثاني [illegible] وكان مبصرا او مسموعا او مشموما
او ملموسا او مذوقا او متخيلا او موهوما واما المقارنة الغير المؤثرة فهي غير مانعة عن المعقولية كمقارنة السواد للحركة فان وجود احدهما
للآخر او عدمه عنها لا يغير شيئا من حقيقة الآخر بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرها لزيد مثلا فانها اذا انعدمت زال الوجود الشخصي
فزال الصور المعقولة عندهم بالانفراد والتخلص بالكلية عن العوارض الزائدة وكذا مدار المدركية على شيء من التجرد فالمتجرد عن
اصل المادة دون عوارضها هو المحسوس بشرط تحقق نسبة ما وضعية لمحل الصورة الادراكية لمادتها الخارجية والمتجرد من المادة وعوارضها
لا المقدار هو المتخيل والمتجرد من الجميع الا نسبة غير وضعية فهو الموهوم والمتجرد بالكلية المتساوي نسبته الى الافراد كلها هو المعقول هذا
ما افادوه وفيه قصور ناش عن قلة البضاعة في صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت انحاء الوجودات قوة وضعفا وكمالا ونقصا
فان المانع من كون زيد معقولا ليس مقارنته للشكل والوضع واللون والاعضاء والرأس كاليد والرجل فان جميع ما ذكروه كما يمكن وجودها
مع زيد في الخارج يمكن وجودها معه في العقل بل هذه الانواع الطبيعية المركبة من هذه الاعضاء والابعاض المختلفة وصفاتها اللازمة
اذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها هي هي فان الحيوان كالانسان مثلا اذا انسلخ عن المقدار والشكل والرأس والعين واليد
والرجل والبطن لم يكن اسدا ولا حيوانا وايضا كما يمكن للعقل ان يتصور الانسان فكذا يمكنه تصور مقداره وشكله ووضعه ولونه
واينه وغيرها الافرادي وحجي فالقول بان مدار العاقلية على تجريد ماهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرها قول ذو وهن خلوق كيف وهذه
الامور بعضها مقومات للماهية وبعضها كمالات ومتممات لها والكلام في تعقل كل منها كالكلام في تعقل تلك الماهية والحق
الحري بالتصديق والتحقيق هو ان مدار العلم والجهل وكذا النور والظلمة والظهور والخفاء والغيبة والحضور على تأكد الوجود وضعفه
فالوجود كلما كان اقوى تحصلا واشد فعلية واتم هوية كان اقوى انكشافا واشد ظهورا واكثر حيطة وحيطة للاشياء و
كلما كان اضعف وانقص كان اكثر خفاء وظلمة واقل حصولا وانقص ظهورا ثم اقوى الموجودات هو الوجود الواجبي المبرا بالكلية عن
شوائب الامكانات والاعدام والشرور عن جهة النقص والقصور وهو عالم الالهية الذي فيه وجود جميع الاشياء كلها على وجه
الوحدة الذي من غير شائبة كثرة وامكان واضعف الموجودات هو الاجسام الطبيعية واحوالها وهو عالم الحدوث والدثور والتجدد
والزوال والاول منبع ماء الحيوة والظهور ومنبع انوار العلوم والمعلومات والآخر معدن الموت والظلمات وما بين هذين
الطرفين طبقات كثيرة كلما هو اقرب الى المبدأ الاعلى كان في باب الظهور والعلم اقوى وكلما هو ابعد منه كان اخفى واضعف
ظهورا ومعلومية لكن جميع ما سوى هذا العالم الاسفل مشتركة في ان وجودها وجود صوري ادراكي غير منفك عن الحيوة
والادراك بخلاف ما في هذا العالم وهو الاجسام الطبيعية اذا اخذت بذاتها مع قطع النظر عن مباديها النفسية والعقلية

ومقوماتها الباطنة فان جميعها خارجة عن حد وجود هذا العالم وان كانت محيطة بهذه الأجسام اذ لا قوام للسافل الا بالعالي ولو لا
العالي لانطمس السافل وانت قد عرفت الفرق بين المبدأ الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة بدنه وهو بالمعنى الذي هو جنس والحيوة والادراك
خارجان عن حد الأجسام الحيوانية التي في هذا العالم بالمعنى الأول غير خارجين عنها بالمعنى الثاني فابدان الحيوانات وجنسها هي
من هذا العالم ونفوسها وارواحها من عالم الارواح ومنها انه قد مر ان العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجي وقد يكون غيره فضلا نقول كما ان
العلم بالشيء يكون صورة ذهنية كما في علمنا بالأشياء الخارجة عنا علما عقليا وذلك العلم لا يمنع الشركة وان تخصص بالف تخصيص وكذا
قد يكون امرا عينيا وصورة خارجية كما في علمنا بنفسنا وجوهرها وبصفاتها اللازمة فانا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التي نحن بها نحن
لا بصورة زائدة عليها فان كل انسان يدرك ذاته على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة ولو كان هذا الادراك بصورة حاصلة في نفس
فهي تكون كلية وان كانت مجموع كليات جبلتها تختص بذات واحدة اذ مع ذلك لا يخرج نفس تصوره عن احتمال الصدق على الكثيرين
وايضا كل مفهوم كلي وصورة ذهنية ولو كان امرا [illegible] بذاتنا فنحن نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فعلمنا بذاتنا عين وجود ذاتنا وهو
الشخصية اشكال ان هيهنا شبهة مشهورة يجب التنبيه عليه وهي ان لقائل ان يقول النفس الانساني جوهر محصل لا محة وكل جوهر لا محة
يقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكلما الجنس يكون له فصل لا محة فالنفس مركبة من جنس طبيعي وفصل طبيعي
وهما اعني الطبيعيان مفهومان كليان وكل ما هو مركب من مفهومات كلية لا يمكن الاشارة اليه الا بهو لا بانا فان قلت الجنس و
الفصل جزآن للنفس النوع فلا بد من انضمام امر اليهما حتى يتم قوامها الشخصي والمقوم من المعنى النوعي مع الشخص لا يحتمل الصدق
على كثيرين قلت هذا المركب مع عدة معان مع امر شخصي بذاته كالوجود ونحوه وان امتنع صدقه على كثيرة لكن لا بد في تعقل ذلك المركب
من تعقل مقوماته الكلية بعلم كلي وصورة ذهنية وكل ما هو كذلك فهو بالنسبة الينا هو ولا يمكن الاشارة اليه بانا ونحن نعلم بوجدان
انا عند ادراكنا ذاتنا لا نعقل جميع المفهومات والعنوانات الكلية فضلا عن مفهوم الجوهر او الناطق او غير ذلك بل كل ما
نذكره من هذه الامور لا نشير اليه بانا فعلم من هذا ان الكل غائب عنا الا هويتنا البسيطة فلا بد ان يكون هذه الهوية البسيطة
لا عن ذاك كل ما هو غيره فلا تحت المقولات فيكون مركبا من امور كلية والوجود ليس كذلك لما قد مر مرارا انه غير داخل تحت معنى كلي وان صدق
كثير من تلك المعاني ومن هيهنا انتزع ايراد بعضهم على القوم عند ما اثبتوا تجرد النفس بانا نغفل عن البدن وسائر الاجسام وعوارض
ولا نغفل عن ذاتنا فذاتنا مجرد جوهر غير شيء من الاجسام وعوارضها حيث يقول على سبيل المعارضة انا نحن كثيرا ما ندرك ذاتنا ولا
يخطر ببالنا اصلا معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد ومنها ان النفس كما يدرك ذاتها بنفس صورة ذاتها
لا بصورة اخرى كذلك يدرك كثيرا من قواها المدركة لا بصورة اخرى ذهنية وبيان ذلك بوجوه الاول ان النفس تتصرف في بدنها الخاص
الشخصي وتستعمل قواها الشخصية الموجودة في الاعيان فانها تستعمل مثل قوتها المفكرة وتستخدمها في تفصيل الجزئيات وتركيبها وترتيب
الحدود والوسط وهي لا تجد صورا جزئية موجودة في مشهد النفس حاضرة عندها متمثلة بين يديها تقلبها كيف تشاء وتتصرف فيها
بالتقديم والتأخير والجمع والتفريق فان هذه التصرفات والتقليبات ليس الا لصور شخصية عينية لا امور كلية ذهنية مبهمة الوجود وكذا
الالة التي بها يقع التصرف في الترتيب اعني القوة المتفكرة وكذا لا يدرك النفس قواها الخيالية والحسية ويتصرف فيها ويحفظها و
بها الصور الموجودة فيها وتشاهدها بالعيانها لا بواسطة صور اخرى غيرها والا لزم تضاعف الصور وذهابها الى غير النهاية فالنفس
اذا شاهدت تلك الامور وصيرها اياها استخدمتها لا بامر اخرى الثاني ان ادراك هذه الامور لو كان بصور ذهنية ماخوذة عنها
لادركناها على الوجه الكلي واللازم باطل لانا نجد من انفسنا انا ندرك كثيرا من هذه الصور الادراكية على الوجه الجزئي هذا بحيث
الناس واهل الكمال منهم يدركون مع ذلك بالمشاهدة الحضورية جواهر تلك الصور وحفظها وكتبة الاعمال [illegible]
وكيفية كتابتها وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا وهو المط الثالث انا [illegible]

تفرق

تفرق اتصال وقع في بدننا والالم هو الشعور بالمنافي وليس هذا الالم بان يحصل لتفرق الاتصال او للخلط الموذي او الكيفية المؤذية صورة
اخرى في ذلك العضو جزئية او في النفس كلية او في غيرها من المدارك في هذا الالم نفس تفرق الاتصال او كيفية قائمة بالعضو ثم ربما يحصل ادراك
هذا المنافي بصورة اخرى الما آخر غير هذا الالم الحسي فثبت ان من الاشياء ما يكفي في ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس او لامر له تعلق حضوري
بها الرابع ان من ادرك شيئا ما وجاء ذاته وذات قواه فيما يذكر بصورة حاصلة عنده في نفسه مطابقة اياه واما تلك الصورة فيما يدرك كما هي
بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى مطابقة والا لزم ان يجتمع في محل واحد صور متساوية في المهية مختلفة بالعدد وهو محال
فصل من المرشدات ان النفس في مبدأ فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصديقية ولا شك ان استعمال الالات كالحواس فعل
اختياري ليس فعلا طبيعيا فيتوقف على العلم بتلك الالات فلو كان كل علم بارتسام صورة العلوم لزم توقفه على استعمال الالة وتوقف
على العلم بتلك الالة وهكذا يعود الكلام فاما ان يدور او يتسلسل وهما محالان فاول المرتبة علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها
بقواها والاتها التي هي الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذاتها
لذاتها استعمال الالات بدون تصور هذا الفعل من استعمال الادوات والتصديق بفائدته كما في سائر الافعال الاختيارية الصادرة
عنا في خارج البدن فان هذا ضرب آخر من الارادة ليس بالقصد والروية وان كان غير منفك عن العلم به لكن الارادة هيهنا عين العلم و
غيره من الافعال الاختيارية الصادرة من النفس مسبوقة بالعلم بها والتصديق بفائدتها واما الفعل الذي هو كاستعمال
النفس القوى والحواس ونحوها فانما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الالات لا بارادة زائدة
دائمة بل النفس لما كانت في اول الفطرة عالمة بذاتها عاشقة لها ولفعلها عشقا اشباعيا الذات اضطرت الى استعمال الالات التي
لا قدرة لها الا عليها فحفظ بهذا [illegible] من الشواهد الدالة على هذا المطلب ان صورة ما قد يحصل في الذات ادراكية والنفس لا تشعر
بها كما اذا استغرقت في فكر او في غضب او شهوة او فيما توجه حاسة اخرى فلا بد من التفات النفس الى تلك الصورة فالادراك
ليس الا التفات النفس ومشاهدتها المدرك والمشاهدة ليست بصورة كلية بل بصورة جزئية فلا بد ان يكون للنفس علم اشراقي
حضوري ليس بصورة زائدة فقد ثبت وتحقق بهذه الوجوه ان الادراك مطلقا انما يحتاج الى صورة حاصلة واما الاحتياج الى صورة
ذهنية زائدة على ذات المدرك فانما يكون حيث لا يكون وجود المدرك وجودا ادراكيا نوريا كالاجسام المادية وعوارضها او لا يكون
او لا يكون المدرك بوجوده حاضرا عند القوة الدراكة وعدم الحضور اما للعدم وجود المدرك اصلا او لعدم وجود ادراكي له او
لعدم وجوده الادراكي عند قوة دراكة فان كل واحد من الموجودات ليس حاصلا لكل احد ولا كل واحد من الصور العلمية حاصلة لكل
من له صلاحية العالمية والا لكان كل عالم عالما بكل شيء وليس كذلك كما لا يخفى بل لا بد في تحقق العالمية والمعلومية بين
شيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود فيكون كل شيئين يتحقق بينهما علاقة اتحادية او ارتباط وجودي احدهما عالما
بالاخر الا لمانع من كون احدهما ناقص الوجود او مشوبا بالاعدام محتجبا بالغواشي الظلمانية فان تلك العلاقة مستلزم لحصول احدهما
للاخر وانكشافه عليه هي قد يقع بين نفس الذات المعلوم محسب وجوده العيني وذات العالم كما في علم النفس بذاتها وصفاتها وقواها
والصور الثابتة في الواح مشاعرها وقد يكون بين صورة حاصلة من العلوم زائدة على ذاته وذات العالم كما في علم النفس بامر خارج
ذاتها وذات قواها ومشاعرها ويقال لها العلم الحصولي والعلم الحادث والمدرك بالحقيقة هيهنا ايضا هو نفس الصورة الحاضرة
لا ما خرج عنها واذا قيل للخارج انه معلوم فذلك بقصد ثان كما ان الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على المهية الموجودة والموجود
بالحقيقة هو القسم الاول وهو المتعين المتميز في الخارج الواقع دون المهية لانها في ذاتها امر مبهم من متعينة الذات فاذا اطلق
عليها لفظ الموجود فانما هو بقصد ثان من جهة ارتباطها بالوجود وقد اشرنا مرارا الى ان العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان العلم
وزان الوجود فكلما وجد لغيره فهو معلوم لغيره وكلما وجد لشيء اخر فهو معلوم لذلك الاخر لكن الهيولى وجودها بالقوة فهي غير حاضرة

لذاتها فهي غير عالمة بذاتها ولا الصورة الجسمية والنوعية موجودة لذاتها فلا يكون معلومة لذاتها ولا الهيولى عالمة بها كما عرفت
فان العلم بالشيء بالحقيقة هو حضور ذاته عند العالم وهو انم قسمي العلم بالشيء لا حصول صورة هي غير ذات الشيء المعلوم اذ لا علاقة بين
العالم وبين الذات التي هي غير الصورة العلمية فمن ذهب الى ان العلم بالغير منحصر في ارتسام صورة منه لا غير فقد اخطأ وانكر انم قسمي العلم ثم لو قيل ان العلم
بالاشياء التي ليس وجودها الخارجي وجودا ادراكيا كالاجسام الطبيعية وحركاتها واحوالها منحصر في حصول صورة اخرى مطابقة اياها لكان
حقا لكن اكثر الاقوام ذاهلون عما حققناه من ان لا حضور لهذه الماديات والظلمات عند احد ولا انكشاف لها عند مباديها الا بوسيلة ابدان
علمية متصلة بها هي بالحقيقة تمام مهياتها الموجودة بها ومنها انه يجب ان يعلم ان المعقول بما هو معقول هو المعقول بالحقيقة والذات
وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليته شيء واحد بلا اختلاف في جهة وكذا المحسوس بما هو محسوس وهو المحسوس بالذات اعني الصورة
الحسية المتمثلة عند الجوهر الحساس وجوده في نفسه ووجوده للحاس ومحسوسيته شيء واحد بلا اختلاف في جهة فما وجوده لغيره لم يكن معقولا
لذاته ولا محسوسا لذاته لها كالصور الطبيعية والجمادية وغيرها وكالبصر والسمع وسائر الحواس ولهذا لم تكن تحس بذواتها فالبصر لا يحس
البصر ولا السمع يدرك السمع بل النفس تدرك البصر وما يبصر به والابصار جميعا وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعا لانها موجودة
لا لغيرها فانها ذاتية هذا ونقول لو كانت الصورة المعقولة في غير عالمها لكانت موجودة لذاتها وصارت معقولة لذاتها فكانت عقلا و
عاقلا ومعقولا وكذا لو فرضنا الصورة المحسوسة امرا مجردا قائما بذاته كان محسوسا لذاته وكان وجوده لذاته نفس محسوسيته لذاته فصار
حسا وحاسا ومحسوسا كما صرح به بعض تابع المشائين من ان العلم لو فرض قائما بذاته لكان علما لنفسه وبهذا التحقيق اندفع ما اورده الشيخ
اتباع المشرقيين في زمانه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالما بذاته وبالاعراض القائمة اذ ما من جماد الا وقد حصل ماهيته
وحصل له بعض الصفات وذلك لما ذكر من ان الصور الجمادية وما يجري مجراها ما كانت حاصلة للمواد لم تحصل ذواتها لها لان
القائم بغيره كانت انيته بعينها انية لغيره لمحله فلو حصل له شيء صورة كان او عرضا فيكون حصوله في الحقيقة لمحله اذ لا لما دار في العلم
حصول الشيء لنفسه سواء كان له حصوله لنفسه او لا فكيف يحصل له شيء واين في هذا الملاء لمثال هذه الاجسام الطبيعية واحوالها وجودها
مشوب بالاعدام والحجب والظلمات في انفسها فضلا عما تحتف بها من الغواشي الخارجية فالمانع من المعلومية عند نافي الجماد غيره لذاتها
ليس مجرد كونها ذا محل ومادة او كونها ذا ملابس وغواشي لاحقة لذاتها بل نحو من انحاء وجودها في نفسها مانع من تعلق العلم بها بل
كان احسيا ونذا اشرنا الى ما في الحجب الثابت من الخلل والقصور وهم وتنبيه واعلم ان بعض الناس زعموا ان الحكما استدلوا على كون كل مجرد
عاقلا بالاستنتاج من موجبتين كليتين في الشكل الثالث حيث انهم استنتجوا من قولهم ان كل صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة وكل صورة
معقولة بالفعل من الشيء ذات مجردة عن المادة وقولهم ان كل صورة غير جسمية هي معقولة بالفعل والحال ان الموجبتين في الثالث لا ينتجان الا
وهم فاسد بل انهم قالوا كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة فصورة ذاته موجودة لذاته لا لغيره فيكون معقولا لذاته وعاقلا
لذاته او قالوا ان ما هو مجرد عن المواد اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ومحال ان لا يصح ان يعقل اذ كل موجود يمكن ان يعقل بوجه فهو معقولية
اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء كالحال في المعقولات بالقوة من الاجسام وغيرها التي يحتاج في معقوليتها
الى نزع وتجريد مجرد ينتزعها ويجردها عن المادة وعن غواشيها حتى يصير معقولة بالفعل بعد ما كانت معقولة بالقوة لكن الشق الثاني لا يصح في المجرد
بالفعل اذ كل ما له من الصفات والاحوال ما بالامكان العام فهو له بالوجوب اذ لا انفعال ولا تغير له فيه يسنح له شيء لم يكن فكل ما يجوز
له يجب له فلما جاز كون كل معقولا فوجب ان يكون معقولا بالفعل وانما وجب ان يكون معقولا بالفعل وانما هو لذاته مع قطع النظر عن غيره فهو عاقل
لذاته فانه لو لم يكن لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هف وههنا شكوك يجب ازالتها اولها ان
كون الشيء عالما بنفسه منكشفا له المعلومات حال خارجي مغاير لنفس حقيقته من حيث هي فيكون العلم نفس حقيقة العالم وحقيقته
غير انضمام صفة زائدة والا لكانت ذاته من حيث هي مصداق الصدق ومفهوم العالم فان كل شيء في نفسه هو هو وكل مهية من حيث نفسها ليست

هي الا هي

هي الا هي فلابد في كون الشيء عالما بنفسه مثلا من امر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا للعالمية والمعلومية فكيف يكون علم المجرد بذاته
عين ذاته اقول هذه مغالطة منشأها الخلط بين الوجود والمهية فان لفظ الذات قد يطلق ويراد به الهوية الشخصية وقد يطلق
ويراد المهية النوعية والعلم في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لا انه لو فرض له مهية كلية كان معنى تلك المهية عين معنى العلم
فذات المجرد بتمامه وهويته مصداق لصفة العلم بلا انضمام شيء اخر اليها وقد علمت مرارا ان صدق المفهومات المتغايرة على شيء
لا يستدعي تغاير حيثيات الصدق اصلا ولا يقدح كثرتها في وحدة الذات الموصوفة الا ان يوجب تغاير الحيثيات الثاني اعترض صاحب
المباحث المشرقية على الحكماء في حكمهم ان علم كل مجرد بذاته غير زائدة على ذاته بقوله انه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجردا عقل كونه
عاقلا لذاته وليس كذلك اذ اثبات كون المجردات عالمة لذواتها يحتاج الى تجشم برهان مستأنف او بيان ما قلتموه من بيان اثبات
وجودها الا ترى ان من اثبت وجود الباري جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به في اثبات علمه بل يلزم مراقبة من جهة اخرى له والجواب
بوجه عرشي بعد ما مر من ان عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص القائم بذاته لا بغيره بهذا النحو من الوجود لا يمكن ان يحصل لغيره مطلقا
فضلا عمن يحاول البرهان على وجوده والذي يحصل عند قيام البرهان صورة عقلية مطابقة لمعنى كونه موجودا فهو ههنا قد حصلت
مهية موجود لشيء اخر هو نفس ذلك المبرهن او عقله فيكون في هذا النحو من الوجود حاصلا له لا لذاته فيكون هذه الصورة معقولة
له لا معقولة لذاتها لما ثبت ان كل ما وجوده لغيره لم يكن حاصلا الا لذلك الغير لا لذاته فذلك الغير عاقل له فقط لا هو عاقل
لنفسه في هذا الوجود بل في وجود اخر له عند ما يقوم بنفسه فعلى هذا لا يلزم من كون وجود المجردات القائمة بانفسها عين معقوليتها
لذواتها ان يكون وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها لذاتها بل هو عين معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم ان من عقل ما يعقلها
عاقلة لذاتها اللهم الا ان يعلم احد ذاتها بالعلم الحضوري الاشراقي كما يقع لبعض السالكين من اصحاب المعارج عند فنائهم عن نشأتهم في
وعروجهم الى السموات العلى الثالث ان كثيرا من المنتسبين الى العلم والفضل زعموا انه عند كون الشيء عالما بذاته ومعلوما لذاته يلزم
اتحاد المتقابلين وان العالمية غير موضوع المعلومية بالاعتبار وصاحب حواشي التجريد قاس ذلك على معالجة الشخص نفسه او لا ان
انه من حيث كونه معالجا مؤثر من حيث كونه مستعلجا فالمؤثر النفس من حيث لها ملكة المعالجة والتأثر هي من حيث ما لها استعداد
قبول العلاج والعجب انه قاس بين اختلاف امرين لا يوجب تكثرا اصلا لا في الخارج ولا في الذهن ولا في الذات ولا في الاعتبار كالعالمية والمعلومية
وبين اختلاف امرين لا بد فيه من التكثر في الخارج والعين دون الذهن والاعتبار فان التاثير التجددي والتاثر التجددي وهما جنسان
عاليان لا يشتركان في ذاتي اعني مقولتي ان يفعل وان ينفعل فالقوة الانفعالية لا بد لها من مادة جسمانية فعند انفعال النفس بحصول حالة
نفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية حاملة لقوة الانفعال حتى ينتقل النفس بها من حالة الى حالة اخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة
ببدن مادي لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال تجدد ولا انفعال بصفة حادثة لها فالحقيقة المعالج يعني المداوي المفيد للشفاء والدواء
هو قوة اعلى وارفع من النفس الطبيعية فضلا عن المرتبة والمستعلج يعني المنفعل بالاثر والنفس هو الامر المتعلق بما هو منبع الاثر والتروح
المادة او ما يتصل بها من جهة اتصاله بها سواء كان صورة طبيعية او نفسانية فالموضوع فيهما مختلف ذاتا واعتبارا واما موضوع العالمية
والمعلومية فهو لا يستدعي اختلافا لا في الذات ولا في الاعتبار الذهني كما صرح به الشيخ في كثير من كتبه الرابع ان جمهور المتأخرين زعموا ان
ان التضايف مطلقا من اقسام التقابل وان كل متضايفين متقابلان لما سمعوا ان القوم ذكروا في مبحث التقابل ان من اقسامه الاربعة
تقابل التضايف ولاجل ذلك حكموا بان اضافة العالمية مغايرة اي مقابلة لاضافة المعلومية فاذا ورد عليهم الاشكال في كون الذات
الواحدة عالمة ومعلومة في علم الشيء بنفسه من انه يلزم اجتماع المتقابلين تفصوا عنه بان التغاير بين موضوع العالمية والمعلومية هناك
امر اعتباري ولم يتفطنوا بان التغاير الاعتباري في الموضوع غير كاف في صحة اجتماع المتقابلين ثم لو ذهبوا الى ان اضافة العالمية في
البسيط امر اعتباري فهي لا تحصل له في الخارج وكذا المعلومية فذلك امر شنيع الكلام وافحش القول وهو مصادم للبرهان ولاجل هذا

الشبهة الركيكة انكر قوم من القدماء علمه تعالى بذاته فالذي يحسم به مادة هذه الشبهة انه ليس يوجد كل مفهومين متضايفين ما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي ان يكون وجوده غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه اصلا بل ولا شيء من المفهومات المتباينة الوجود ايضا بمجرده لا يقتضي ذلك الا ببيان وبرهان لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات احدية فبعض المتضايفات يحكم العقل بتقابلهما كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتأخر لحصول التنافي بين طرفيهما في الوجود لا في مجرد المفهوم كما اشرنا اليه وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية وما يجري مجراها كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق ونحو ذلك فالذي يكون من اقسام التقابل المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ما هو من الضرب الثاني فاذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع في تحقيق علمه بذاته وبما سواه وكيفية علمه بالاشياء والمبدعة والكائنة ومراتب علمه تعالى كالعناية والقضاء والقدر والكتاب في عدة فصول اخرى **فصل** في اثبات علمه بذاته كانه بعد تذكر ما اسلفناه من الاصول لا يحتاج الى مزيد بيان لهذا المطلب فنقول زيادة في التوضيح ان حقيقة العلم لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود بشرط سلب النقائص العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وثبت ان كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلابسها فهي حاصلة لذاتها فيكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير وهذا الحصول او الحضور لا يستدعي تغايرا بين الحاصل والمحصول له والحاضر والذي حضر عنده لا في الخارج ولا في الذهن فكل ما هو اقوى وجودا واشد تحصلا وارفع ذاتا من النقائص والقصورات فيكون اتم عقلا ومعقولا واشد عاقلية لذاته فواجب الوجود لما كان مبدأ سلسلة الوجودات المترتبة في الشدة والضعف والشرف والخسة من العقليات والحسيات والمبدعات والمكونات فيكون في اعلى مراتب شدة الوجود لتجرده ويكون غير متناه في كمال شدته وغيره من الموجودات ان فرض كونها غير متناه في القوة بحسب العدة والمدة لكنها ليست بحيث لا يمكن تحقق مرتبة اخرى في الشدة فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى فكان وزان عاقليته لذاته على هذا الوزان فنسبة عاقليته الى عاقلية الذوات المجردة لذواتها كنسبة وجوده الى وجودها فعلم الواجب بذاته اتم العلوم واشدها نورية وجلاء وظهورا بل لا نسبة لعلمه بذاته على ما مضى بيانه بالبرهان الى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الاشياء وكما ان وجودات الاشياء الممكنة منطوية مستهلكة في وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات منطوية مستهلكة في علمه بذاته تعالى وعلمت ايضا ان وجوده حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يعزب عنها شيء من العلوم والمعلومات **مر ذكره** قد مضى فيما مضى في الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كل ما حكم به العقل انه كمال للموجود بما هو موجود ولا يوجب تخصيصا بشيء ادنى ولا تغيرا ولا تجسما او تركيبا ثم تحقق في موجود من الموجودات كان ممكن التحقق في الموجود الحق بالامكان العام فيجب وجوده له لانه لولا لكان فيه جهة امكانية مقابلة للوجوب الذاتي وقد مر ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات ولا شك ان العلم صفة كمالية للموجود بما هو موجود ولا يقتضي تجسما ولا تغيرا ولا امكانا خاصا وقد تحقق في كثير من الموجودات كالذوات العاقلة فيجب حصوله لذاته تعالى على سبيل الوجوب بالذات وايضا كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية ان يكون واهب كمال ما ومفيضه قاصرا عن ذلك الكمال فيكون المستوهب اشرف من الواهب والمستفيد اكرم من المفيد وحيث ثبت استناد جميع الممكنات الى ذاته تعالى التي هي وجوب صرف وفعلية محض ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة والصور العلمية المفيض لكل شيء اولى بكل كمال غير مكتسب لئلا يقصر معطي الكمال عنه فكان الواجب عالما وعلمه غير زائد على ذاته كما مر **فصل** في علمه تعالى بما سواه قد مضى في العلم الكلي ان العلم التام بالعلة التامة او بجهة كونها علة يقتضي العلم التام بمعلولها واياك ان تفهم من قولنا ان جهة العلية او حيثية كون الشيء بحيث يخص المعنى الاضافي من العلية المتأخر حصوله عن العلة والمعلول جميعا بل الامر المتقدم على المعلول الذي به كانت العلة علة وبه حصل وجود المعلول ولا شك ان قوام كل معلول انما هو بعلته لم يحصل اياه بذاته بلا توقف على غيره والا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا للمعلول والكلام فيما

يتوقف

يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال فلا بد في كل علة مستقلة لمعلول ان يكون المعلول من لوازمه فكل معلول من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها سواء كان حصولها في ذهن او خارج حصل ذلك المعلول بخصوصه لما علم انه من لوازم ذاتها وليس كذلك الحال في العكس فان المعلول لا يقتضي العلة بخصوصها والا لكانت العلة معلولة لمعلولها بل انما يقتضي بامكانه وافتقاره علة ما فاينما تحققت علة ما كيف خصوصيتها تحقق المعلول بخصوصها وانما تحقق المعلول يحقق علة ما لا بخصوصها فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان قاطع على علة ما هو دليل ظني على ذات العلة بخصوصها وانما سمي الاستدلال من المعلول على العلة قسما من البرهان وهو المسمى بالاني بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني فثبت وتحقق ان العلم بالعلة التامة او المقتضية يوجب العلم بالمعلول بل نقول العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه فاذا تمهد هذا الاصل الكلي فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته ولا شك ان ذاته تعالى علة مقتضية لما سواه على ترتيب ونظام فانه مفيض بذاته للصادر الاول وبتوسطه للثاني وبتوسطهما الثالث وهكذا الى اخر الموجودات فيلزم كونه تعالى عالما بجميع الاشياء وعلى النظام الاتم فكان علمه بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما ان وجود ما عداه تابع لوجود ذاته واما كيفية هذا العلم بالاشياء على وجه لا يلزم التكثر في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلا و[illegible] ولا ايضا يلزم منه الايجاب من جهة هذا العلم بالاشياء هل هو قبل الاشياء او بعد الاشياء او مع الاشياء بان لا يعلم الاشياء الا حين وجودها فيكون للاشياء فيه تأثير ويكون مسببا عن الاشياء وفي حال لم يكن من قبل في ذلك الحال فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فاعلم ان الاهتداء بها من اعلى طبقات الكمال الانساني والفوز بمعرفتها يجعل الانسان مضاهيا للقدسيين بل من حزب الملائكة المقربين ولصعوبة دركها وغموضه زلت اقدام كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس ومن تبعه في اثبات زائد على ذات الواجب صور ذوات الممكنات حتى شيخ اتباع الرواقيين ومن تبعه في نفي العلم السابق على الايجاد فاذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من اهل الاهواء والبدع واصحاب الجدل في الكلام والبحث مع الخصام ولاجل ما ذكرنا من الصعوبة والاشكال انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته كما ان منهم من نفى علمه بشيء اصلا بناء على ان العلم عندهم اضافة بين العالم والمعلوم ولا اضافة بين الشيء ونفسه او صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له فيلزم تعدد الواجب وانما لم يعلم غيره اذ علم الشيء بغيره بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا مبينا فما اشنع واقبح من يرى مخلوقا لنفسه الاحاطة العلمية بجلائل الملك ودقائق الملكوت ويسمي نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشيء من الاشياء عن خالقه العليم الحكيم الذي [illegible] الاشياء اللهم الا ان يكون لكلام اولئك الفلاسفة معنى اخر غير ما هو المدلول الظاهر او كان المصطلح من لفظ العلم عندهم شيئا اخر كان غرضهم من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالي والصورة الذهنية المنقسمة الى التصور والتصديق عند الناس او ما يجري مجراه والله اعلم باسرار عباده **فصل** في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالاشياء **احدها** مذهب تابعي المشائين منهم الشيخان ابو نصر وابو علي وبهمنيار وابو العباس اللوكري وكثير من المتأخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيها حصولا ذهنيا على الوجه الكلي **الثاني** القول بكون وجود صور الاشياء في الخارج سواء كانت مجردات او ماديات مركبات او بسائط مناط العالمية بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواقيين شهاب الدين المقتول قدس سره ومن تبعه كالمحقق الطوسي وابن كمونة والعلامة الشيرازي ومحمد الشهرزوري صاحب كتاب شجرة الالهية **الثالث** القول باتحاده مع الصور المعقولة وهو المنسوب الى فرفوريوس مقدم المشائين اعظم تلامذة المعلم الاول **الرابع** ما ذهب اليه افلاطون الالهي من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم الهية بها يعلم الله الموجودات كلها **الخامس** مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات في الازل ويقرب من هذا ما ذهب اليه الصوفية لانهم قالوا بثبوت الا

الاشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينياً كما قالته المعتزلة السادس مذهب القائلين بان ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الممكنات فاذا علم ذاته
علم بعلم واحد كل الاشياء وهو قول الاكثر المتأخرين قالوا للواجب تعالى علمان بالاشياء علم اجمالي مقدم عليها وعلم تفصيلي مقارن
لها السابع القول بان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا
الى اواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس وربما يقال في وجه الضبط ان من اثبت علمه تعالى بالموجودات فهو اما ان يقول
انه منفصل عن ذاته او لا والقائل بانفصاله اما ان يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها الى الخارج كالمعتزلة او الى الذهن كبعض مشايخ
الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيي الدين العربي والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما يستفاد من كتبهما المشهورة ام لا وعلى الثاني
اما ان يقول بان علمه تعالى بالاشياء صور خارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الاشياء وهي المثل الافلاطونية والصور المفارقة
او يقول بان علمه بالاشياء الخارجية نفس تلك الاشياء فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار اخر لانها من حيث حضورها جميعاً عند
الباري ووجودها له وارتباطها اليه علوم ومن حيث وجوداتها في انفسها ولموادها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض
المفترقة بعضها عن بعض بحسب الزمان والمكان معلومات قالوا فلا تغير في علمه تعالى بل في معلوماته وهذا ما اختاره شيخ الاشراق و
متابعوه والقائل بعدم انفصاله اما ان يقول هو ذاته تعالى وهو مذهب الشيخين ابي نصر الفارابي وابي علي او يقول انه غير ذاته
اما ان يقول ان ذاته تتحد بالصورة العقلية كفرفوريوس واتباعه من المشائين او يقول ان ذاته بذاته علم اجمالي بجميع ما عداه او
بما سوى المعلول الاول على الوجه الذي اشرنا اليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب الى كل منها ذاهب فنحن نتكلم في كل منها جرحاً وتعديلاً
ونقضاً وابراماً ونصلح ما افسدوه بقدر الامكان ثم اعين ما هو اقرب الى الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب فصل
في الاشارة الى بطلان مذهب الاعتزال في مذهب ينسب الى اهل التصوف اما مذهب المعتزلة القائلين بان المعدوم شيء وان المعدومات
في حال عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وانه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الازل فهو عند العقلاء من سخيف القول
وباطل الراي والكتب الكلامية والحكمية متكفلة بابطال شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم واما ما نقل عن هؤلاء الاعلام
فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة فان ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود امر واضح الفساد سواء نسب الى الاعيان او الى الاذهان
وسواء كان معدوماً مطلقاً او صار موجوداً بعد عدم ما في وقت من الاوقات والتفرقة تحكم محض لكن لحسن ظننا بهؤلاء الاكابر
لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة ومكاشفات لطيفة وعلوماً غامضة مطابقة لما افاضه الله على قلوبنا وألهمنا
بما لا نشك فيه ونشك في وجود الشمس في رابعة النهار حملنا ما قالوه محملاً ووجهنا ما ذكروه توجيهاً صحيحاً ووجهاً وجيهاً في
غاية الشرف والاحكام كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى مع ان ظواهر اقوالهم بحسب النظر الجليل ليست في السخافة وبعد العقل عنها
باقل من كلام المعتزلة فمما وجدنا ما ذكره صاحب كتاب الفتوحات المكية في الباب السابع والخمسين وثلاثمائة منه وهو قوله
ان اعيان الممكنات في حال عدمها رائية مرئية وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي فعين سبحانه من تلك الاعيان فوجه
عليه دون غيره من امثاله قوله المعبر عنه في اللسان العربي المترجم بكن فسمع امره فبادر المأمور فتكون عن كلمته بل كان عين كلمته ولم يزل
الممكنات في حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب الوجود لذاته وتسبحه وتمجده بتسبيح ازلي وتمجيد قديم ذاتي ولا عين لها موجوداً انتهى
وقال في الفصوص ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه
هكذا يكون فلذلك قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال ايضاً ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت
عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان يأتوا به بل ما عاملناهم الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم
مما هم عليه فان كان ظلم فهم الظالمون ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون فما ظلمهم الله كذلك ما قلنا لهم الا ما اعطتنا
ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا انا نقول فلنا القول منا ولهم الامتثال

وعدم

وعدم الامتثال مع السماع منهم انتهى وقال في موضع اخر فليس للحق الا افاضة الوجود على حسب مقتضى الاعيان اقول هذه الكلمات واشباهها
دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت المهيات عندهم منفكة عن الوجود فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة وقد اقيم البرهان
على استحالة تقدم المهية على الوجود تقدماً ولو بحسب الذات فضلاً عن التقدم بحسب العلية سواء سمي تقدمها مجردة عن الوجود ثبوتاً علمياً او
ثبوتاً خارجياً لكن يجب ان يعلم ان الاشياء الكثيرة قد يكون موجودة بوجود واحد على وجه بسيط وقد يوجد بوجودات متعددة متكثرة
بحسب المفهوم المحصل النوعي واذا قيل كذا موجود في الخارج او في الذهن اريد به الوجود التفصيلي لانه الوجود الذي يخصه تلك المهية ولا تجد
معها مهية غيرها فاذا قيل وجود الفرس اريد به الوجود الذي يكون الفرس به بالفعل فرساً متميزاً عن الانسان والفيل والبقر وغيرها واما
البسيط الاجمالي الذي فرض انه يصدق عليه مفهومات هذه الانواع كلها متحدة بعضها ببعض في ذلك الوجود مع تغايرها في المفهوم
فذلك الوجود غير منسوب الى شيء من تلك المعاني والحقائق بانه وجود له الا بالعرض فاذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المفصل الذي
لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط العقلي الذي يجتمع فيه مع ذلك الشيء اشياء كثيرة فاذا تقرر هذا نقول ان الذي اقيم البرهان
على استحالته هو ثبوت المهية مجردة عن الوجود اصلاً سواء كان وجوداً تفصيلياً او وجوداً اجمالياً واما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذي
من سببه امتيازها بالفعل متميزة عما سواها فلا استحالة فيه بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يعينانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء اذ قالوا
ان الاعيان الثابتة في حال عدميتها اقتضت كذا وحكمها كذا فارادوا بعدمها العدم المضاف الى وجودها الخاص المنفصل في الخارج
عن وجود اخر لا العدم المطلق لان وجود الحق تعالى يتبعها كلها لان تلك الاعيان من لوازم اسماء الله تعالى ولا شك ان اسماءه وصفاته كلها
مع كثرتها وعدم احصائها موجودة بوجود واحد بسيط فلم يكن هي بالحقيقة معدومة مطلقة قبل وجوداتها العينية بل المسلوب عنها في
الازل هذا النحو الحادث من الوجود وهذا تحصيل قويم وتوفيق بعيد بين مسلك الصوفية ومسلك الاعتزال وقد اسلفنا لك في مباحث
تقاسيم صفات الله واسمائه امور من هذا الباب تلميحاً الى معرفة عالم الاسماء وان ذلك العالم عظيم جداً وسينكشف لك ان هذا
المنهج قريب المنهج من مذهب من رأى من الاقدمين ان علم الباري بالاشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط ازلي مع بساطته و
ازليته ووحدته الذي هو كل الاشياء على وجه اعلى وارفع واشرف وانفس اذ كان للاشياء وجود طبيعي في هذا العالم ووجود مثالي
ادراكي في عالم اخر ووجود عقلي كلي في عالم فوق الكونين فكذا لها وجود اسمائي الهي في صقع ربوبي يقال له في عرف الصوفية عالم الا
سماء فصل في حال ما ذهب اليه الافلاطونيون القائلون بالمثل العقلية والصور الالهية وحال ما ينسب الى فرفوريوس واتباعه من
اتحاد العاقل بالمعقول اما مذهب القائلين بالمثل وان كان مذهباً مضبوطاً عندنا حيث بيناه واحكمنا بنيانه وشيدنا اركانه ودفعنا
بتبيانه كما سبق القول فيه في العلم الكلي المذكور في السفر الاول من هذا الكتاب لكن جعل تلك الصور مناطاً للعلم الازلي السابق على كل الاشياء
موضع بحث ومحل قدح لان علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور متأخرة الوجود عنه تعالى وعن علمه بذاته فكيف يكون هي بعينها علمه تعالى
بالاشياء في الازل وايضاً هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لا ذهنية ننقل الكلام الى كيفية علمه تعالى بها قبل الصدور فيلزم
اما التسلسل او القول بان الواجب تعالى لا يعلم كثيراً من الموجودات الاشياء بل استفاد علمه بها منها وانه لولا تلك الاشياء لم
يكن هو عالماً بها وذلك والاصول الماضية الحقة المتكررة تبطل هذا وامثاله واما المنسوب الى فرفوريوس فقد بالغ الشيخ الرئيس ومن تأخر
عنه الى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تتبع كتب الشيخ كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ الاشراقية
كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكذلك كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغير
هؤلاء من اللاحقين وقد تكلمنا في هذا المقام في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي بما لا مزيد عليه ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا
المذهب وحقيته ودقته ولطافته فليراجع الى ما هناك حتى يظهر له علو مرتبة قائله في الحكمة ورسوخه في العلم ومقامه ممن تنزل ان
ينكره لمن قوة خوضه في العلوم وشدة غوره في التفكر وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فصل في حال القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى

فتقريره على ما استفاده من كلام الشيخ في الكثير هو ان الصور المعقولة قد يستفاد من الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من السماء وهيئاتها
واشكالها الخارجية بالحس والرصد صورتها العقلية وقد لا يكون الصورة العقلية ماخوذة عن المحسوس بل ربما يكون الامر بالعكس كصورة
بيت انشاها البناء اولا في ذهنه بقوة خيالية ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك وجودها العقلي ماخوذا
من وجودها الخارجي بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العقلي وقد مر في مباحث الكيفيات النفسانية من الفلسفة الاولى ان مبنى العلم
الذي رجعته اقسامها واجناسها منقسم الى فعلي وانفعالي والفعلي منه ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج والانفعالي بعكس ذلك
سواء كانت السببية سببية تامة استقلالية او لا فعلم الصانع البناء بالبيت الذي يريد بناءها من قبيل القسم الاول لكنه ليس سببا موجبا تاما
بل يفتقر في ذلك الى قابل واله ووضع خاص وزمان خاص وشرايط اخرى فنقول نسبة جميع الامور في هذا العالم اليه تعالى نسبة صنع الصانع
الى نفس الصانع ونسبة تصنيف الكتاب الحكمي الى نفس مصنفه الحكيم العليم لو كانت تامة الفاعلية بان يكون مجرد تصوره وتدبره كافيا لحصول
صنعه او تصنيفه في الخارج فصدور الاشياء في الخارج من الباري جل اسمه في الخارج بانها معقولة لا معدودة تعقله تعالى اياها ليست
بانها وجدت لا انها عقلت لان صدورها عن عقله تعالى اياها ضرورة فقياس عقل واجب الوجود للاشياء قياس افكارنا التي
نستنبطها اولا ثم نوجدها من خارج ان المعقول منها سبب للوجود في الجملة مع وجوه من الفرق كثيرة فانا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج
في انا علمنا صنع الاختيارية الى انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخيله والى استخدام قوة محركة واستعمال الات تحريكية طبيعية كالعضلات
والرباطات والايدي والارجل وخارجية غير طبيعية كالفاس والمنحت والقلم والمداد وانقياد مادة صالحة لقبول تلك الصورة والاول تعالى
لكونه تام الايجاد والفاعلية كما انه تام الوجود والتحصل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فقوله وكلامه الذي هو تابع لارادته
الذاتية هو تعقله للاشياء فكينونة الاشياء في الخارج تابعة لمعقوليتها الذي هو عبارة عن قوله وتلك الصور العقلية هي كلمات الله
التامات التي لا تنفد في الكتاب الالهي المنور منه على هذا المقصود بابلغ وجه واحسنه حيث ذكر ان الخارجية على قول الله وكلامه
العقلي المطابق لها المترتب على ارادته الازلية الذاتية وسنحقق معنى الكلام والكتاب بوجه مشرقي انشاء الله تعالى وربما يستدل لكونه
عالما تعالى بالاشياء بالصور الحاصلة في ذاته تعالى بانه يعلم ذاته وذاته سبب للاشياء والعلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك الشيء
فذاته تعالى يعلم جميع الاشياء في الازل لكون الاشياء كلها غير موجودة في الازل بوجود اصلي فلو لم يكن انها موجودة بوجود علمي لزم تحقق
العلم بها او العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق والاضافة او صورة موجبة لها والتعلق بين ذات العالم
او صفته وبين المعدوم الصرف ممتنع لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين معا بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق العالم بامرائه في الازل لا
لزم قدم الحوادث فيبقى كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند الباري قبل وجودها الخارجي فذلك اما بان يكون منفصلة
عن الواجب تعالى فيلزم المثل الافلاطونية واما بان يكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا الشقين محال او بان يكون زايدة على ذاته
لكنها متصلة بها من غير فيها وهو المط. واورد عليه انه منقوض بالقدرة الالهية الازلية لانها ايضا صفة ذات تعلق بالمقدور
ولا شك ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الاشياء مبدعها وكائنها اذ الكل صادرة عنه اما بوسط او بغير وسط فلا بد ان يكون للكون
وجود في الازل باعيانها لا بصورها العلمية لان ذواتها العينية مقدورة له لا صورها العقلية فقط لكن وجود الحوادث في الازل
محال فظهر النقض لجريان الدليل وتخلف المدلول واجاب بعض الاذكياء عن هذا النقض بان مثل هذه النسبة لا يقتضي وجود الطرفين تحقيقا
بل يكفي فيها الوجود التقديري اذ النسبة نفسها تقديرية الوجود ثم قال لما استشعر انهدام اصل الاستدلال بما ذكره ولو جاز في
النسبة ان لا يقتضي تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لان العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند العالم وتميزه والمعدوم
الصرف لا انكشاف له ولا تميز اقول اما اصل الاستدلال فسنرجع اليه واما النقض بالقدرة فمدفوع بان القدرة وان سلم جريان الدليل
فيها وان حكمها حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم في القدرة اذ كما لا يلزم في العلم وجود المعلوم بعينه الخارجي بل

يكفي

يكفي وجوده بصورته كذلك لا يلزم وجود المقدور بعينه الخارجي بل وجوده بصورته وذلك الوجود الصوري كما انه معلوم له كذلك مقدور له
صادر عنه تعالى كما صرح به الشيخ وغيره من القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته بان تلك الصور كما انها حاصلة فيه تعالى كذلك صادرة عنه
واما الجواب الذي ذكره ذلك المجيب ففي غاية الركاكة من وجوه فاولها حكمه بان النسب والاضافات لا وجود لها الا بحسب الفرض والتقدير وليس
كذلك كما علمت في مباحث مقولة الاضافة ثم ان لها حظا من الوجود الخارجي وان لم يفرضه فارض وثانيها انها وان لم يكن من الموجودات العينية
لكنها من الانتزاعيات التي تستدعي وجود الطرفين وثالثها حكمه بالفرق بين العلم الازلي والقدرة الازلية بكون احدهما يستدعي التعلق
دون الاخرى تحكم بحت لما سبق من ان صفاته تعالى الحقيقية كلها حقيقة واحدة ولها وجود واحد ولا يجوز قياس قدرته تعالى على قدرة
الانسان فان القدرة فينا عين القوة والاستعداد للفاعلية وفيه تعالى عين الايجاب والتحصيل فمن ان علمه وقدرته في تعلقهما بالكل
واحد من غير تفاوت الثاني انه قد مر ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفا ان الواجب تعالى يعقل الاشياء ولا يجوز عليه ان يعقل الاشياء من الاشياء
والا فذاته اما متقومة بما يعقل من الاشياء فيلزم التركيب في ذاته وهو محال واما عارضة لها ان يعقل الاشياء فلا يكون واجب الوجود من كل وجه
وهو ايضا محال ولولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه
اذ قد سبق ان كل ما يعرض له امر من خارج فلا بد فيه من قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجي من شيئين شيء هو به موجود بالفعل وشيء هو به
بالقوة وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لانه بسيط الحقيقة من كل جهة وايضا كل ما يعرض له شيء لا من ذاته بل من غيره ويكون
معه ما بالقوة فهو لا محالة جسم او جسماني والواجب ليس كذلك فبطل بهذه الاصول كون عاقليته مستفادة من غيره او حاصلة بعد ما لم يكن ومن
جملتها لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث تغيرها عقلا زمانيا متشخصا فيكون لكل واحد منها صورة اخرى مجردة
ولا شك انها متضادة متفاسدة من باقية بعضها مع بعض فيكون ذات الباري محلا للمتغيرات والمتضادات فيكون الا انه العالم مادة
جسمانية تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا الرابعة من جملة هذه المفاسد انه اذا ادركت صورها الكونية او ما يلحقها من جهة
شخصيتها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم يكن ادراكها على هذا الوجه تعقلا بل احساسا او تخيلا فيكون القوة المدركة لها قوة
حساسة او قوة خيالية اذ قد ثبت في موضعه ان المدرك في رتبة الوجود كالمدرك فالصور المحسوسة او المتخيلة لكونها متشخصة متجزية
لا بد ان يدرك بالة جسمانية متجزية فلا بد ان يكون للواجب تعالى في هذه الاشياء الجزئية من الاحساس والتخيل ونحوهما كالعقل المتغير
وكما ان اثبات كثير من الافاعيل له تعالى بلا توسط نقص كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك
فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك
فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء الا وقد صار من جهة ما
يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب يتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم
الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه
فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية وقال ايضا ولا تظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها
اجزاء لذاته كيف وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل ما بعده فعقله ما بعده معلول عقله لذاته على ان المعقولات
والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات
على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معا لا يتقدم ولا يتاخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات قال فيكون العالم
الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان فبقي لك النظر في
حال وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصورة مفارقة
على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت فيها كان فيكون ذلك او

النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول من ذاته انه مبدأ لها فيكون
من جملة تلك المعقولات ما العقول منه ان المبدأ الاول مبدأ له بلا واسطة لا يفيض عنه وجوده اولا وما المعقول منه انه مبدأ له بتوسط فهو
يفيض عنه ثانيا وكذا لما يكون الحال في وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد يكون بعضها قبل بعضها بعد في الترتيب السببي
والمسببي فاذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذات الشيء من معلولات الاول فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدأ له فيكون صدورها ليس
على ما قلناه من انه اذا عقله جزءا وحدها فانا نعني عقله للجزء ويتسلسل الامر لانه يحتاج ان يعقل انما عقلت وكذا للى الى ما لا نهاية وذلك محال
فهي بعين عقله للجزء فاذا قلنا انما عقلها وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن وجودها الا انها تعقلات فانا ذكرنا كانا قلنا لانه عقلها او
لانها وجدت عنه وجدت فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود
لملاصقته حكم الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ما ذكرناه قبل
ذلك من المحال فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص من هذه الشبهة وتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة
ما ممكنة الوجود فانها من حيث علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها ونعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا ونعلم انه فرق بين
ان تفيض من الشيء صورة من شانها ان تعقل وان تفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدأ الفيضان
كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدأ الفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تامل الاصول المعطاة
والمستقبلة لتنفتح لك ما ينبغي ان ينفتح انتهى ما ذكره وفيه امور مستقيمة شريفة وامور متزلزلة وكل ما يستقيم فيه ويصح من المقدمات
التي يستنتج منها كون الاول عاقلا للاشياء قبل وجودها وان الموجودات حاصلة عنده تعالى بصورها العقلية قبل وجودها فهي مشتركة
بين اثبات الصور المفارقة الافلاطونية وبين اثبات الصور الموجودة عنده في ذات الاول من كون عقله تعالى لذاته علة عقله لها وان
كثرتها لكثرة بعد الذات الاحدية وانها صادرة عنه تعالى على الترتيب السببي والمسببي وان حيثية كونها معقولة له تعالى
بعينها حيثية صدورها عنه بلا اختلاف بجهة وانها ليست ما عقلت فوجدت او وجدت فعقلت بل وجدت معقولة وعقلت
موجودة وان كمال الاول محض في ان ذاته بحيث يصدر عنه هذه الاشياء لا في نفس حصولها له فعلا ومجرد مبدائيته لا يملك الصور
العقلية الحاصلة في ذاته كل ما يسلك بها طريق الارتسام فهي متزلزلة كما سيعلم فيما بعد ثم من الجهابذة الذين جاؤوا بعد الشيخ وحاولوا القدح
في هذا المذهب بعد واعليه ولم يأتوا بشيء الا وقد نشأ من قلة تدبرهم في كلام او من قصور فهمهم وادعائهم او من عدم رسوخهم في الا
الحكمة كما ينبغي فمنهم ابو البركات البغدادي حيث ذكر في كتابه المسمى بالمعتبر انه لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته
منقوض بكونه تعالى فاعلا للاشياء فان فاعليته لا تتم الا بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته وفاعليته بالمثل فيلزم
نفي كونه فاعلا للاشياء فكان هذا الكلام بالمثل نكد اما قاله ا قول وجه كونه فاعلا كما اشير اليه ان الفاعلية كالعلم والقدرة ونحوها
قد يطلق ويراد بها نفس الاضافة المتاخرة عن وجود الطرفين بلا شك وقد يطلق ويراد مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة عليها
وليست تلك المعاني من الصفات الكمالية له تعالى الا باعتبار مباديها المتقدمة على الاضافة وكان فاعليته تعالى الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل
لان وجود الفعل متوقف عليها والا لزم الدور فوزان ذلك في علمه انه مجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومن القادحين في هذا المذهب
اشد قدح شيخ اتباع المشرقيين المحيي لرسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة حيث قال في المشرع السابع من المشارع كتابه المسمى بالمطارحات
قولهم ان ذاته محل لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها انما يذكره ليطلق الجاهل ان فيه معنى فانه يوهم ان الانفعال الانفعال الاخذ التجدد كما
من معقولة ان ينفعل وهذا لا يغنيهم فانه وان لم يلزم الانفعال التجددي من وجوه عرض ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول
كما سبق ان الفعل والقبول بازاء ثم كيف يصدق عاقل بان ذاتا يكون محلا لاعراض ولا يتصف بها وقد تقرر ان ما يكون
الهيئات يتصف بها الا انها كانت محلا لها انتهى كلامه ما ذكره صحيح وصدق من عدم تكثر الحيثية واختلافها

في اجتماع

في اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال التجددي والاستعدادي دون اجتماع الايجاب ومطلق القبول فان المعلول القاصر بايجاب العلة
واقتضائها اذا كان وجوده في نفسه بعينه وجوده الوصفي كما من شأن الاعراض بحيث يصدر مثل هذا المعلول بعينها حيثية عدم موجبه التام
ومقتضيه لانه لم يوجب الا فعلا وجوده هذا الوجود فلو لم يقم به لم يكن مقتضيا لذلك الوجود الا ترى ان ذلك لو كان خللا في كون اوائل المواد
عنه امرا انما كان من سبيل امر الاستحالة اجتماع والقبول ثم العجب منه كيف استقام عنده حال اللوازم الهيئات البسيطة مع انه قد حقق القول
فيها بانها غير مستندة الا الى تلك الهيئات لا الى جاعلها فهل هي الا علة لها وقابلة بجهة واحدة ثم قوله كيف يصدق عاقل الى اخره
تعريض بصاحب التحصيل حيث قال في التحصيل ذاته تعالى وان كان محلا لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها ولا يتصف بها ومراده انه لا يتاثر فان اكثر
ما يطلق لفظ الاتصاف انما هو في الاعراض التي يتاثر منها الموضوع ويصير بحال لم يكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه باللون والطعم
وساير الاعراض وكالنفس في اتصافها بالعلم والقدرة وغيرها وليس كذلك حال العقل الفعال مثلا في حصول الاحوال والاثار الصادرة عنه
لا من جهة الفاعلية والايجاب وكذا الاضافات العارضة له الى المعلولات المتاخرة عنه فان اريد من الاتصاف مطلق العروضية والملحوقية
فلا مضايقة في اللفظ بعد وضوح المقصود لكن لا فساد في تحققه ههنا وان اريد ما يصير الموضوع بسببه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس
بلازم فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم وقال ايضا واذا لم يكن تعقله تعالى زائدا على ذاته وليس في ذاته الا ذاته وسبب المادة كما يعرفون
منه فيكون مبدأ الصورة في ذاته اما ان يكون على ما يقال انه اذا علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته فيكون العلم تابعا لكونه لازما ومن هذا يتقدم
اللزوم على العقل العلم باللزوم فعلمه بلوازمه متوقف على لزوم لوازمه فبطل قولهم ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء بل علمه بهذا الوضع
انما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهى اقول هذا المذكور انما يشبه المؤاخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فان قولهم علمه تعالى بذاته علة لعلمه
بلوازمه ليس يقتضي ان يكون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلك اللازم من العلم بالذات حتى ينافي ما ذكره من قولهم ان وجود الاشياء
تابع لعلمه بها ويلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم ان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بما يلزم ذاته في الواقع وان كان لزومه
بتوسط هذا العلم فان لازم اللازم لازم والحاصل ان الصور العلمية الحاصلة في ذاته من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته والاشياء الخارجية
من لوازم علمه تعالى بتلك الاشياء فكونه هي من لوازم لوازمه تعالى بل هي عين لوازمه بوجه فان العلم الصوري والمعلوم الخارجي متحدان في الماهية
والحقيقة مختلفان في نحوي الوجود الذهني والعيني فلا تناقض في قولهم علمه بذاته علة لعلمه بلوازم ذاته اعني اللوازم الخارجية وقولهم حصول
اللوازم تابع للعلم بها ثم انه لما استشعر بهذا الدفع قال اما ان يقال ان حصول صورة في ذاته متقدمة على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث
لا تلك الصور المفارقة ما وجد اللازم المباين فلم ثبتت في الواجب بجزء ها مقتضى اللوازم المباينة بل هي مع صورة اقول هم يلزمون ذلك
ولا ينسد بذلك اثبات العقول من حيث ان مبناه على انه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر الاول لا بد ان يكون واحدا وليس كذلك الا العقل
اذ نقول اولا ان البرهان على اثبات العقل ليس منحصرا في هذه المسلك بل المسالك الى اثباته واثبات كثرته متعددة وثانيا ان هذه الجهات
الكثيرة اللاحقة لذاته انما هي صور الاشياء الخارجية وليس كل واحدة من تلك الجهات يصلح لان يكون جهة لصدور اي معلول كان بل كل
واحدة منها جهة لصدور ما يطابقها ويماثلها على الترتيب وثالثا اذا دل البرهان على حصول صور المعلولات قبل ايجادها في ذاته
تعالى فلا بد من ان يكون وجودها في العين على طبق وجودها في العلم وكذا هيئتها وكيفيتها الخارجية على وفق هيئتها وكيفيتها العلمية
والا لم يكن العلم الازلي مطابقا للمعلوم فيكون جهلا وهو ممتنع بالضرورة ثم قال الصورة الاولى سواء تقدمت على اللازم المباين او كانت
غير متقدمة ولا متاخرة لما حصلت في ذاته تستدعي جهتين في ذاته ولا يصح ان يكون سلب المادة سببا لخروج واجب الوجود الى الفعل لاحكام
الغير المترجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابلا لصورة ذاته وفاعلها السلب وحده او السلب مع ذاته فانه يلزم ان يكون السلب اشرف
من ذاته لما كان الذات ليس لها الا القبول والسلب جهة الحصول والفعل ومحال ان يكون الجهة السلبية اشرف من الذات الواجبة اقول اما
ثم ان الصورة الاولى الى قوله تستدعي جهتين في ذاته اعادة لما سبق منه انه يلزم من حصول صورة في ذاته تعالى اختلاف جهتي الفعل والقبول

اما قوله فذة يصح الى اخره فهو جواب لعزم عن نفسه نيابة عنهم ليعرض عليهم او وجده في كلام بعض من اتباعهم ومقلديهم ومبناه على ما
توهم كثير من لزوم الامكان في كل ما يتاخر عنه شي لاحق به سواء كان المتاخر لازما له او لا وسواء كان المتقدم مقتضيا موجبا له او لا وليس
ذلك كما توهموه حيث لم يعلموا ان المقتضي للشي والمفيض عليه ليس فاقدا له خاليا عنه بالحقيقة حتى يرد عليه بعد ان لم يكن شي بعد فقد آ
عنه بعدية ذاتية او زمانية ليلزم عليه الامكان الذاتي او القوة والاستعدادية بل الشي من حيث موجوديته اتم واكمل من حيث نفسه
كما حققناه سابقا وهذا اصل شريف لم ينطق به الا قليل من الفلاسفة ثم قال وايضا الصورة الاولى اذا كانت مع ذات
الاول علة لحصول اللازم المباين الذي هي صورته وعلة ايضا لحصول صورة اخرى في ذات الاول فيلزم ان يكون الاول باعتبار صورة واحدة
وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين ثم يكون منفعلا عن الصورة الاولى وعلة للاستكمال بحصول صورة ثانية اقول اولا ان ما ذكره منقوض
بكون العقل الاول سببا لحصول العقل الثاني والفلك الاقصى فيكون ذات الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين
وكان ما وقع الاعتذار من هناك يعتذر به هاهنا وثانيا بالحل وهو ان الصورة الاولى كالصادر الاول ليس واحدا حقيقيا كالواجب تعالى
والا لكان المعلول مثل العلة فاذن كل ما سوى الاول لا يخلو من جهتي كمال ونقص فبكل جهة يلزم منه شي آخر الاشرف من الاشرف والاخس
من الاخس ثم قال ثم يكون الواجب منفعلا عن الصورة الاولى هي علة للاستكمال بحصول صورة ثانية والصورة وان اعتذروا بانها
وان كانت في ذاته فليست كالالة فيلزمهم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود في ذاته لا يكون حصولها بالفعل واشتماله على وجودها
يكون كالالة كيف وعندهم ليست الصورة موجبة لنقص فيه واذا لم يكن وجودها نقصا ولو كانت منفية كان كونها بالقوة نقصا ومن يل النقص
مكمل من جهة ما هو مكمل اشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل اقول قد علمت ان هذه الصور عندهم ليست كمالات لذاته والعلم الذي هو
من كمالاته ونعوته هو ما يكون عين ذاته ولا فرق بين صدور هذه الصور عنه تعالى وصدور سائر الاشياء الخارجية في كونها من شئون
ذاته تعالى مباينة بوجودها ووجوبها عنه تعالى ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون
وجود الشي بالقياس الى ماهيته ممكنا وبالقياس الى موجده واجبا فكل من تلك الصور وان كان وجودها في نفسها بعينه وجودها
للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجودها له تعالى فان معنى كون الوجود ممكنا ان لماهيته نحو معلية كان حاله بالقياس اليها
الامكان لا غير ولا يلزم من ذلك ان يكون حاله اي حال ذلك الوجود في نفسه او بحسب الواقع او بالقياس الى موجده وان كان غير منفصل
عن موجده ذلك الحال اعني الامكان وبالجملة وجود تلك الصورة ليس من باب القوة والنقص عن الواجب كان عدمها عنه ليس قصورا له وفقدانا
عنه بل كماله ومجده تعالى انما يكون على وجه يصدر عنه تلك الصور وليس كماله ومجده بوجودها له كما ليس وجودها في نفسها افادة
كماله ومجده بذاته لا بشي آخر وهذا المعنى مصرح به في كتب الشيخ غير مرة منها قوله في التعليقات ان فرضنا ان الاول يعقل ذاته مبدأ
لها ثم تكون تلك الموجودات موجودة فيه فاما ان يكون وجودها فيه مؤثرا في تعقله لها او لا يكون مؤثرا فان كان مؤثرا كان لا تعقلها
الاول لكن علة وجودها هو ان الاول يعقلها فيكون لانها عقلها الاول عقلها او لانها وجدت عنه وجبت تعقلها ان كان وجود
تلك المعقولات علة لان يعقلها الواجب الاول ثم نقول ان عقل الاول لها علة لوجودها كان كانه يقال لانه وجبت فيه وجبت وان
كان تعقل الاول علة لوجودها ثم تصير وجودها علة لان يعقلها كان كانه يقال لما عقلها عقلها وكلا الوجهين لها محال وحقيقة الامر
نفس معقوليتها له نفس وجودها فيه تعليق الاول لا يستفيد علم الوجودات من وجودها فانه يعقل الوجود فهو يعقلها لانه نفسه
فيعقله لذاته عقل لها اذ هي لازمة له وهو موجدها فحصولها له لا بوجودها ويكون من شانها ان يعقل تعليق فان قال قائل انه يعلمها
ما قبل وجودها حتى يلزم من ذلك اما ان يعلمها وهي في حال عدمها او يلزم اما ان يعلمها عند وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها فان
قوله ذلك محال لان علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هو نفس كونها موجودة وهو يعلم الاشياء لا ان
يحصل فيه فيعلمها كما هو يعلم الاشياء من خصوصها بل حصولها هو علمه بها وعلمه بسيط ثم قال في الجملة اثبات الصور في واجب الوجود قول

فاسد

فاسد ومعتقد ردي ويوجب ان يكون الذي يفيض الصور ليست ذاته بل شي اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا ان ذاتا واحدة
بجهة واحدة يجوز ان يفعل وينفعل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما لمحالات كثيرة انتهى ما ذكره اقول قد
علمت ان واجب الوجود مبدأ كل الاشياء ومبدأ وجوب وجودها واذا صدر عنه شي بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط
ايضا ناش منه فالجهات الفعلية كلها منبعثة عنه فكل شرف وشي وفيض من شرفه فلا يفيده شي شيئا اصلا كيف ووجود الاشياء عنه
اولا لا يوجب كمالا لم يكن حاصلا له في ذاته بذاته وعلمت ايضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم الماهيات
واطلاق القبول هاهنا ليس بمعنى الانفعال والتاثر ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة اصلا نعم لو التزم احد تجويز ان يكون ذات
واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام كثير من القواعد مثل اثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية كتعدد قوتي
الحس المشترك والخيال وكذا الوهم والحافظة فان شان الحاس القبول الانفعالي وشان الحافظ الفعل وكتعدد قوتي الرطوبة واليبوسة
وقوتي التحرك والتحريك وكذا الاحساس والتحريك ومثل قاعدة تركيب الجسم على وجه من الهيولى والصورة من جهة اشتماله على امر هو به بالفعل
وهو كونه جوهرا ذا ابعاد وعلى امر هو به بالقوة وهو قابليته لاشياء اخر واما اثبات نفي الصفات الالهية الزائدة لذاته فطريقه غير منحصر في
انها لو كانت زائدة لزم كون شي واحد قابلا وفاعلا لما مر في الصفات بل ما سلكناه وقررناه هناك الا ترى ان كثيرا ما له
اضافات كثيرة الى الاشياء على الترتيب ولا يلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل والقبول في الجملة ليس ولم يظهر في اثبات الصور لواجب الوجود
شناعة في القول ولا رداءة في الاعتقاد بما اورده المنكرون له القادحون فيه الى زماننا هذا مع طول المدة وشدة الانكار والامعان بكونه
بقوة الوهم والحكم ومن القادحين المصرين في الانكار لهذه الصور بعينه المحقق الطوسي في شرح الاشارات مع انه قد شرط في اول
قسمي الطبيعي والالهي ان لا يخالف الشيخ في الاعتقاد اخر ولعله لو يخالف هاهنا ايضا وملك الشرط اذ كان انفع له الى ان يفتح الله على
قلبه ما هو الحق والصواب قال مستمدا لتبيين مفاسد القول باثبات الصور في ذاته من انه لا شك في ان القول بتقرر لوازم
الاول في ذاته قول بكون الشي الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا
لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته تعالى وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل
بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام
الصور المعقولة بذاتها والمشائين القائلين باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلين بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك
المحالات حذرا من التزام هذه المعاني اقول اما الزامه المفسدة الاولى من كون ذات الباري على التقدير المذكور فاعلا وقابلا
ان اراد بالقبول مطلق العروض اللزومي فلا يظهر فساده ولم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا ان يراد به
الانفعال التجددي او كون العارض مما يتاثر المعروض كمالا وفضيلة لم تكن له فيكون المستفيد اشرف من ذاته وانور وافضل
وان اراد به غير ذلك فعليه ابانته بالحجة حتى ينظر فيه فان لزومه غير بين ولا مبين والعجب ان الشيخ مع ذكره في مواضع كثيرة من كتاب
التعليقات بعبارات مختلفة ان جهتي الفعل والقبول في لوازم الاشياء غير مختلفة ولا متعددة منها قوله لا يصح ان يكون
واجب الوجود بذاته قابلا لشي فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اولا
قابلا كما انه فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته فانه حينئذ لا يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لانها
تلك الصفات موجودة فيه بل لانه هو وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه
ابيض لان البياض من لوازمه وانما وجد فيه لانه لو كان نحو ذلك في الجسم اذا اخذ في حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذا الوجه
استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل وهكذا الحكم مطرد في جميع البسائط
فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شي واحد

اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب يكون ما فيه غير ما فيه اذ هنا الكثرة قال ادكل اللوازم هذا حكمها ومنها قوله البسيط
ليس فيها استعداد فان الاستعداد هو ان يوجد في الشيء شيء عن شيء لم يكن ويكون استعداده لقبول ذلك الشيء معدوما على
بالطبع ومنها قوله النفس الانسانية لا يصح ان تكون فاعلة المعقولات وقابلتها بعد ان لم يكن فان مثل ذلك يحتاج ليستعقبه معنى ما بالقوة
وفيه استعداد فلما الشيء الذي حقيقته ان يلزمه المعقولات دائما فانه يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوة ومنها قوله الذي يقبل
المعقولات لا يصح ان يكون فاعلا لها لانه لا يصح ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا معا وان لم يكن فاعلا وقابلا فانه يستعقبه معنى
معنى ما بالقوة قد ظهر من هذه البيانات الواضحة الخفية على اكثر الناس ان منشأ التركيب في شيء من جهة عروض عارض له ليس الا سبق
معنى القوة سبقا زمانيا او سبق معنى الامكان سبقا ذاتيا والاول يوجب التركيب الخارجي والتعدد في الوجود كعروض البياض للجسم
والحركة للمتحرك فالفاعل هو الصورة وما يجري مجراها والفعل جهتها والقابل هو الهيولى وما يجري مجراها والانفعال جهتها
والثاني يوجب التركيب العقلي والتعدد في المعنى كعروض الوجود للماهية فالفعلية من جهة الوجود والامكان من جهة الماهية واما اللوازم
الذاتية فليست الذات من اللوازم من جهة لوازمها بل من جهة نفسها فليس لها من جهة ذاتها امكان تلك اللوازم بل ايجابها ووجوبها
فلا تكثر فيها من جهة الامكان والوجوب كما لا تكثر فيها من جهتي الفعل والانفعال واما الزام المفسدة الثانية من اتصافه تعالى بصفات
حقيقية فهو غير لازم وانما يلزم لو كانت تلك الصور العقلية مما يكمل به ذاته او يزيد في وجوده وجودا بل وجوده متعال عن مناسبة الشدة
ووجود ذاته تلك اللوازم من رشحات فيضه ونزلات وجوده واليه الاشارة بقولهم ان ذاته تعالى وان كان لذاته الصور لكن لا يتصف
بها ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى وليس علوه الاول ومجده تعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده
بذاته لا باللوازم التي هي المعقولات وذكر ايضا هذا المعنى بقوله واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كان شانها انها موجودة فيه
فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ اللوازم اي معقولاته بل ما يصدر عنه بعد وجوده
وجودا ما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لامر ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كان الحق انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم
لا انه محل لها انتهى والحاصل ان الواجب تعالى بحيث ذاته بذاته ذات تلك اللوازم لا انه بسبب تلك اللوازم ذات تلك اللوازم فعاقليته للاشياء لم
يحصل له بسبب الاشياء ولا ايضا بسبب صدورها العقلية بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته فاي ماهية كانت بلا ملاحظة شيء
اخر معه لكانت ذاته عاقلة للاشياء لكن عاقليته للاشياء مما لا ينفك عن حصول صور الاشياء له معقولة وهذا مما هو غامض ولطيف
نفيس عسر دركه اكثر الاذهان كيف ومن ادرك هذا هان عليه ادراك العلم المقدم على الايجاد سواء كانت المعقولات التفصيلية صورا
ذهنية كما هو رأي المشائين او خارجية كما هو رأي الافلاطونيين ومن لم يذق هذا المشهد لا يمكنه التخلص عن لزوم جهة الامكان في واجب
الوجود على كلا المذهبين كما يظهر بالتأمل ومما يشير الى هذا المعنى كلمات الشيخ في التعليقات منها قوله نفس تعقله لذاته هو وجود
هذه الاشياء عنه ونفس وجود هذه الاشياء نفس معقوليتها وقوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شانه ان
يعقل او يحتاج ان يعقل وقوله اضافة هذه المعقولات اليه اضافة محضة عقلية اي اضافة المعقول الى العاقل فقط كيف ما وجدت اي ليس من حيث
وجودها في الاعيان ومن حيث هي موجودة في عقل او نفس او اضافة صورة الى مادة او عرض الى موضوع بل اضافة مجردة بلا زيادة وهو ان يعقلها
فحسب اقول والعجب من الشيخ وتحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ في الرد والانكار على ما ينسب الى فرفوريوس من القول باتحاد العاقل بما
مع ان هذا التحقيق الذي ذكره هاهنا وفي مواضع اخرى مما يقتضي صحة القول بالاتحاد فان وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها
ويكون اضافته اليه تعالى اضافة بسيطة لا اضافة شيء له وجود غير كونه مضافا فذلك مما يوجب ان لا يتصور بينه وبين العاقل مثل هذا المعقول
تغاير في الوجود ولا انفصال حينئذ من امكان المغايرة والانفصال فلا بد من ان يكون بينهما ضرب من الاتصال والاتحاد وان كان في تعقل هذا
الاتصال وكيفيته صعوبة على جمهور الكاسف تعليق ض كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها وعلمه بانه يلزم عنه وجودها هو مبدأ لوجود

عنه

عنه وليس يحتاج الى علم اخر يعلم بانه مبدأ لوجودها عنه تعليق ح وجود هذه الصور التي هي عنه هو نفس علمه بانه مبدأ لها فهذه المعقولية هي
نفس هذا الوجود وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولية تعليق ص لو كان يعقل ذاته اولا ثم يعقل انه مبدأ للموجودات لكان يحصل ذاته مرتين
تعليق م الاول يعقل ذاته على ما هي عليه لذاته مبدأ للموجودات فانه لا ذهن له عقلا بسيطا وليس يعقل ذاته اولا ويعقل انه مبدأ للموجودات ثانيا
فيكون عقله لذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الاول كاعتبار تعقلنا نحن فانا نعرف العلة والمعلول ولوازم كل واحد
منهما وبقياس واعتبار فنعقل اولا انه موجود ونعقل ايضا انه مبدأ الموجودات بقياس ونظر ونعقل ايضا انا عقلنا بعقل اخر وليس تعقل
الاول هذا الحال تعليق ن لا ... انه تعالى يعقل ذاته ويعقلها مبدأ للموجودات فالموجودات معقولات له وهي غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبدأ
لما هو العاقل والمعقول ولا يصح هذا الحكم فيما سواه تعليق ط تعقل ما هو خارج عن ذاته الى غير ذلك من تحقيقاته وانا ذاته تعليق ع ليس علو الا
ول ومجده هو ان يعقل الاشياء بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا باللوازم التي هي المعقو
وكذا العلو الامر في المخلوق في علوه ومجده بانه يخلق لا بان الاشياء مخلوقة فعلوه ومجده اذن بذاته واما المقدم الثالث من لزوم تحقق الكثرة
في ذاته فتلك الكثرة لما كانت بعد الذات وعلى ترتيب الاول والثاني والثالث وهكذا الى اقصاها لم يقدح في وحدة الذات ولم يثلم بها
الاحدية الذاتية كالوحدة في كونها مبدأ للكثرات التي بعدها وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور بقوله في مواضع من كتاب المباحثات
ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني فلا يثلم بها وحدة الذات الا ان صدور الموجودات المتكثرة عنه
نعم لا يقدح في بساطته الحقة لكونها صادرة عنه على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك معقولاته المفصلة الكثيرة اذا ترتبت عنه
على وجه يرتقي اليه ويجتمع في واحد محض فهي مع كثرتها استهلكت على احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد كما اشار اليه المعلم
الثاني بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد
علمه بذاته وبعد الكل بالنسبة الى ذاته فيحصل الكل في وحدة واما لزوم المفسدة الرابعة من كون المعلول الاول غير مباين لذاته ان اراد بعدم
المباينة الحلول والقيام فهو عين محل النزاع فلا يكون حجة على القائلين بكون علمه تعالى انما هو بالصور القائمة بذاته تعالى مع مغايرتها
له وان اراد به كون صورة المعلول الاول متحدا بالواجب تعالى فيمنع ان صدور كل معلول عنه تعالى مسبوق بالعلم به فلو لم يكن صورة
المعلول الاول عين الواجب لتقدمت عليها صورة اخرى والكلام عائد فيها ايضا وهكذا يلزم مع خلاف الفرض التسلسل في الصور
المترتبة فجوابه ما هو مذكور في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي وكتب اتباعهما كالتحصيل لبهمنيار بما حاصله ان صدور كل موجود عنه
لم يكن وجوده في نفسه غير معقوليته له فذلك مسبوق بعلمه تعالى واما صدور ما وجوده عنه تعالى نفس معقوليته فلا يحتاج صدوره
الى ان يكون مسبوقا بعلم اخر لان وجوده عقل فلم يفتقر الى عقل اخر قال الشيخ في التعليقات كل ما يصدر عن واجب الوجود فانما يصدر بواسطة
عقله له وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الاخر فيكون عقله لها
مما بالوجود بها عنه فليس معقوليتها الا نفس وجودها عنه فاذن من حيث هي معقولة موجودة ومن حيث هي موجودة معقولة كما
ان وجود الباري ليس الا نفس معقوليته لذاته فالصور المعقولة له يجب ان يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها والا ان كانت
معقولات اخرى علة لوجود تلك الصورة كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور ويتسلسل الى غير النهاية فانه
يجب ان يكون قد عقلنا ولا معنى وجدت او يكون انها عقلت لانها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها
فيلزم ان يكون علة معقوليتها وجودها معقوليتها وعلة وجودها وجودها تعليق ض ان كان صدور وجود هذه اللوازم
بعد عقليته لها يجب ان يكون موجودة عنه عقليته لها فان المعقول يجب ان يكون موجودا واذا كانت موجودة يجب ان يتقدم
وجودها ايضا عقلية لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية فيجب اذن ان يكون نفس عقليته لها نفس وجودها عنه تعليق ح
الصور العقلية اما ان توجد عنه بعد ان يكون معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة لانها ان لم تكن موجودة لم تكن

معقولة فان ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم اذا كانت موجودة ان يتقدمها عقليتها وكذلك الى غير النهاية اذ الكلام في ذلك كالكلام
في هذا لانها كانت معقولة له وهي ايضا من لوازمه فيكون قد عقلت هذه ايضا بواسطة صورة معقولة اخرى والكلام فيها كما الكلام في هذه
فيتسلسل الامر تعليقه فان قيل انما وجدت هذه اللوازم لانها عقلت عقليتها التي هي سبب وجودها فان اللوازم لزم السؤال فيها ولو وجدت
بواسطة اي شيء فيقال انما وجدت لانها عقلت فيتسلسل الامر تعليقه هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته واذا تبع وجودها عقليتها لها
كانت عقليتها لها من لوازم ذاته ايضا فيكون وجود العقلية من عقلية لها فيكون يتحقق بعد يتحقق الى ما لا نهاية له ودوام الزوم المتسلسلة [illegible] انه تعالى
لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه فهذا مجرد استبعاد نظير هذا كقول من ينكر وجود عالم المعقولات المجردة قبل وجود
هذا العالم الجسماني او وجود عالم الامر قبل وجود عالم الخلق ثم نقول يلزم على ذلك ان لا يوجد تعالى شيئا من هذه الجسمانية بذاته بل بتوسط الا
العقلية ولا يخلق شيئا من الخلق الا بواسطة الامر فيقال المراد ان البرهان هو المتبع لا غير وثانيا ان ذلك العالم اشرف وانسب بالتقدم فكذلك
نقول الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده الباقية ببقائه لا بابقائه الموجودة بوجوده لا بايجاده الواجبة بوجوب نفسه لا بايجابه هي اشرف واقدس من الموجودات
المنفصلة عنه فيكون اقدم تحققا واقرب منزلة عنده تعالى فهي لا محالة احرى بان يكون واسطة في الايجاد لهذه المباينات الخارجية ثم
واثبات الصور الالهية المنكرين لمذهب المعصوم من المتأخرين العلامة الخفري حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام انكسمانس الملطي من انه قال ان المبدع
ظهر فيه صورته فعلم الابداع فقد كانت صورته في علم مبدعه الاول والصورة عنده غير متناهية ثم قال ولا يجوز في الراي الا احد قولين اما ان
نقول ابدع ما في علمه واما ان نقول ابدع اشياء لا يعلمها وهذا من المستشنع وان قلنا ابدع ما في علمه فالصورة ازلية بازليته وليس تتكثر بتكثر
المعلومات ولا يتغير بتغيرها انتهى واعترض عليه بوجهين احدهما انه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونه بالعلم المقدم
اولا وعلى الاول يرد عليه ان العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فالدليل على فيضان الصور العلمية قبل الا
العيني وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع الاشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيهما انه يرد
عليه ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون وجودات عينية لا علمية لها صور اخرى للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام في
الصور وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات محلا لها [illegible] والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها ومحلا لها لكونه غير متأثر
عنها وان يكونها جواهر كباقي الممكنات ولا خفاء ايضا في ان علم واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك
الصور فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم كمالي ذاتي غير تابع للتأثير والحق تحققه كما مر انتهى
اقول وكلامه موضع انظار اما قوله ان العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف الى آخره ففيه ان هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العقلية
التي هي من لوازم ذاته وهو غير كاف في ايجاد الاشياء المباينة الذوات لذات المبدأ تعالى لان علمه تعالى بالاشياء الخارجية ليس بوجود تلك الاشياء
في انفسها ولا الايجابية منه اليها عين الاضافة العقلية اذ ليس وجودها في ذاتها منه عين معقوليتها له والا لكانت من اللوازم المتصلة
لا من المباينات المنفصلة وقد علمت فيما سبق ان علمه تعالى بتلك الصور الفائضة بذاته تعالى عين ايجاده لها وان العلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم
عين الوجود المعلول لم يحتج في صدوره عن الفاعل بعلم وارادة ومشيئة الى علم سابق تفصيلي فلا منافاة قوله وهذا قول بان الله ابدع اشياء
لا يعلمها على ان الحق عندنا في هذا النمط انه لا جعل ولا تأثير في حصول مثل هذه الصور لا نفس اللوازم ولا تأثير للملزوم بالقياس الى
اللوازم فان كون الذات ذاتا بعينه كونها ذات هذه اللوازم واما قوله هذه الصور اما جواهر او اعراض الى آخره فغير متوجه ولا متوجه
اذ مبناه على الخلط بين الجوهر الذهني والجوهر الخارجي وعلى توهم المنافاة بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي والزيد بما يستقيم ويفيد في
المنفصلة اذ مانعة الجمع فنقول هذه الصور جواهر ماهيته علمية بحسب الماهية واعراض خارجية بحسب الوجود فلا [illegible] العلم بها
اخرى والكل باعتبار الوجود العيني اعراض قائمة بذاته لكن لا يتأثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق تقريره واما قوله انه لا علم كمالي بالذات
بتلك الصور ليس علما كماليا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فغير صحيح لما سبق من ان علمه بتلك الصور عين فيضانها عنه لا

تابع

تابع لفيضانها عنه وان اراد ان نفس تلك الصور ليست كمالا له تعالى فمقبول الذي انكره هؤلاء الذي جعل اللوازم المتأخرة الناشئة بعد الذات
التامة الواجبة كمالا له فان هؤلاء الفلاسفة المثبتين لهذه الصور الالهية يصرحون بان كماله وعلمه تعالى ليس بوجود هذه الصور بل كماله وعلمه
بكون هذه الصور ناشئة عنه فائضة عنه هذه الاشياء معقولة له وان عقله لذاته مستتبع لعقله اياها ثم لا يخفى ان عقله لهذه الصور هو بعينه عقله
للخارجيات المنفصلة وان كان وجودها غير وجود هذه الصور اذ العلم بالخارجيات عندهم ليس الا بصور اخرى وجودها وجودها على
ادراكي بخلاف ما ذهب اليه المتأخرون وبعض اتباع الرواقيين كصاحب كتاب حكمة الاشراق والمحقق الطوسي حيث جعلوا الامور الخارجية كالاجسام
وغيرها مصاححة للاضافة العقلية وكانهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة من ان وجود المعقول بالذات في نفسه معقوليته ووجوده للعاقل شيء واحد بلا
اختلاف وكذا وجود ما هو محسوس في نفسه محسوسيته ووجوده عند الحاس شيء واحد بلا اختلاف ثم لا شبهة في ان هذه الماديات ذات
الاوضاع المكانية ليس لها في انفسها الخارجية وجودا عقليا بل ولا حسيا كما هو التحقيق عندنا فكيف يصح ان يجوز كون هذه الصور المادية
في انفسها قبل تجريدها وانتزاعها [illegible] تعالى معلوما وعقلا ومعقولا واما قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور
المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ليس بوارد عليهم اذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم في هذه الصور المتأخرة عن الذات الى
الى قول الشيخ في اول الفصل المعقود في بيان نسبة المعقولات اليه تعالى من فصول الالهيات الشفا بحثنا ان نعم انه اذا قيل عقل للاول
تعالى قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس فانه ليس فيه اختلاف صورة مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في
كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها
معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء انتهى فقوله
اذا قيل للاول عقل قيل على المعنى البسيط وقوله وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور وقوله فيعقل من ذاته كل شيء كلها تصريحات
على العلم الاجمالي الكمالي والعقل البسيط لكن معرفة هذا العقل البسيط في غاية الصعوبة وان ظني بل يقيني انه لم يتيسر لاحد من جماهير
المشهورين بالفضل والبراعة مع ادعائهم الاحاطة كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى فهذه جملة من اقوال القادحين في تقرير صور المعقولات
في ذاته مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام **فصل** في تحقيق الحق في هذا المقام وفي اظهار ما يجده قادحا في مذهب القائلين
القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى ولنعلم اولا ان لا خلاف لنا معهم في جميع ما ذكروه في اثبات الاصول والمقدمات ولا في وجوب ان يكون
تلك الصور المعقولة من لوازم ذاته ولا في كونها متميزة ذاتها عن مباينته من ذاته انما الخلاف في جعل تلك الصور اعراضا في وجودها
وجود ذهني ولولا تصريحاتهم بانها اعراض لامكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا ولا يبعد ان يكون القول بمرتسمها من تصريحات
التام من حيث ان كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كانكسمانس وغيره خالية عن ذكر العرضية كما يظهر لمن تتبع ما نقل من اقوالهم
اذا تقرر هذا فاعلم ان الذي نعتقده في ابطال هذا الراي امور **الاول** ان لوازم الاشياء على ثلثة اقسام لازم ذهني كالكلية لمفهوم الانسان
والذاتية لمعنى الحيوان ولازم خارجي كالحرارة للنار والحركة للفلك ولازم للماهية ثم يجب ان يعلم ان لازم الماهية كما انه تابع لها في اصل الماهية
كذلك تابع لها في نحوي الوجود الذهني للذهني والخارجي للخارجي فاذا امتنع ان يكون لاحدهما وجود ذهني خارجي وللاخر وجود ذهني
وبالعكس اذا تمهد هذا فنقول لوازم الاول ان كانت من قبيل اللازم الخارجي فلابد ان يكون كلها موجودة خارجية وكذا ان فرض انها
من لوازم الماهية فان ماهية الاول عين انيته سواء قلنا ان لا ماهية له اصلا او قلنا ان ماهيته عين انيته ووجوده على اختلاف الاصطلاح
فاذن هذه اللوازم يجب ان يكون بوجوداته العينية لازمة له تعالى فجواهرها لا محالة يجب ان لا يكون اعراضا ولا جواهر ذهنية
بل جواهر عقلية خارجية فاذن بطل القول بارتسام الصور الذهنية في ذات الاول تعالى بقي الكلام في تحقيق الامر هاهنا بان الذوات القائمة
بانفسها كيف امكن ان يكون من اللوازم للشيء التي لا يتصور انفكاكها عنه مع قيام البرهان على ذلك **الثاني** ان قولهم العلم بالعلة
بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها وقولهم ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه ليس المراد من العلم التام بالعلة العلم بجهة

العلة الا انما يكون مجرد المهية سببا للمعلول كما في لوازم المهيات بحيث الكليات الطبيعية ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر ولا العلم بمفهوم
كونها علة ولا العلم باضافة العلية لانه على هذين الوجهين يكون العلمان اى العلم بالعلة والعلم بالمعلول حاصلين معا لا تقدم لاحدهما على
الاخر وعمدة الغرض من اثبات هذه القاعدة اثبات علم الباري بما سواه من جهة علمه بذاته فاذن المراد من العلم المذكور انما هو العلم بالحضور سيما التي
بها يكون العلة علة وليس هي الا نحو خاص من الوجود وقد تبين فيما سلف من الكلام ان الجاعلية والمجعولية انما هي بين الوجودات لا المهيات
وتبين ايضا ان العلم باتحاد الوجودات لا يمكن ان يحصل الا بحضورها وشهودها باعيانها لا بصورها واشباحها وذلك الغير ممكن الا من جهة
الاتحاد او من جهة العلية والاحاطة الوجودية فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى من جهة وجوده الذي هو عين ذاته علة
لما بعث على الترتيب من مجعولاته الصادرة عنه انما هي اتحاد الوجودات العينية فالعلم الواجب بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم
الواجب بتلك الوجودات لا بد ان يكون عين تلك الوجودات المجعولة لانه بعينه معلوماته فهي بعينها علومه التفصيلية لا صورة وهي تابعة للعلم الكمالي
والعقل البسيط بالمعنى الذي علمته في باب العقل والمعقول وفي علم النفس فاذا سمينا هذه الوجودات علم الله تعالى باعتبار انها لوازم علمه بذاته
وان اصطلح احد بان يسمى تلك الاشياء الصادرة عنه علوما له باعتبار وجوداتها ومجعولات له تعالى باعتبار مهياتها المتغايرة المغايرة للوجود
لكان حسنا للمحافظة على الفرق بين ما هو علم للباري تعالى وما هو فعل له فان العلة الفاعلة عرفوها في مباحث العلل بما يؤثر في غيره مما هو
غيره والمهيات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب تعالى واما الوجودات فقد علمت من طريقتنا انها لمعات ذاته وشوارق شمسه الثالث
قد تقرر عند الحكماء وعلم من غير خلاف بين الفريقين وثبت ايضا بالبرهان ما يسمى بقاعدة امكان الاشرف وهو ان كلما اقدم صدورا من المبدأ
الاول فهو اشرف ذاتا واقوى وجودا وعلى مسلك اثبات الصور المرتسمة في ذاته تعالى هدم تلك القاعدة الحقة اذ لا شبهة في ان الاعراض
ايا ما كانت هي اخس وادون منزلة من الجواهر اى جوهر كان والقائلون باثبات هذه الصور جعلوها وسائط في الايجاد مع تقررها
قولهم بانها اعراض قائمة بذاته تعالى فما اشد سخافة اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعة في العالم الربوبي والصقع الالهي ضعيفة خسيسة
الوجود والاثار التي تطابقها وتوازيها من العالم الامكاني من جزء النمل بالنمل والقمل بالقمل يكون اشرف وجودا واعلى مرتبة وهذا
ما يحكم به الوجدان قبل اقامة البرهان ذكر وتنبيه واما الذي افاده المحقق الطوسي في شرح الاشارات بعد ما اورد البحوث والتشنيع
على الشيخ وذكر ان العاقل لا يلزم ان يكون بصورة زايدة على ذات المعلوم من انه لما كان وجوده تعالى علة لوجود ما سواه وعلمه تعالى
بذاته علة لعلمه بما سواه وقد حكمت بان ذاته وعلمه بذاته امر بلا اختلاف فاحكم بان الصادر منه وعلمه بذلك الصادر وهما المعلولان
والمعلول امر بلا اختلاف ففيه ان هذا الكلام لا يخلو عن اقناع اذ لا احد ان يمنع حقيقة هذا الحكم اذ ربما يكون في المعلول لكونه انقص وجودا
من علته شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلة الا ترى ان العقل يصدر عنه الفلك من جهة مهيته ويصدر عنه عقل اخر من جهة وجوب
وجوده والعلتان هيهنا شيء واحد والمعلولان متعددان تعددا خارجيا وايضا الواجب تعالى واحد بسيط من كل جهة والعقل الصادر
منه اولا فيه جهتان بحسب الاعتبار وبالجملة فليس من شرط العلة والمعلول التوافق في الوحدة والكثرة نعم المستحيل ان يكون المعلول اقوى
وجودا من علته الموجدة ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الالهي شهاب الدين السهروردي ان جميع ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد
الاشارات في هذا المطلب موافقا لما ذكر فيها كانه ماخوذ منها مع تلخيص وتهذيب الا ان الشيخ المذكور اجرى القاعدة في
الاجسام والجسمانيات من ان حضورها وذواتها كافية في ان يعلم بالاضافة الاشراقية من دون الافتقار الى الصور الزايدة وهذا المحقق
لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تعالى بها ارتسام صورها في المبادي العقلية والنفسية ولكل من الرايين وجه وستنكشف لك
المقال في ادراك الحق الاول لهذه المرتبات المادية على وجه لم يتيسر لاحد ولم يثبت في غير هذا الكتاب حكمة مشرقية لعلك لو تاملت
فيما تلوناه حق التامل وامعنت النظر فيما حققناه وقررناه من كيفية وجود الصور الالهية وانها ليست موجودات ذهنية ولا اعراضا
خارجية بل هي وجودات بسيطة متفاوتة لا يعتريها امكان وفي كيفية لزومها له تعالى لزوما عقليا لا على وجه العروض ولا على وجه

الصدور ولا على ضرب من غيرها لعلمت انه كيف نفى الذهن عن الجوهر الطبيعي السيال تلك الصور الالهية ليست من جملة العالم وما سوى الله
وليس وجودها وجودا مباينا لوجود الحق سبحانه ولا هي موجودات بنفسها لنفسها بل انما هي من مراتب الالهية ومقامات الربوبية
وهي موجودة بوجود واحد باقية ببقاء واحد والعالم انما هو ما سواه وليس الا الاجسام بصورها وطبايعها واعراضها وموادها
والكل مما ثبت حدوثها وتجددها بالبرهان كما مر في مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم في العالم انما القديم هو الله سبحانه
وقضاؤه وعلمه وامره وكلمته التامة فخذ واغتنم واشكر ربك فيما هداك من التوحيد تفصيل اتفاقي لعل كلام الاساطين
لو نظروا احق النظر وامعنوا احق الامعان في مذهب افلاطون ومن تبعه راجعا الى من هيهم كما حققناه واما قبل الامعان فكل
من المذهبين في علم الله تعالى مما يظهر فيه خلل وقصور وليس في الامر اما الخلل في مذهب اتباع ارسطو فهو كون تلك الصور
الالهية اعراضا ضعيفة الوجود وكون متعلقاتها الناشية عنها اقوى وجودا منها تحصلا واشد وجودا وتجوهرا منها وقد علمت
فساده فاذا تم هذا القصور وسد هذا الخلل بجعلها موجودات عينية لا ذهنية بغير كالصور الافلاطونية في هذا المعنى
واما الخلل في مذهب الافلاطونيين فهو كونه علما خارجا عن ذاته وكل ما هو من الموجودات الخارجية فوجودها عنه تعالى انما يكون
بعلم قديم سابق فان كانت بما عقلت اولا فوجدت فيعود الكلام الى كيفية معقوليتها السابقة فهي اما بموجودات وصور منفصلة
خارجية او بموجودات وصور الهية متصلة هي لوازم الاول تعالى الغير الصادرة بل الموجودة بوجوده تعالى فعلى الشق الاول يلزم
التسلسل في الصور الخارجية وهو محال وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواجب بتلك اللوازم المتصلة فلا حاجة الى اثبات غيرها
ثم لا يخفى ان علمه تعالى لا بد ان يكون امرا الهيا غير مشوب بصفة الامكان والعدم السابق اصلا فعلمه وكلامه وامره وقضاؤه
وقلمه الاعلى ينبغي ان يكون غير داخل في اجزاء العالم فاذن رجع الامر وعاد الفكر في الصور الافلاطونية الى ان يحتاج لا يكون امورا خارجة
عن صقع الربوبية كما ظنه الاتباع والمقلدون فهذا المذهب كما هو المشهور اذا ازيل عنه هذا الخلل والقصور يعود الى ما قررنا
والظن بان لتلك الكبراء المتقدمين ان راى افلاطون وارسطاطاليس في باب العلم شيء واحد والخلل في كل منهما انما نشأ من تحريف الناقلين
والمفسرين او من سوء فهم الناظرين في كلامهما او قصور الفكر عن البلوغ الى درك ما ادركوه وتعقل ما عقلوه لان المطلب بعيد
السمك عظيم الرفعة شديد اللطافة يكل الاذهان عن فهمه وتدهش القلوب من سماعه وتخفش العيون عن ضوئه ثم اعلم ان ابا نصر الفارابي
قد حاول الجمع بين هذين المذهبين في كتابه المسمى باتفاق راى الحكيمين فجمعهما بما ليس ببعيد عن الصواب بل هو قريب مما ذكرناه ثم
ملخصه انه لما كان الباري جل شانه ثابتة وذاته مباينة لجميع ما سواه وذلك بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في شيء ولا
يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطية عليه فان
من الواجب الضروري ان يعلم ان مع كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه فانه بذاته بعيد عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما
قلنا بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود وعلمنا مع ذلك ان وجوده انه حي بمعنى اشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك
الامر في سايرها ومهما استحكم هذا المعنى وتمكن في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله افلاطون
وارسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فلنرجع الان الى حيث فارقناه فنقول لما كان الباري تعالى حيا مريدا لهذا العالم
بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صورة ما يوجده في ذاته جل الله من الاشتباه وايضا فان ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه
التبدل والتغير فما هو من جهته ايضا كذلك باق غير دائر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات صور واثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي
كان يوجده وعلى اي مثال ينحو ما يفعله او يبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه القول بان ما يوجده انما
يوجده جزافا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور اقاويل
اولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم فانه متى تصورت على هذا

السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها كامثال هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطاطاليس ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله لغاية الايضاح وينبغي ان يتدبر بهذا الطريق الذي ذكرنا موادا كثيرة في الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك وفي اعمال الرصد شديدا انتهى كلامه ولا يخفى انه مؤيد لما بيناه وقد وفقنا ضرب من التأييد ولنرجع الى بيان سائر الطرق في علمه

فصل في حال مذهب القائلين بان علمه تعالى بما سواه علم واحد اجمالي يعلم به الاشياء كلها قبل وجودها او بعد ايجادها علم واحد اجمالي وهذا مذهب اكثر المتاخرين وقد بينوا ذلك بان الواجب تعالى لما كان عالما بذاته وذاته مبدأ لصدور جميع الاشياء فيجب ان يكون عالما بجميعها علما متحققا في مرتبة ذاته مقدما على صدور الاشياء لا في مرتبة صدورها والا لم يكن عالما بالاشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفة كمالية في حقه وهو مم فرغوا ان علمه بمجرد ذاته عبارة عن كونه مبدأ مجعولاته المتميزة في الخارج ومبدأ تميز الشيء يكون علما به اذ العلم ليس الا مبدأ التميز فاذن ذاته تعالى علم بما سواه ويرد عليه انه مبني على انعكاس الموجبة كنفسها وربما قيل لو اعلم بالاشياء منطو في علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما عداه منطو في ذاته فكان علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه علما فعليا لكن اذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدروا على بيانه واعلم ان كون ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من علماء الاسلام وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله وايقانه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة مكاشفة مع قوة البحث الشديد والباحث اذا لم يكن معه ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة احوال الحقائق الوجودية واكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على احكام المفهومات الكلية وهي موضوعات علومهم دون الانيات الوجوديات ولهذا اذا وصلت نوبة بحثهم الى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور والتبلد والتمجمج في الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من انه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صور تفصيلية لاشياء مختلفة كثيرة فقد انكم قاعدتكم ان العلم بالشيء يجب ان يكون صورة مساوية له مجردة المهية مع المعلوم والواجب تعالى لا مهية له فضلا عن مهيات كثيرة وايضا كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم وانما لم يوجد تلك المهيات بعد اصلا ومن هذا الا كتمايز المعدومات المعروفة ربما يجاب عن الاول بانه كالصور العلمية المخصوصة بشيء يتميز ذلك الشيء كذلك بالمقتضي المخصوص شيء يتميز ذلك الشيء لان المقتضي بانتسابه يتميز ذات المقتضي وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكان الصورة التي بها يتميز الشيء اذا حصلت عند المدرك كانت علما به كذلك المقتضي الذي به يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان المقتضي لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع امرا واحدا يتميز بانتسابه كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علما لكل واحد منها فيكون جميع الاشياء معلومة بهذا الامر ويكون جميعها في هذا المشهد الذي هو بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا ويرد عليه ما اورده بعض المتاخرين بانه لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد كونه مبدأ وامتيازه على ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك مستبعد جدا اذ الصورة عين مهية المعلوم على ما هو التحقيق وشبح ومثال على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له محاكيا عنه فقياسها على الصورة قياس مع الفارق وعن الثاني بان ذاته تعالى علم اجمالي بالاشياء بمعنى انه علم بخصوصياتها لا على وجه التميز فان العلم شيء والتميز شيء آخر والاول لا يوجب الثاني وقيل عليه انا نعلم بديهة انه لا يمكن ان يعلم معلومات متباينة الحقائق بخصوصياتها بحقيقة واحدة مباينة لجميعها وان فرضنا انه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم واعلم ان المورد من العلماء في تقرير هذا المطلب اعني كيفية تعقله تعالى الاشياء في مرتبة ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الانسانية في العلم بالانسانية وهذا ابهم كلام في غاية الاجمال ان كانت مما فيه داية التحقيق الذي قررناه وسنرجع الى توضيحه في مستانف القول ان شاء الله وربما اوردوا

الكلية

وعلمه باعدامه

تفصيلا

تفصيلا وقسموا احوال الانسان في علمه ثلثة اقسام احدها ان يكون علومه وصوره العقلية تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال من معقول الى معقول على التدريج ولا يخ من مشاركة الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خيالية بحيث يتحد الادراكان بحكم الاتحاد كما اذا ابصرنا شيئا وحصل اثره منه في الحس المشترك صورة اتحد الادراكان ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس المشترك الا بوسط ودليل وثانيها ان يكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والادراكات بعد وتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان كان تلك العلوم والادراكات غائبة عنه غير حاضرة في نفسه اذ النفس ما دامت نفسا مدبرة لهذا البدن الطبيعي ليس في وسعها ان تعقل الاشياء مطلقا الا مع مشاركة الخيال فليس يحضر عندها جميع ما اكتسبتها من المعقولات لكن لها ملكة الاستحضار لايها شاءت متى شاءت من غير تجشم كلفة وهذه حالة بسيطة سار فيها نسبتها الى كل صورة يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة نسبة القوة الاستعدادية الى ما يحصل بعد لا نسبة القوة الايجابية الى المعلول فليس الانسان في هذه الحالة عالما بالفعل ولا الصور المكسوبة لها قبل حاضرة عنده ولكن بالقوة القريبة منه اذ له قوة الاستحضار فيكون عالما بالقوة وثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل شيئا فشيئا حتى يملي منه الاسماع والاوراق فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا انه يحيط بالجواب جملة ولم يفصل في ذهنه ترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو اشرف منها فلو افتقاس علم واجب الوجود بالاشياء الصادرة وانطواء الكل في علمه على هذا المنهاج والفرق بين هذه الحالة البسيطة الخلاقة للمعقولات البسيطة المفصلة ملكة وصفة زائدة في النفس وفي الواجب تعالى ذاته بذاته وحين اورد عليهم بعد ما بينوا الوجوه الثلثة ان الثاني والعلم بالشيء على الوجه الثالث ايضا علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل اجابوا ان لصاحبه يقينا بالفعل بان هذا حاصل او علم باجوبة هذه المسائل حاصل عنده اذا شاء فصله فهذا اشارة الى شيء معلوم ومن المحال ان يتيقن حال الشيء الا وهو معلوم من جهة ما يتيقنه فاذا كانت الاشارة يتناول المعلوم بالفعل وليس المعلوم الا ما كانت بالمتيقن الا ما كان مخزونا عنده هذه المسائل بهذا النوع البسيط معلوم له ثم يريد ان يجعله معلوما بنحو آخر فهذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا مبدأها بل من لدن مبدأ يخرج اياها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل بحسبها يلزم النفس المقصود الفكري والعلم التفصيلي فالاول هو القوة العقلية المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس هذا كلامهم ويرد عليه ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا ان المجيب في تلك الحالة عالم بالفعل بان له قدرة على شيء دافع لهذا السؤال فاما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به فان لذلك الجواب حقيقة ومهية ولوازم وهو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم فهي حالة بين الفعل المحض الذي هو العلم بالمعلومات مفصلة متميزة بعضها عن بعض وبين القوة المحضة التي هي حالة خلوه عن المعلومات المفصلة وحصول الامر المسمى بالملكة فهي حالة بين الحالتين وكيف يتصور كون شيء واحد لا سيما اذا كان في غاية الوحدة والبساطة كذات الباري عز اسمه علما بامور مختلفة الذوات متباينة المهيات بخصوصياتها فانه لا يمكن ان يكون تلك الامور معلومة بالذات والا يلزم ثبوت المعدومات كما مر اللهم الا ان يكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات الا الامر الواحد البسيط والمعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبعثة عنه كالعلم باجزاء الانسان من العلم بوصفه العنواني وكالعلم بالفروع من العلم بالاصل لا كالعلم باجزاء الحد من العلم بالمحدود فان الحد والمحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا كما علم في مباحث المهية فان التفاوت بالاجمال والتفصيل هاهنا انما يكون بنحو الادراك لا بامر في المدرك ولئن سلم هذا العلم الاجمالي الذي مثلوا به في المجيب المذكور في المثال الامر فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبية بالنسبة الى معلوماته وهي الحيثيات الممكنة كالحدود بالقياس الى الحد وفي هذا سر عظيم فانظره متفحصا

قوله واما من زعم كون علمه بحسب مرتبة ذاته علما تفصيليا ببعض الممكنات وهو العقل الاول وعلما اجماليا بما سوى المعلول الاول من الممكنات ويكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على ايجاده من علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا يعلم كل لاحق بالعلم بسابقه الى ان المعلول ولا يجب

يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة متلاحقة كل سابق علماً تفصيلياً بلاحقه إجمالياً بما عداه من المتأخرات
فيعلم بهذا العلم بكل معلول متقدم على إيجاده فيكون علمه فعلياً واعترض عليه بعد ما يرد عليه شبه ما تقدم بوجوه أخرى أحدها أنه يلزم
الواجب في العلم التفصيلي بأكثر الأشياء إلى ما سواه وثانيها أنه يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم إلى معلوم كما هو شأن العلوم
النفسانية وثالثها أنه يلزم عليه فقدان العلم بأكثر الأشياء في كثير من مراتب نفس الأمر وخفاء كثير من المعلومات عليه في أكثر المقامات الوجودية
وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية وربما يجاب عن الأول بأن توقف العلم التفصيلي الذي هو أمر مباين لذاته لا يبتني على شيء آخر يستند
إلى ذاته ليس محذوراً كما أن صدور الموجودات عنه تعالى بعضه متوقف على بعض آخر وذلك البعض إلى بعض آخر حتى ينتهي سلسلة الافتقار إلى
ما يفتقر إلى ذاته وليس هذا يستلزم افتقاره تعالى إلى شيء بل هذا في الحقيقة افتقار الكل إليه لا إلى غيره وعن الثاني بأن هذا ليس انتقالاً
زمانياً بل ترتباً عقلياً والانتقال من معلوم إلى معلوم إذا لم يكن زمانياً بل تقدماً وتأخراً ذاتياً فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقة القائلين
بارتسام صور الأشياء في ذاته على الترتيب العلي والمعلولي وكما في طريقة بعض المتكلمين وأبي البركات وقريب من هذا الرأي رأي من زعم من
متأخري الحكماء أن علمه بذاته عين ذاته وعلمه بالأشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الأول مع الصور القائمة به هرباً من مفاسد يرد عليهم
من القول بكون علمه تعالى بالأشياء صوراً كثيرة قائمة بذاته تعالى وهذا وإن أمكن تصحيحه عند من له قدم راسخ في الحكمة المتعالية لكن لا يصح
على قواعدهم المشهورة لأن العقل بما فيه حادث ذاتي وحقيقة علمه تعالى قديمة لأنها عين ذاته فكيف يمكن أن يكون هو هو ولا ينفع إلى
قول من يقول بعض علمه قديم وبعض علمه حادث فإنه بمنزلة قول من قال إن بعض قدرته قديمة وبعضها حادثة أو قال بعض ذاته قديمة
وبعضها حادثة بل يجب أن يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها تكون علماً بكل شيء كما أشرنا إليه في أوائل هذا السفر الربوبي ويرد عليه
أيضاً أن وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لأن ما لا يعلم لا يمكن إيجاده وإعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده من ذاته فهو ليس غيره لا محة المراتب
وبهيئته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة لأن حقيقة العلم كما قررناه يكون واجب الوجود لذاته لأن حقيقتها حقيقة الوجود وإن لحقها في بعض
وجه اقتران الماهية بها إمكان عقلي أو خارجي لا لشيء من الجهات واجب الوجود لذاته فكيف يكون ماهية المعلول الأول علماً للواجب الوجود فظهر
مباين من تضاعيف أقول الثالث الحق الأول يعلم الأشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بأمر آخر وأيضاً العقل الأول عندهم جوهر وجوهريتها إنما هي هيئة
لها وجود ما تنزلي أو هو عرض زائد على ماهيته والعلم سيما علم الله ليس كذلك لأنه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العقل عند هؤلاء من الرأي
الراسخين إنما هي بسريان الهوية الواجبة فيها فيصح عندهم أن يكون علماً له تعالى بالأشياء ولا يصح عند غيرهم وأيضاً القول بأن العقل الأول
بماهيته عين علمه بالأشياء يبطل العناية الإلهية السابقة على وجود الأشياء كلها وليست عبارة عن حضور العقل عنده لأن الحضور صفة
الحاضر وهو العقل وعلمه تعالى صفته لا غيره وأيضاً الحضور متأخر عن الحاضر لأنه صفة له وهو متأخر عن الواجب لأنه معلول له وعلمه تعالى
مع جميع كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات فلا يفسر علمه بالحضور [illegible] والحق أن من أنصف من نفسه يعلم أن الذي
أبدع الأشياء وأوجدها واقتضاها اقتضاء بالذات وأوجدها بذلك الاقتضاء من العدم إلى الوجود سواء كان العدم زمانياً
أو ذاتياً يعلم تلك الأشياء بحقائقها ولوازمها قبل إيجادها سيما وقد كانت على ترتيب ونظام ونظامها أشرف النظامات
وترتيبها أحسن التقويم وإلا لما أمكن إعطاء الوجود لها فالعلم بها لا محالة متقدم عليها واعلم أن كلام من تشبث في إثبات علمه تعالى
لشيء من مجعولاته كعقل أو نفس ونفى علمه التفصيلي متأخراً عن ذاته فذلك لقصور نظره وضعف عقله والراسخ في الحكمة عنده ثابت
علمه بجميع الأشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته السابقة على جميع اللوازم والخوارج من غير أن يلزم اختلاف وحيثية في ذاته وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم **فصل** في حال مذهب من كان يرى أن علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية
صاحب الإشراق أثبت علمه تعالى على قاعدة الإشراق وكان لي به اقتداء فيها فيما سلف من الزمان إلى أن جاء الحق وأراني ربي برهانه
تلك القاعدة على أن علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وعلمه بالأشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له لا بصورة لإشراقه عليها إما بذواتها كالأجرام

العناية

والأعراض

والأعراض الخارجية أو بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للأشياء مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها ونفوسها
أو غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والحسية فعلمه تعالى عنده إضافة محض إشراقية فواجب الوجود مستغن في علمه بالأشياء عن الصور
وله الإشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء وعلمه وبصره واحد إذ علمه يرجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه كما في غيره وهذه القاعدة و
نوريته أيضاً نفس قدرته فإن النور فياض لذاته فعلمه بالأشياء نفس إيجاده لها كما أن وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه فله إضافة
الفعالية إلى جميع الأشياء بها يصح جميع الإضافات اللائقة به كالعالمية والمريدية وغيرها إذ كلها واحدة عند التحقيق كما سبق ذكره فهذا
مذهبه في علم الله فعلمه تعالى عنده ليس بالصورة بل بالمشاهدة الحضورية ومدار الإدراك لكن الشائع عنده على التسلط النوري للمدرك والحضور
الإشراقي للمدرك فإدراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها وحسها وكل ما لها تصرف فيه من أجزاء البدن وقواه فهو إنما
يكون بالإضافة القهرية الإشراقية فبقدر تسلطها وإشراقها على شيء منها يكون قوة إدراكها له وليس إدراكها الشيء بصورة زائدة
عليه ولو كان إدراكها الوهم وخيالها وغيرهما بصورة زائدة لأدى إلى أمر لم يتصور في ذاتها وكل صورة ترتسم في ذات النفس فهي كلية وإن تخصصت
ألف تخصيص فإن ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشركة فيها للكثرة فيلزم أن تكون النفس محركة لبدن كلي ومستعملة لقوى كلية وليس لها
إدراك بدنها الخاص وقواها ولا التصرفات والتدابير الجزئية وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية فإنه ما من إنسان إلا ويدرك بدنه الخاص
وقواه الجزئية والنفس تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الكليات من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات
وحيث لم يكن للقوة الجرمية سبيل إلى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها فإن المنطبع في محل وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
لمحله ووجوده لغيره لا لنفسه كما سبق ذكره كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وإن لم يجد إنكارها فإذا لم يكن للوهم وهو رئيس سائر القوى
الجسمانية سبيل إلى إدراك نفسه وإدراك القوى الباطنة وكذا سائر المدارك الجزئية فالمدرك لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة
فيها والكليات المنتزعة من تلك الجزئيات إنما هي النفس الناطقة بنفس تلك الأمور وذلك لإشراقها وتسلطها على هذه الأمور مع
كونها في ذاتها نوراً لذاتها وكل ما هو نور لنفسه ولم يتسلط على غيره كان مدركاً لذاته ولذلك الغير أما إدراكه لذاته فبمحض كونه نوراً إذ النور
يلزمه الظهور بل هو عين الظهور وأما إدراكه لذلك الغير فبمجرد إضافته إليه وكلما كان الشيء أشد نورية وأقوى تسلطاً على الغير
كان إدراكه لذاته ولغيره أشد وأقوى وأشد الذوات نورية هو الحق جل ذكره وأقوى أنواع التسلط هو الإبداع المطلق والنفس ليس لها تسلط
وليس للنفس القاسر إلا هذا البدن الطبيعي وقواه إلا التوليد ونحو من الفاعلية الغير التامة كما بين في موضعه ولو كان تسلطها
وعليها بالإبداع لكان إدراكها لما فيه في الغاية وليس كذلك لما ذكرناه ومع ذلك تتفاوت النفوس في النورية والتسلط وكلما كانت
نوريتها أشد وتسلطها على البدن أقوى كان إدراكها أقوى إذ كان حضور البدن لها أتم ولو كانت ذات تسلط على غير بدنها كما
تسلطها على بدنها لأدركته أيضاً بمجرد الإضافة الإشراقية القهرية من دون الافتقار إلى قبولها الصورة وانفعالها عنه فالقبول من
جهة النقص والقهر جهة الكمال والشرف ونحن إنما احتجنا إلى الصورة في بعض الأشياء كالسماء والكواكب وغيرهما مما نعلمه باعتبار
تباين لا لذواتها كانت غائبة عنا فاستحضرنا صورها وتلك الصور هي معلومنا بالحقيقة لكونها مقهورة لنا ولو كانت هي أيضاً
حاضرة لنا كحضور الإنسان وما يليها لما احتجنا في إدراكها إلى الصورة فإذا ثبت وتحقق أن النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور
المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجرمي يختفي عليها لكونها نوراً لذاتها ولها ضرب من التأثير في هذه الأمور فالنور الحق الواجب
وهو في أعلى مرتبة شدة النورية وله إضافة الإبداع إلى ما سواه الذي هو أعلى ضروب التأثير والإيجاد وله السلطنة العظمى والقهر
الأتم فلا جرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من العقول والأجرام وقواها وما يتمثل لها أو ينطبع فيها بمجرد إضافة المبدئية فكما أن علمه
بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالأشياء لا يزيد على إضافته إلى الأشياء وأيضاً قد سبق أن كل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود
فيجب له وإذا تحقق شيء منه في معلوله فتحققه له أولى وكل ما هو له أولى فهو واجب له بالضرورة وإذا صح العلم الإشراقي للنفس فهو له

ان علمه بالمبصرات

ادراكها له

الوجود اولى فيدرك ذاته لا بامر زايد ويدرك ما سواه بمجرد اضافة الاشراق اليها ولو كان مدركا ذاته بنور زايد لكان ذاته نورا في ذاته ولو كان مدركا للاشياء بصور مرتسمة في ذاته لكان قابلا وفاعلا ويلزم ما يلزم القول به من الشناعات قال ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء الخارجي للبصر عند عدم الحجاب لما مر ان لم يكن الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع منها فيلزم ممن يعترف به ان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع به اضافة اشراقية للنفس الكلية فيه فاذن اضافته تعالى لكل ما ظهر ابصار وادراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته ولا تجددها يوجب تغيرا في ذاته كما يأتي في موضعه فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل في هذه المسئلة وتبعه العلامة الطوسي وغيره وحكم بعضهما كما من الى بعده فان العلامة الطوسي شارح كتاب الاشارات لما راى في اثبات الصور لذاته تعالى ورود كثير من الاشكالات ولم يقدر على حلها والتفصي عنها عدل الى طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم فقال العاقل كما لا يفتقر في ادراك ذاته الى صورة غير ذاته التي هو بها هو كذلك لا يفتقر في ادراكه لما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة من غيرك ومع ذلك فانت تعقلها بذاتها لا بصورة اخرى لامتناع تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه وليس من شرط كل ما يعقل ان يكون المدرك محلا للصورة فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل محليتك لها شرط حصولها لك الذي هو مناط عقلك اياها فان حصلت هي لك على جهة اخرى سوى الحلول تعقلتها من غير حلول فيك فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها بانفسها لا بحلولها فيه فاذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته فكذلك لا تغاير بين وجود المعلول الاول وبين تعقل الواجب له اذ عقله لذاته علة عقله لمعلوله الاول كما ان ذاته علة ذات المعلول الاول فكما حكمت باتحاد العقليين فاحكم باتحاد المعلولين فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب لذاته له من غير استيناف صورة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كان كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الواجب الاول ولا موجود الا وهو معلول للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق تعقل الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة قال اذا تحققت هذا الامر وبسطته ظهر لك كيفية احاطته بجميع الموجودات الكلية والجزئية وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا ما ذكره هذا العلامة وانا اذا امعنت فيه وجدته بعينه طريقة الشيخ الاشراقي بادنى تفاوت وهي التي ارتضاها كل من نظر فيهما ولم يقدح فيهما احد وهي مقدوحة عندي بوجوه من القدح قد مضى بعضها وبقي البعض ولا باس باعادة جميع ما بقي لما في التذكير من زيادة التوضيح والكشف فنقول يرد عليهما امور الاول انها يبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدالة عليها النظام العجيب والترتيب الفاضل ولا يكفي في الاعتذار ما ذكره بعض اتباعه من ان مبادي جودة النظام وحسن الترتيب الانيق في هذا العالم انما هي لاجل لوازم النسب الشريفة والترتيب الاحسن الواقعة بين المفارقات فان العقول المفارقة كثيرة وافرة العدة ولها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها وذلك لانا نقول هب ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم فما السبب الباعث لنظام ذلك العالم ان لم يكن في ذاته تعالى صقع الالهي مشتملا على افضل نظام واحسن جهة لا نظام افضل منه ولا احسن واكرم دفعا للدور والتسلسل وقد بين المعلم الاول في اثولوجيا هذا المقصد بما لا مزيد عليه الثاني ان كون العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت اشراقية ام لا اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه غير مطابق له يسمى بالجهل وايضا من العلم ما هو تصور ومنه ما هو تصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى

المعقول م

هذه الاقسام وقولهم وتقسيم العلم في اوائل المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي من غير المجردات بذواتها عن العلم بالاشياء والتي يكفي في العلم بها مجرد الاضافة الحضورية غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة اذ كل مورد قسمة ليس انقسامه الى الافراد الا بقيود متخالفة تنضم اليه وتحصل منه مع كل ضميمة قسم واحد فالمورد مشترك بين الاقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك [illegible] وهذا مما يظهر بادنى تامل الثالث ان العلم كما بين في محله منحصر اما بالعقل او التخيل او التوهم او الاحساس وليس من الاقسام من العلم شيء خارج عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبهما كون الباري والمجردات العقلية في ادراكها للاجسام والصور الخارجية وكذا في ادراكها المثل الادراكية المرتسمة في المدارك الجزئية حساسة واما ان يوجد قسم من العلم خارجا عن الاقسام المذكورة وهذا غير وارد على القائلين بان العلم مطلقا هو بالصورة في ادراك الباري والمفارق للخارجيات والجزئيات فان تعريفهم للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فان هذا القيد معتبر في التقسيمات كلها وان لم يذكر فان ادراك هذه الامور المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صورها الادراكية مطلقا على ما ذهبنا اليه وادراك المفارق اياها بتبعية الصور المعقولة فان لكل صورة مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات حيوة وتعقل ولتلك الصورة ايضا صورة عقلية هي في جمعها الثابت عند الله وهي المعقولة بالذات وما دونها ايضا معقولة لكن بتبعية تلك الصورة فاحتفظ بهذا التحقيق فانه جليل الرابع ان الاجسام متنافرة الوجود عن وجود الطرفين فيلزم الحاجة في استيناف صفاته الى محل قابل الخامس انا قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان ان شأن الاجسام الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها لا يمكن ان يكون مدركا بالذات وليس لها ايضا حضور جمعي عند شيء الا بامثلتها الحسية او العقلية لاجل ذلك كان ادراكها عند الحكماء بصورة منتزعة منها لا بنفسها فكيف ذهب هذا الشيخ العظيم والعلامة الطوسي ومن وافقهما الى الاكتفاء بغير الصور الادراكية في ادراك هذه الاكوان المادية السادس ان قوله كل من امعن لم يكن الابصار عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر منظور فيه اذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم اما غيره وهو ما ذهبنا اليه وقررناه بان النفس اصبحت عند تلك المقابلة مخترعة للصورة المبصرة في هذا العالم نسبتها الى النفس بالقيام الانفعالي كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته تعالى لا بحلول تعالى عن ذلك علوا كبيرا السابع انه ذهب الى ان التخيل ليس بحصول الصور الخيالية في شيء من اجزاء الدماغ بل بمطالعة النفس للاشباح المثالية والذي هنالك من الصور ليس شيء منها من معلولات النفس حتى يكون لها القهر والسلطنة عليها فبطل ما قرره من القاعدة المذكورة من ان ادراك الشيء لذاته بكونه نورا وادراكه لغيره بكونه قاهرا عليه ومراده من القهر ليس الا العلية بنحو فلا قهر لما ليس بعلة ولا قهر على ما ليس بمعلول فانفسخت قاهريته في ادراك النفس للخياليات الثامن انه يلزم عليه ان لا يعلم الباري جل ذكره شيئا مما سواه في مرتبة ذاته لا على وجه التفصيل ولا على وجه الاجمال لان العلم الاجمالي له تعالى بالاشياء باطل عنده كما ذكره في كتاب المطارحات ونفى القول به واللازم باطل وكيف يجوز صاحب بصيرة ان الذي اوجد الاشياء واقتضاها بذاته لا يكون فيه علم بها مع ان الحكماء قد اثبتوا للطبائع المحركة للمواد غايات ذاتية فاذا علمها والعلة الغائية ما هي من الفعل وجودا متقدم من علته حصولا فكيف يعزب عن مبادي الاطلاق فيها الغايات اذا فيها فما ظنك بمبدع الكل هل جاز ان يوجد الاشياء جزافا فهذه وجوه من القدح في هذا الراي واما ما يشيد تحاشي من تبعه من القول بالصور الالهية لظنهم انه يلزم حلول الاشياء في ذاته وفي علمه الذي هو عين ذاته فقد علمت ان ذلك غير لازم الا عند المحجوبين عن الحق [illegible] تعالى وكانت اعراضا حالة فيه واما اذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعين والتقييد فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شيء واحد متفاوت

الوجود في الكمال والنقص والبطون والظهور ونفس الأمر عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الإلهي الحاوي لصور الأشياء كلها كليها وجزئيها فإنه يصدق عليه أنه وجود الأشياء على ما هي عليها فإن الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهي الحاوي لكل شيء إذ الأشياء كما أن لها وجودا طبيعيا ووجودا مثاليا ووجودا عقليا فكذا لها وجود إلهي عند العرفاء وهذا الوجود أولى بأن يكون عبارة عن نفس الأمر ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات إذ ثبوت المعدوم الذي حكم عليه أئمتهم عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود مطلقا لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه وسيأتيك زيادة إيضاح لهذا المطلب فإن قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الإلهية تابعا للأشياء قلنا هذا العلم الإلهي لكونه كالقدرة والإرادة ونظائرهما من الصفات الإضافية أي من الحقائق الإضافية إلى الأشياء اعتباران أحدهما اعتبار عدم مغايرته للذات الأحدية وهي بهذا الاعتبار من صفات الله وغير تابعة لشيء بل الأشياء تابعة له إذ به صدرت وجودات الأشياء في الخارج ولهذه الجهة قيل علمه تعالى فعلي وثانيهما اعتبار إضافته إلى الأشياء وهو بهذا الاعتبار تابع للأشياء متكثر بتكثرها وسنشبع القول في تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه تعالى بالأشياء على طريقة أصحاب المكاشفة الذوقية ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية والكلام في كون علمه تعالى تابعا للمعلوم أم المعلوم تابعا له الأليق بذكره أن يكون هناك ومن هاهنا فصل في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ومخ القول في علمه تعالى السابق على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما بيناه وهذا الذي من العلم هي المسماة بالغيب المشار إليه بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو فإن المفاتح هي الصور التفصيلية والغيب هو مرتبة الذات البحتة المتقدمة على تلك التفاصيل والمقصود في هذا الفصل بيان شهوده تعالى للأشياء كلها في هذه المرتبة الأحدية التي هي منبع كل خير ونظام كل بسيط وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين أحدهما من جهة كونه تعالى عقلا بسيطا وهي طريقة قدماء الحكماء وثانيهما وهو منهج الصوفية المحققين من جهة اتصافه تعالى عندهم بالأسماء والصفات في مرتبة ذاته وأنها النسب من قبيل اللوازم المتأخرة بل حالها كحال الماهية بالقياس إلى وجودها مع أن الواجب ليس له ماهية وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه واستفادته من المعلم البشري وسماعه منه إلى لطف قريحة وصفاء ضمير فكيف في استنباطه واستفادته من الملكوت أما المنهج الأول فلنمهد لبيانه أصولا أحدها أن كل هوية وجودية فهي مصداق لبعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها وهويتها وهي المسماة في غير الواجب بالماهية عند الحكماء وبالعين الثابتة عند الصوفية وذلك البعض قد يكون متعددا وقد يكون واحدا ويقال له الماهية البسيطة والمعاني المتعددة قد تكون موجودة بوجود واحد ويقال لها البسيط الخارجي كالسواد مثلا وقد تكون موجودة بوجودات متعددة ويقال لها المركب الخارجي كماهية الحيوان المأخوذ جنسه من مادته وهو الجسم النامي وفصله من صورته وهو الحساس ثم لا بد أن يكون لمادته وصورته ضرب من الاتحاد في الوجود حتى لا يكونان بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الإنسان وإلا لم تكن الماهية ماهية واحدة وجهة الوحدة إنما توجد في جانب الصورة لا في ناحية المادة لأن الصورة هي أقوى تحصلا من المادة لأنها مضمرة المادة كما بين في موضعه ولكونها جهة الوحدة عبارة وكون الصورة كالحساس مثلا مصداقا بنفس ذاته لحمل جميع المعاني التي بعضها بإزاء المادة كمفهوم الجسم النامي لا بأن يكون ذلك المعنى جزء الماهية وإلا لكان المفروض فصلا نوعا والمفروض جنسا للنوع جنسا للفصل والمفروض فصلا مقسما فصلا مقوما ولا بأن يكون عارضا له إذ المراد أن المبدأ الفصلي في مرتبة هويته وذاته مصداق للمعنى الجنسي وما قيل في المشهور أن الجنس عرض عام للفصل ليس المراد منه أنه عارض الوجود كالضاحك أو الكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العرض أن المعنى الجنسي ليس داخلا في ماهية الفصل الاشتقاقي إذ لا ماهية له والسر في ذلك أن أمر الفصول الاشتقاقية التي هي مطابقة للفصول المحمولة والمنطقية باصطلاح آخر هذا الذي يذكر في المنطق هو نحو خاص من الوجود الخارجي والوجود لا حد له ولا ماهية فإضافة

الجو

القوة الوجود أي الوجود الفصلي بالمعنى الجنسي ليس كاتصاف المعروض بالعارض في اللازم اتصافا خارجيا حتى يكون للمعروض وجود وللعارض وجود آخر وبوجود الفصل الاشتقاقي وهو الصورة النوعية في الخارج يتحقق هذا المعنى الجنسي وإنما تكون المغايرة والاتصاف في ظرف التحليل وهذا معنى قولهم الجنس عرضي للفصل أي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل وهما معا موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقي والمقصود أن المعاني المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الأخير للإنسان وهو الناطق بل النفس الإنسانية حيث أن مفهوم الجوهر ومفهوم القابل للأبعاد ومفهوم الجسم الطبيعي ومفهوم النامي ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود واحد لمحل الناطق في هذا النوع الإنساني وبعض هذه المفهومات موجود بغير هذا الوجود في نوع آخر غير الإنسان مثلا طائفة منها موجودة بوجود واحد آخر في الحيوان غير الناطق وهي من الجوهر إلى الحساس وطائفة أخرى وهي بعض تلك الطائفة موجودة بوجود واحد آخر في النبات وطائفة أخرى كذلك في الجماد وبعضها كالجوهر القابل للأبعاد ذي الطبيعة الجسمية في الجسم العنصري وبعضها وهو الجوهر ذو الأبعاد بوصفها المقدار الجوهري وأما مفهوم الجوهر فقط فهو بإزاء وجود العقول فعلم من هذا أن الأشياء الكثيرة المتكثرة الوجود قد توجد بوجود واحد **الأصل الثالث** أنه كلما كان الوجود أقوى وجودا وأتم تحصلا كان مع بساطته أكثر حيطة بالمعاني وأجمع لشتات الكمالات المتفرقة في الأشياء غيرها كما يعلم من حال المراتب الاستكمالية التدريجية في الكمال من صورة إلى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة إلى أن تبلغ مرتبة الجسمية أمر يوجد شمل جميع ما يوجد من السوابق الصورية لاشتماله بحسب قوة الوجود على مبادي تلك الأفاعيل بأجمعها مع أحديتها **الأصل الرابع** أنه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه أن يكون وجوده وجود ذلك المعنى لأن وجود الشيء الخاص به هو ما كان بحسب ذلك الوجود مبدأ لغيره من المعاني الخارجة عن ماهيته وحده فوجود الإنسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وإن اشتمل على حده ومعناه ولا وجود الحيوان هو وجود النبات وإن اشتمل على حده ومعناه وهكذا ولا نظن أنه كما يوجد في الإنسان فصلا كماليا زائدا على الحيوانية المطلقة فكذلك يلزم أن يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودي زائد في وجوده على مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك أن يكون الفصول بمباديها الإنسان أمورا عدمية إذ ربما كان ناقص وجود المعنى الجنسي وفعليته بما يخص قبول الموضوع لكمال آخر وجودي إذ المعنى الواحد الجنسي كما سبق في مباحث الماهية صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية وليس هذا التفاوت بمجرد أخذه لا بشرط شيء حتى يكون جنسا وأخذه بشرط لا شيء حتى يصير نوعا كما ذكره وإن كان المذكور صحيحا من جهة مراعاة أحكام المعاني والمهيات لكن منشأ ذلك ومبناه على أحكام الوجودات وأنحاء الشدة والضعف فقد يكون لأمر واحد وجود ضعيف ووجود آخر قوي وضعف الوجود يستدعي الاستعداد لتجدده في وجود آخر والانفكاك وجوده المحدود وما هو أكمل وأقوى فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي ضعيف كان نوعا في باب الجزئية والتميز والتغذية والتوليد كالأشجار فيكون تاما بالفعل في باب نوعيته فلا يمكن انتقاله إلى كمال نوع آخر في قوة أخرى لمبدأ الحس وهذا بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود النطق والمواد الحيوانية فإنه صالح لأن ينتقل من نوعه إلى نوع أكمل منه فيصير المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنا جنسيا مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان فظهر أن الوجود المحصل الخاص بالجسم النامي هو الذي يوجد به الأشجار والنباتات لا الذي يوجد به الحيوان وكذا القياس في الحيوان بالنسبة إلى الإنسان وكل جنس بالنسبة إلى نوع تحته من الأجناس والأنواع المترتبة فظهر وتبين مما قررناه أنه قد يجوز أن يكون تمام حقيقة شيء بعض حقيقة شيء آخر **الأصل الخامس** أن كل ما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في موجود من الموجودات فلا بد أن يوجد أصل ذلك الكمال في علته على وجه أعلى وأكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات المسمى بأثولوجيا ويعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان فإن الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة إلى علته الموجدة وهكذا إلى علة العلل ففيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصور والنقائص والأعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها فإذا تمهدت هذه الأصول فنقول الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات فيجب أن يكون ذاته مع بساطته وأحديته كل الأشياء ونحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول

على ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء وان اردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هنالك فاذن لما كان وجوده تعالى
وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته
عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء
حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا عقلية قائمة بذاته او خارجة منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمالي
التفصيلي بوجه والاجمالي بوجه وذلك لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد
الالهي والمجلى الازلي ينكشف ويتجلى الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في وحدة **فان قلت** فيلزم ان يكون واجب الوجود ذا ماهية ولا يكون وجودا
وقد ثبت بالبرهان انه تعالى وجود بحت بلا ماهية لان كل ذي ماهية معلول قلت قد سبقت منا الاشارة الى دفع هذا الايراد بان المراد من الماهية هي
المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها اشياء كثيرة وذاك العقل وجود على الحيطة التامة والمراد من كون الشيء ذا ماهية او كونه ذا وجود
زائد على ماهيته هو عبارة عن كون الشيء بحيث يفتقر في اتصافه بوجوده الى شيء آخر ولا يكون الا متحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية فان محض تحقق
قبل وجوده الخاص مرتبة من مراتب نفسه لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة مع تحقق امكان الوجود فيحقق الماهية في تلك المرتبة ففي تلك المرتبة
انفكت الماهية عن وجودها الخاص بها وما لم يكن الامر في نفس الامر مرتبة لا يكون وجوده الخاص المعتبر به في تلك المرتبة فهذا معنى كون الممكن
ذا ماهية وكون الوجود زائدا على ماهيته واما الواجب جل ذكره فليس له حد محدود في الوجود ولا ماهية محدودة بحد خاص فان الاشياء كثيرة ولا
انه توجد مرتبة في الواقع لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة ومعنى كونه وجودا بحتا انه ليس يوجد له ماهية اخرى غير الوجود وما كان
بجميع حيثياته حيثية واحدة هي حيثية محض الوجود اذ لا حد له ولا نهاية لوجوده لكونه غير متناه في مراتب الشدة والكمال كل مرتبة غير
متناه في عدة الآثار والافعال فلا يخرج عنه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش ولو كان لوجوده نهاية كان بازائها حد وماوراء
الوجود جهة اخرى فلم يكن واحدا حقيقيا وكان ذا ماهية مخصوصة فكل واحد حقيقي يجب ان يكون غير متناهي الشدة ويجب ان يكون كل الاشياء
الا ما له الله نقص الاعدام **ايضاح تقريبي** فمعقوله تعالى الاشياء في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة
التعين عليها حكم الوجود الواجبي من غير ان يعتبر وجود الكل من تلك المعاني او لشيء منها كما اشرنا اليه في الاصول بل كان مظهر الكل منها وفي
بان كون الوجود مظهرا ومجلى لماهية من الماهيات بان يكون وجودا لها اذ وجود كل ماهية هو ما يختص بها ويميزها عن غيرها كما في مثال الانسان
اعني الصورة الانسانية النفسية ولتسمها الجامع وحدها في الوجود لكثير من ماهيات الانواع من غير ان يعتبر تلك الماهيات منضمة معها
الوجود على النحو الذي توجد في الخارج بل بان يكون هذا الوجود مظهرا لها ومجلى لاحكامها مثال آخر ان مراتب الشدة والضعف في الكيف
كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فاذن يتحقق في الاشتداد الكيفي وهو حركة متصلة واحدة لها حدود
غير متناهية بحسب ادراك الوهم انواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد وله في كل حد نوع آخر من جنسه والانواع المتباينة متباينة في الوجود
بالضرورة مع انه ليس هناك الا وجود واحد لاتصال الحركة ونقول ايضا ينتهي الحركة الاشتدادية فيه الى كل مرتبة كاملة يشتمل على المراتب المتوسطة
الضعيفة منها كان كل مرتبة كاملة من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطية التي هي اقصر منه مع وحدة وجوده بل السواد
مثلا سواد حصل بالاشتداد ام حدث ابتداء يشتمل على ماهيات السوادات الضعيفة التي هي دونه مع وحدة الوجود فالسبب في جميع ذلك
وما اشبهه ان الوجود المختص بشيء هو هذا الوجود الذي يظهر فيه ويصدق عليه ذلك فتلك الانواع السوادية التي يتضمنها السواد
الشديد او الحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يميزه عما عداه وكذا الحال في اشتمال الحقيقة الانسانية على كثير من الماهيات وليس
هذا من باب كون الشيء موجودا بالقوة كما توهم فان تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه اعلى واتم من وجودها الخاص ومعنى كون الشيء
بالقوة هو انه لا يكون موجودا بوجوده الخاص به ولا وجود ما هو تمامه وكماله بل المادة قابلة له بواسطة هيئة فيه بها مناسبة
لوجوده مقربة لها الى قبوله فكذا حال المعلومات الالهية في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجه الاعلى الاحرى فنقول التحقيق ان هذه

الانواع

الانواع الممكنة انما تباينت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد على وجه بعيد في عليها
احكامها ويترتب عليها آثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود الجمعي نحو آخر من الوجود ارفع واشرف من كل وجود
عقلي او مثالي او مادي فليس هناك امر بالقوة ولو استعمل لفظ القوة في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكانات والاستعدادات
قريبة كانت او بعيدة بل المراد من كونها بالقوة انها غير موجودة بوجوداتها الخاصة بل بوجود جمعي هو وجود مبدعها وتمامها ولا
يلزم من ذلك ثبوت المعدومات وانفكاك الشيئية عن الوجود لان ذلك كما اشرنا اليه عبارة عن انفكاكها عن وجودها من وجود تمامها
ومبدعها وفاعلها **فان قلت** فاذا ثبت كون الاشياء كلها معقولة له تعالى كما هي عليها بعقل واحد بسيط فما الحاجة في علمه تعالى
الى اثبات الصور العقلية الزائدة متفاوتة كانت او مباينة وايضا اذا كان ذاته بحيث ينكشف له الحقائق المتخالفة في وجودها
الخارجي فما الحجة في اثبات العقل من طريق احدية المبدأ الاعلى اذ مبناه على انه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثية وانتم اثبتم
في ذاته معاني كثيرة قلنا اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلول له القريب ومن تعقل معلوله القريب
تعقل معلوله ومنه تعقل الثالث وهكذا الرابع والخامس الى آخر المعلولات على الترتيب العلي والمعلولي فان ذاته لما كان علة للاشياء
بحسب وجودها والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذي هو معلولها فتعقلها من هذه الحيثية لا بد ان يكون على
ترتيب وجودها واحدا بعد واحد وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هي بحسبه معلولة ولما وجب كون المعلول الاول واحدا لا متعددا
او بسيطا لا مركبا مع كون المبدأ الاعلى مصداقا ومظهرا للماهيات الممكنات كلها فذلك لا صل ان تكثر العنوانات لا يقدح في احدية
ذات الموضوع فان الحيثيات المختلفة التي توجب كثرة في الذات هي الحيثيات التي اختلفت فيها بحسب الوجود لا التي تعددها واختلافها
بحسب المفهوم فمثال الاول كالاضداد في القوة والفعل والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية والقرب والبعد ومثال القسم الثاني
كالعلم والقدرة وكالعاقلية والمعقولية وكالوجود والتشخص وكالوحدة والوجود الى غير ذلك من الحيثيات التي يجوز ان يكون
ذات واحدة من جهة واحدة مصداقا لصدق الحكم بها من غير لحاظ امر غيرها والواجب تعالى لا حيثية فيه تخالف حيثية وجوب الوجود
فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهة وجوب الوجود ولا من جهة اخرى تخالفها كالامكان والتركيب والقصور والمعلولية والتأخر والعجز
وغير ذلك ثم حكموا بالتركيب لو عقل في ما يشتمل ذاتا وحده على المعنى الفصلي كالحيوان والناطق في الانسان وكاللون
وقابض البصر في السواد قلت لان الاختلاف بالمعنى الجنسي والمعنى الفصلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع الى اختلاف انحاء
الوجودات فان الحيوانية الطبيعية المطلقة قد توجد في نحو ناقص من الوجود يستحيل ان يقترن معها النطق بل الموضوع الواحد يتصف
في نحو من انحاء وجود الحيوانية يمتنع ان يكون حيا وبحسب ذلك الوجود ناطقا ثم اذا تحول من ذلك الوجود وانتقل الى وجه آخر اقوى واكمل
يصير ناطقا فاختلاف احوال الوجود واختلافها وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضي التركيب في الذات الموصوفة بها او التعدد في قواها
ومن هذا الوجه اثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى الحيوانية وغيرها في النفس من جهة تضاد الحيثيات وتقابلها ومن الامور
الواجبة ادراكها وتحقيقها لمن اراد ان يكون رجلا عارفا بالحكمة الالهية ان يعلم ان للموجودات مراتب في الموجودية وللوجود
نشآت متفاوتة بعضها اتم واشرف وبعضها انقص واخس كالنشأة الالهية والعقلية والنفسية ولكل نشأة احكام ولوازم
يناسب تلك النشأة ويعلم ايضا ان النشأة الوجودية كلما كانت ارفع واقوى كانت الموجودات فيها الى الوحدة والجمعية اقرب وكلما
كانت انزل واضعف كانت الى الكثرة والتفرقة والتضاد اميل فاكثر الماهيات المتضادة في هذا العالم الطبيعي وهو انزل العوالم غير
متضادة في العالم النفساني كالسواد والبياض وكالحرارة والبرودة فان كل طرفين من هذه الاطراف متضادين في هذا الوجود الطبيعي
غير مجتمعين في جسم واحد لقصور هذه الجهة وقصور الجسم عن قبولهما معا في زمان واحد وهما معا موجودان في خيال واحد وكذا
المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل كما قال معلم الفلاسفة ان الانسان الحسي صنم للانسان العقلي والانسان العقلي

دوحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين فيه غير موضع اليد ولا مواضع الاعضا كلها مختلفة لكنها كلها في موضع
واحد انتهى فاذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعالم الربوبي والنشأة الالهية في الجمعية والتاحيد لجميع الاشياء هناك واحدة
هو كل الاشياء بصورة مرتفعة عما يوجب اختلافها وجهاتها ويؤيد هذا المطلب ما قال المعلم الفيلسوف فان الفضائل فيه جميعا واما الاخساء
في اثولوجيا واما العقل
وصفاته موجودة بل فيه ابدا وهي وان كانت دائمة فانها مستفادة من العلة الاولى واما العلة الاولى فان الفضائل فيها بنوع
علو لانها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هي الفضائل كلها فمن اجل الفضائل تنبع منها من غير ان تنقسم ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما
بل هي ابدا تنبجس منها الاثبات فانها موجودة في كل الاشياء على نحو قوة الانية وذلك ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس
النفس تقبلها اكثر من قبول الاجرام السماوية والاجرام السماوية تقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد
وذلك ان المعلول كلما بعد من العلة الاولى وكان بينها المتوسطات اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولا وقال في موضع اخر منه الواحد
المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدو الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء
من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان تكون الاشياء
من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا
انبجست منه الاشياء وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهويات قوله اختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء كلها
دابت الاشياء م
عزانه وان كانت الاشياء كلها انما انبجست منه كانت الهوية الاولى اعني به هوية الاولى العقل هي التي انبجست منه اولا بغير وسط
انبجست منه هويات جميع الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي انتهى كلامه وقال ايضا ان
في العقل جميع الاشياء وذلك ان الفاعل الاول اول فعل فعله هو العقل ففعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء
التي تلائم تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيئا بعد شيء بل كلها معا في دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان
العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له ولم يبدع بعض صفاته اولا وبعضها اخرا كما يكون في الانسان الحسي لكنه ابدعها كلها معا
دفعة واحدة وقال ايضا ان الاشياء الطبيعية بعضها متعلق ببعض واذا فسد بعضها صار الى صاحبه علوا الى ان يأتي الى الا
جرام السماوية ثم النفس ثم العقل فالاشياء كلها ثابتة في العقل والعقل ثابت بالعلة الاولى وهو مبدأ جميع الاشياء ومنتهاها ومنه مبدؤها
واليه مرجعها كما قلنا ذلك مرارا وقال ان الاشياء كلها من العقل والعقل هو الاشياء فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء
لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشياء لان فيه صفات الاشياء وليس فيه الا وهي تفعل شيئا مما يليق بها وذلك انه ليس في العقل
صفة م
شيء الا وهو مطابق لكون شيء من انتهى فهذه العبارات صريحة في ان الواجب جل ذكره فيه جميع الاشياء كلها على وجه لا يقدح في احديته
واما قوله ليس هو شيئا من الاشياء فليس مما ينافي ما ادعيناه وصرح به في كلام هذا المعلم مراده ان المسلوب عنه هو الشيء بحسب وجوده
الذي به يمتاز عن سائر الاشياء وهو وجوده الخاص به دون غيره والمثبت له هو الشيء بحسب هذا الوجود الجمعي الالهي الذي هو تمام
كل شيء ومبدؤه ومنتهاه والشيء مع تمامه في شيئيته اولى به من نقصانه كما سبق ذكره كما ان مهية الحيوان كونها موجودة بالوجود
الانساني النطقي اولى في باب الحيوانية من كونها موجودة لا مع الناطق وكذلك الانسان العقلي اولى بالانسانية من الانسان الحسي
لكونه تاما وكاملا فكذلك الامر في الانسان المشهور في النشأة الالهية وكذلك سائر الاشياء اولى بانفسها هناك من انفسها
اذا لم يكن هناك لان ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث وجوده كما ان مطلق الوجود تمام لكل مهية من حيث مهيته فهذا غاية
التحقيق بتحقيق هذا المقام ولعلك لم تجده في شيء من الكتب الى الان الا في هذا الكتاب فاعرف ايها المتأمل قدره وانظم هذه الفريدة
في سلك نظائرها من الفرائد المشهورة واما المذهب الثامن فهو منهج الصوفية الكاملين وهو قريب المأخذ من منهج الحكماء الراسخين
المنشورة در
بيانه ان لوجوده تعالى اسماء وصفات هي لوازم ذاته وليس المراد من الاسماء ههنا هي الفاظ العالم والقادر وغيرهما وانما هي اسما
الاسماء

الاسماء في اصطلاحهم ولا بها المراد بالصفات ما هي اعراض زائدة على الذات بل المراد المفهومات الكلية كمعاني الصفات وكثيرا ما يطلق الصفة
في كلام الحكماء ويراد بها ما يشمل المهية ايضا كما يذكر في المنطق الوصف العنواني ويراد به المفهوم الكلي الصادق على الموضوع بحسب مفهومه
سواء كان ذاتيا كقولنا الانسان كذا او عرضيا كقولنا الكاتب كذا وكذا ما ذكر في كتاب اثولوجيا من قوله في العقل يوجد جميع صفات الاشياء المراد
بها ما يشمل المهيات تقابل الوجودات فالصفة والذات في هذا الاصطلاح كالمهية والوجود وكذا المراد باللازم ما يشمل الذاتي والعرضي
الا ان الصفة في عرفهم كما يفرق في تعاليم الحكماء بين قولنا الواحد بمعنى الشيء الواحد كالعقل الواحد وقولنا الواحد بمعنى نفس الواحد فقط وهذا
كالفرق بين البسيط والمركب من حيث الاعتبار فنقول ما من وجود متاصل الا وهو بحسب مرتبته الوجودية مصداق لمحمولات كثيرة مع قطع النظر
عما يعرض ويلحق من العوارض اللاحقة والمفارقة فان المحمولات التي تحمل عليه بحسب نفس الامر وليس مصداقها والحكي بها عنه نفس الموجود بالوجود
لزم ان يخفى ان المحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد وهي طبائع كلية والوجود هوية شخصية ولا يخفى ايضا على من له بصيرة ان الوجود كلما كان
اكمل واشد كان قضاياه الذاتية اكثر والمحمولات الحاكية عنها اوفر بحسب كل درجة في الكمال الا ان محمولاته هي مبادئها الذاتية فهو قبلها معنى
او فرام
معقول من تلك الحيثية الذاتية وكلما اصدق من المحمولات على شيء بحسب حيثية في ذاته كان حكمه حكم المهية والذاتيات في كونها
متحدة في الوجود موجودة بوجود الذات فمن عرف تلك الهوية كما هي عليه عرف معها جميع تلك المحمولات المتحدة معها في ذلك الوجود
لا بعرفان مستانف فاذن لما كان ذاته مستجمع جميع الفضائل والخيرات بنفس ذاته البسيطة وذاته مبدأ كل فضل ومنشأ كل خير وفضيلة
فله بحسب كل فضيلة او مبدائية فضيلة وجود شيء اخر من مجعولاته محمول عقلي فله بعد ان يصير ذا محمولات عقلية كثيرة متغايرة المعنى
مع اتحاد الذات فالذات المأخوذة مع كل منها يقال لها الاسم في عرفهم ونفس ذلك المحمول العقلي هي الصفة عندهم وكلها ثابتة
في مرتبة الذات قبل صدور الشيء عنه قبلية كقبلية الذات لكن بالعرض كما انها موجودة بوجود الذات بالعرض وكذا حكم ما يلزم الذات
الاسماء والصفات من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها وهي الاعيان الثابتة التي قالوا انها ما شمت رائحة الوجود ابدا
ومعنى قولهم هذا انها ليست موجودة من حيث انفسها ولا الوجود صفة عارضة لها او قائمة بها ولا هي عارضة له ولا قائمة به ولا هي
مجعولة للوجود معلولة له بل هي ثابتة في الازل بالاجعل الواقع للوجود الاحدي كما ان الماهية ثابتة في الممكن بالجعل المتعلق بوجوده لا بمهيته
لانها غير مجعولة بالذات ولا انها لا مجعولة اي قديمة بالذات وليست ايضا تابعة للوجود بالحقيقة لان معنى التابعية ان يكون للمتبوع وجود
اخر وليست لهاتي فانها وجود بل انما هي في نفسها هي هي فاذن تلك الاسماء والصفات في متعلقاتها كلها اعيان ثابتة في الازل
بلا جعل وهي وان لم تكن في الازل موجودة بوجوداتها الخاصة الا انها كلها متحدة بالوجود الواجبي وبهذا القدر خرجت عن كونها
معدومة في الازل ولم يلزم شيئية المعدوم كما زعمت المعتزلة كما مرت الاشارة اليه فيما نحن فيه وذلك لان المكان علمه بذاته هو نفس
وجوده وكانت تلك الاعيان موجودة بوجود ذاته فكانت هي ايضا معقولة بعقل واحد هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل
واحد كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل والوجود هناك واحد فاذن قد ثبت علمه تعالى بالاشياء كلها في مرتبة ذاته
قبل وجودها فعلمه تعالى بالاشياء الممكنة علم فعلي سبب لوجودها في الخارج لما علمت ان علمه تعالى بذاته هو وجود ذاته وذلك الوجود
بعينه علم بالاشياء وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية وهي اخرة
المراتب الوجودية فالحق تعالى بوجود واحد يعقلها اولا قبل ايجادها ويعقلها ثانيا بعد ايجادها بتعقل واحد كان يعقلها سابقا
ولاحقا دائما وبالجملة كان ثباتها في الازل واحدا وبعد الازل متكثرة فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين
الحكمية اليقينية لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا
على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم او تساهلوا ولم يبالوا لعدم المحافظة على اسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو اهم
لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والايرادات ولا يمكن اصلاحها وتهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم

صحو نفوة البرهان وقدم الجاهدة **ذكر وتصريح** قد مر في مباحث الصفات ان المراد بكون صفاته عين ذاته ما هو ان ذاته بحيث وجوده
وهويته ما يغني الصفات والغنا في المفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية فلا اشارة اليه ولا اسم ولا رسم ولا حد
الامور كلها لجامع كلية والذات هوية شخصية صرفة لا حد منها ويقال لها مرتبة الاحدية وعيب الغيوب باعتبار هذه المدلولات التي هي
بوجه عين الذات ويقال لها مرتبة الالهية والواحدية فاذا كان الكرة ثم نشأ في هذه المرتبة يتميز الصفة عن الذات ويتميز الصفات بعضها
عن بعض فيتميز العلم عن القدرة وهي عن الارادة فيتكثر الصفات ويتكثرها يتكثر الاسماء ويتكثر مظاهرها ويتميز الحقائق الالهية الموجودة
بوجود واحد الحق بعضها عن بعض بالمهية كما يتميز الصور العقلية والحقائق الافلاطونية باذاتها وربوبياتها بعضها عن بعض بالوجود
فهناك مقام الجمع ومرتبة الهوية الاحدية مقام جمع الجمع وهنا مقام الفرق واذا نزلنا الحقائق من هذا العالم الى مرتبة الصور النفسانية
صارت الى مقام فرق الفرق وعلى هذا المنوال الى ان نصل الى مقام من الكون يكون وجودها عين استعدادها العدم وكونها عين قوة الفنا
وبقائها عين التجدد والانقضاء واتصالها عين قبول الانفصال ووحدتها عين الكثرة كالعدد او عين قوة الكثرة كالمقدار وبالجملة
الحقائق المتناصلة كالانسان والفرس والدواب والشجر والذهب والفضة والارض والهواء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها
من الانواع لكل منها انحاء من الكون ودرجات ومقامات في الوجود ونشآت في الكمال كلما هو ارفع واشرف كان الوجود فيه اقوم
وصورتها اقوى ولحاظه بما سواه اكثر وجمعيته اشد ونوريته اظهر واثاره اوفر حتى يبلغ الى مقام يزول عنه التعاين كلها حتى الامكان
فوق ذلك المقام وقع التصالح بين المتفاسدات والتعانق بين المتضادات والتاحد بين الكثرات فكانت موجودة بوجود واحد
معلومة بعلم واحد كما عرض هذا المقام لسان الرسول الختمي عليه وآله السلام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل
وانما قال وقت ولم يقل مقام للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية لان دعوى الرسالة لا يلائم دعوى المقام هناك وانما يلائم دعوى
الوقتية **تنبيه تعليمي** ومما ينبه على كون حقيقة واحدة لها درجات في الوجود بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي بعضها
الهي انه لا شك ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة حقيقة واحدة وهي قد يكون عرضا كعلم النفس بغيرها وقد يكون جوهرا نفسانيا كعلم
النفس بذاتها وقد يكون جوهرا عقليا كعلم العقل بذاته وقد لا يكون جوهرا ولا عرضا بل امرا خارجا عنهما هو واجب الوجود بذاته كما
في علمه تعالى بذاته وبالاشياء وكذا القدرة قد يكون عرضا من الكيفيات النفسانية كما في الحيوانات وقد يكون جوهرا كما في العقول
فان القدرة فيها هي عين وجودها وان لم يكن عين مهيتها اذ ليست مهية شيء منها عين معنى القدرة ووجود الجوهر كما عرفت جوهر
فيكون القدرة فيها جوهرا وقد يكون واجب الوجود كقدرة الله تعالى على كل شيء فاذا احقق عندك ان حقيقة واحدة كالعلم والقدرة وغيرها
لها مراتب ذات درجات ومقامات في الوجود بعضها اقوى واشرف من بعض حتى تنتهي في جانبي النزول والصعود الى العرضية والواجبية فقس
على هذا جميع الحقائق الوجودية فان للانسان مثلا وجودا عرضيا كوجود مهيته في الذهن عند التصور والعقل لها وله وجود جوهري
طبيعي وهو ظاهر وله ايضا وجود جوهري نفساني مع اعضاء نفسانية كما في عالم الآخرة على ما سنبينه في مباحث المعاد الجسماني ان شاء الله
وله وجود عقلي كما اثبته افلاطون وذو المنطق بعده وله ايضا وجود الهي هو ما في علم الله وكذا غيره من الحقائق ومن هنا ظهر
فساد ما اشتهر من المشائين وصرح به بعض اتباعهم كبهمنيار في تحصيله من ان الصور العلمية الحاصلة له تعالى اعراض حالة في ذاته
فكان الانسان للوجود هناك عرضا وكذا السماء والارض والكواكب والعناصر والمواليد اعراض ولا شك ان وجود الاعراض اضعف
مراتب الوجود وان له وللانسان العرضي احس الاجناس وكذا الحيوان العرضي ارذل الحيوانات فكيف جوز هؤلاء المشهورون ان
ان يكون ذاته تعالى موضوعا ومحلا لهذه الاشياء على احس انحائها في الوجود وارذل مراتبها في الكون ولا شك ان مجاز الشيء
العالي الشريف يجب ان يكون مناسبا له في العلو والشرف فما ابعد هؤلاء في هذه المسئلة عن اصابة الحق ودرك الصدق **نقل**
تأييد وإلهام قال العارف المحقق محيي الدين العربي في الباب الرابع والسبعين وثلثمائة من الفتوحات المكية اعلم ايدك الله تعالى انه

من المحال

من المحال ان يكون في المعلومات او في الموجودات امر لا يكون له حكم ذلك الحكم ما عين ذاته بل هو معقول امر وهذا واحد في نفس الامر
في عينه لا يكون وليس الكثرة في الوحدة التي لا كثرة فيها محال واعلم ان التركيب الذاتي للواجب الوجود ولعينه لا يقدح فيه القدح الذي يتوهمه
النظار فان ذلك في التركيب الامكاني في الممكنات بالنظر الى اختلاف التركيبات الامكانيات فطلب التركيب الخاص في هذا المركب
مخصصا يجده فالامر الذي يستحقه الشيء لنفسه كما نقول في الشيء الذي يقبل الشكل المعين دون غيره من الاشكال ان ذلك
لا بد له من مخصص عن الذات القابل والتركيب الذاتي لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم وما وجدنا احدا يقيم دليلا قطعيا على انه تعالى
لا يحكم عليه بحكم عليه لذاته بامر فغاية من خلص في النظر العقلي واشتهر بين العقلاء وانه عقل صرف لا حظ له في الايمان انه حكم عليه
بانه علة فاخلص توحيده له في ذاته حين حكم عليه بالعلية واما غيرهم من النظار فحكموا عليه بالنسب واثبتها امرا يسمى بالعالمية والقادرية
فيما حكم عليه بانه عالم قادر واما غير هؤلاء من النظار فحكموا عليه بان له صفات زائدة تسمى حيوة وعلما وقدرة وارادة وكلاما
وسمعا وبصرا بها يقال انه حي عالم قادر مريد متكلم سميع بصير وجميع الاسماء من حيث معانيها اعني الاسماء الالهية تندرج
تحت هذه الصفات الاولية انتهى كلامه والغرض من نقله ان هذا الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفة ان التركيب في المعاني
والمحمولات العقلية لا ينافي الاحدية الوجود ولا يوجب اختلافا في المفهومات بالجعل الذاتي الاولى اختلافا بالجعل المتعارف
الشايع الصناعي اذ قد يختلف بحيث ذلك الجعل يكون متحدا في هذا الجعل فقد يقدح كثرة المحمولات الذاتية في الوحدة التامة وقوله
فان ذلك في التركيب الامكاني اشارة الى ما حققناه انفا من ان الاشياء الموجودة بالوجود الواجبي غير تركيبية في الوجود فقد يكون
اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني اقتضت تركيبا خارجيا او عقليا كما في الجنس والفصل وقال في موضع اخر ومن
ولقد اتيناه الحكمة وفصل الخطاب ان الممكنات متميزة في ذواتها وحالة عدمها ويعلمها الله سبحانه على ما هي عليه في
نفسها ويراها ويامرها بالتكوين وهو الوجود الخارجي فتكون عن امره فما عند الله اجمال كما انه ليس في اعيان الممكنات اجمال بل الامر
كله في نفسه في علم الله مفصل وانما وقع الاجمال عندنا وفي حقنا وفينا ظهر فمن كشف التفصيل في عين الاجمال علما او عينا او حقا فذلك
الذي اعطاه الله الحكمة وفصل الخطاب وليس الا الانبياء والرسل والورثة خاصة واما الحكماء فان الحكمة عندهم عارية فانهم لا يعلمون
في عين التفصيل الاجمال انتهت عبارته **اقول** يظهر من كلامه ان معرفة الانسان ان الواجب جل مجده بحيث يوجد في مرتبة ذاته تفاصيل
حقائق الممكنات امر عظيم لا يعلمه الا الكمل والراسخون في العلم فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
ولا يبعد ان يكون قوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير اشارة الى هاتين المرتبتين من العلم كما في قوله تعالى واتيناه
الحكمة وفصل الخطاب فالحكمة للايات يعني وجودات الممكنات التي هي ايات دالة عليه وانه هي عبارة عن وجودها الجمعي لكونه كتابا
لاجتماع المعاني فيه وتفصيلها عبارة عن وجودها الامكاني الافتراقي وانما سمي الكتاب كتابا لانه مرقوم فيه كلمات بعضها الى بعض
ماخوذة من كتيبة الجيش وهي الطائفة من الجيش مجتمعة ولاجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله قرآنا وفرقانا باعتبارين فالقرآن
هو الحكمة وهو العقل البسيط والعقل الاجمالي في عرف الحكماء والفرقان هو تفصيل الكتاب وفصل الخطاب هو العقل التفصيلي
والعلم النفساني المنقول صورة الجاري واعلم ان سائر الكتب السماوية النازلة على الانبياء عليهم السلام ليست تسمى قرآنا كما
تسمى كلام الله لاجل هذه الدقيقة فان علومهم ماخوذة من صحائف المكونات السماوية بحسب ما يقع في تلك الطبقات واما الرسول
الخاتم عليه وآله السلام فعلمه في بعض الاوقات كان ماخوذا من الله في مقام لي مع الله بلا واسطة جبرئيل ولا غيره من ملك مقرب والله
اعلم **فصل** في مراتب علمه بالاشياء وهي العناية والقضاء ويقال له ام الكتاب والقدر ويقال له كتاب المحو والاثبات كما اشار
اليه بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب في صحائف اللوح والقلم على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بقسميه والقلم
على سبيل الفعل والحفظ اما العناية فقد انكرها اتباع الاشراقيين واثبتها اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن حذا حذوه لكنها

عندهم صور زايدة على ذاته على وجه الرسم وقد علمت ما فيه والحق انه علمه تعالى بالاشياء فى مرتبة ذاته علما مقدسا عن شوب الامكان
والتركيب فهو عبارة عن وجوده تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة فى عالم الامكان على ان نظام مؤديا الى وجودها فى الخارج مطابقا
له اتم تادية لا على وجه القصد والروية وهو علم بسيط واجب لذاته قايم بذاته خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية على انه عنه لا على
انها فيه واما القلم فهو عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فايضة عنه على سبيل الابداع وفقد بلا زمان لكونها عندهم
من جملة العالم ومن افعال الله لكنها المباينة ذواتها لذاته وعندنا صور علمية لا قدم لذاته بلا جعل وتأثير وتأثر ولسيت من اجزاء العالم
اذ ليست لها حيثية عدمية ولا امكانات واقعية فالقضاء الربانية وهى صور علم الله قديمة بالذات باقية ببقاء الله كما مر شانه
واما القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات فى العالم النفسى السماوى على الوجه الجزئى مطابقة لما فى موادها الخارجية الشخصية مستندة
الى اسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعينة وامكنتها المخصوصة ويشتملها القضا شمول العناية للقضاء واما
بيان القول فيهما ان البارى جلت كبرياؤه اول ما يوجد من ذاته ويشاء جوهر قدسى فى غاية النور والضياء والسناء بعد الاول تعالى
ويشاء بتوسطه جواهر اخرى قدسية مرتبة فى الشرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتيبها فى القرب منه تعالى ثم حصلت منها بواسطة
جهات فقرها ونقصها فى الوجود وضعف ذواتها نورية موجودات نفسانية واخرى طبيعية وهى النفوس السماوية والاجرام
الفلكية وما معها من العناصر والمركبات وهذه كلها متجددة الوجود زمانية كالمكتوب من الكلمات المعقولة واما الملائكة
والانوار القاهرة فهى مقدسة عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان بل كلها مع تفاوت مراتبها فى الشرف النورية كانت لشدة
اتصال بعضها ببعض كانها موجود واحد والحق انها واحدة كثيرة كما قررناه فى موضعه بالبرهان ولهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد
كالقلم فى قوله تعالى ن والقلم وما يسطرون اذ هى بعينه جمع العقلاء ووحدة اشارة الى وحدتها الجمعية وقوله اقرأ وربك الاكرم
الذى علم بالقلم وكالروح فى قوله تعالى قل الروح من امر ربى وقوله وكلمته القاها الى مريم وروح منه وكالامر فى قوله تعالى وما امرنا الا واحدة
وبالكلمة تارة وقد يعبر عنها بالفاظ متعددة كالكلمات فى قوله صلى الله عليه وآله اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق
وذرء وكالمفاتيح فى قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكالخزاين فى قوله وان من شىء الا عندنا خزائنه فهى تسمى باسامى مختلفة
باعتبارات متعددة فباعتبار كونها مصورة لصور المعلومات ناقشة فى قوابل النفوس والاجرام على وجه التجدد والتقضى تسمى بالقلم كما انها
باعتبار تأثيرها فيما تحتها بأثر الكلام الامرى الاعلامى فى المخاطب يسمى بالامر وهى باعتبار كونها مرة موجودة فيما تحتها بتأثير الله تعالى كان ذواتها
موجودة بوجوده لفنائها فى التوحيد وكل حكم تأثيرها فقاهريتها التى هى تأثيرها ظل القاهرية تعالى كما ان نوريتها الى لا نهاية على
ذواتها المعرفة لجهات وجهه وجلاله ويقع منها ظلال ممدودة امتداد الزمان والمكان فى الخارج مع كونها كما علمت معراة عن الزمان و
المكان وقد اشار تعالى اليه بقوله الم تر الى ربك كيف مد الظل وكما يفيض منها صور الاشياء وحقايقها فانها صنة الحق سبحانه كذلك
يفيض منها صفاتها وكمالاتها الثانوية التى بها يجبر نقصانها فبهذا الاعتبار او باعتبار انها تجبرها على كمالاتها والتوجه اليها
عند فقدانها وحفظها عند حصولها تسمى عالم الجبروت هى صورة صفة جبارية الله وهى قضاؤه وامره وكلام الله وكلماته التامات
ومفاتيح رحمته وخزائن علمه وجوده واعينه الناظرة قوله واصنع الفلك باعيننا ووحينا فهذه كلها صفات القلم الالهى وجنيانه واما
اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية والفلكية سيما الفلك الاقصى اذ كل ما جرى فى العالم او سيجرى مكتوب مثبت فى النفوس
الفلكية فانها عالمة بلوازم حركاتها كما بيناه فى مباحث الاجسام وستعيد الذكر منه فى البحث عن المبادى والغايات فكما يسمى بالقلم
فى اللوح المحفوظ نقوش حسية كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومة مضبوطة بعللها واسبابها على وجه كلى فى تلك الصور
محلها النفس الكلية التى قلب العالم والانسان الكبير عند الصوفية وكونها لوحا محفوظا باعتبار انحفاظ صورها الفايضة عليها
على الدوام فى خزاين الله على وجه بسيط او باعتبار اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار هويتها النفسانية لما علمت من طريقتنا انه كلمات

تعلقت

تعلقت بالاجرام الطبيعية من النفوس والطبايع والقوى فهى متجددة الوجود حادثة غير باقية ما دامت موجودة بهذا الوجود والكون ثم
ينتقش فى النفوس الفلكية صور جزئية متشخصة باشكال وهيئات مقررة مقارنة لاوقات معينة على مثال ما يظهر فى المادة الخارجية وهذه
الصور الجزئية وتشخصاتها متبدلة متجددة بعضها اثر بعض فى الجنبات والتشخصات غير ما فى اللوح المحفوظ فانها مضبوطة
مستمرة على نسق واحد كالكريات الكلية فهذه النفوس هى الواح قدرية فيها المحو والاثبات وعالم المثال الجبالى الكلى فى عالم المثال وكل
كتاب مبين كما قال تعالى ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين الا ان الاول لوح محفوظ عن التغير يسمى بام الكتاب
والثانى كتاب المحو والاثبات على ما قال يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واما وجود هذه الاكوان المادية فى موادها الهيولانية
الظلمانية المشار اليه بقوله وما ننزله الا بقدر معلوم اى بواسطة صورها القدرية المعلومة لاجل ارتسامها فى القوى الادراكية
فهل هو ايضا من مراتب العلم كما يقول ام لا فالحق ان ذلك ظن فاسد ووهم باطل فان هذا الوجود ليس وجودا ادراكيا كما اقمنا البرهان عليه و
الاشارة اليه فى مواضع من هذا الكتاب فما سخف قول من حكم بان وجود تلك الصور الجزئية فى موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه تعالى
وسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكانه سها ونسى ما قرره فى الكتب الحكمية ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة
وهذه الصور مغمورة فى المادة مشوبة بالاعدام والظلمات وهى مستورة الذات كلا ان نعم لو قيل انها معلومة بالعرض بواسطة الصور الادراكية
المطابقة لها لكان وجها نعم لا بد من ادراكها من وجه اخرى متعلقة بها من باب التعلق الاتحادى تكميل فهذه العوالم الحالية
كتب الهية وصحف ربانية كتبها الا بد الرحمن بقلم نورانى فى لوح محفوظ او قدر عقلية لا يمسها ولا يدرك اسرارها الا اهل الطهارة
والتقديس من الحجب الظلمانية والكثايف الجسمانية كما قال فى وصف القرآن انه لقرآن كريم فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب
العالمين ثم كتبها كرام الكاتبين فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدى سفرة كرام بررة وهذه الكتب المذكورة انما هى اصول الكتب الالهية
واما فروعها فكل ما فى الوجود من موضع شعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية وجزئيات المدارك والمشاعر والانسان الكامل
كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة لانه نسخة العالم الكبير فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلى ومن حيث قلبه هو نفسه الناطقة كتاب اللوح المحفوظ
ومن حيث نفسه الحيوانية اعنى القوة الخيالية كتاب المحو والاثبات وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين ع فى قوله وانت الكتاب المبين الذى باياته يظهر
المضمر واعراه النفس الانسانية اذا كملت وبلغت غايتها فى الاستكمال وتجردت بعد توفيتها وتحولاتها وتبدل نشاتها الى ان
تتصل بالعالم العلوى صارت كتابا مرقوما الهيا كما اشير اليه بقوله تعالى ان كتاب الابرار لفى عليين الآية واذا ضلت عن الطريق واتبعت
الهوى والجهالات واحرقت بنار الشهوات صارت بقوته الوهمية كتابا شيطانيا مشحونا بانواع الكذب والمغلطة والهذيان وكل
كتاب هذا شانه من حقه ان يطرح فى النار ومن حق هذه الصحيفة الشيطانية ان تقع فى نار السعير كما اشير اليه بقوله تعالى وان كتاب الفجار لفى
سجين الآية وكذا القوى الشاعرة التى لساير الحيوانات وهى كتابها وصحيفة اعمالها تحرق بنار الطبيعة فى هذا العالم فان الطبيعة
المستولية على الاجسام الطبيعية سيما على النبات والحيوان الفاعلة فيها للاحالة والاذابة والهضم عند اهل البصيرة نار محرقة
تذيب الاجسام وتحللها بالتلطيف والتصعيد الى القوى والارواح كفعل هذه النار المحسوسة فى المركبات بالاحالة والاذابة والتحليل و
مثل نار الآخرة تتوقد فى القلوب القاسية والنفوس العاصية وتحرقها وتعذبها بشعلة شعلة حرقاتها المنبعثة من الغضب والحسد والحقد
والعداوة والبغضاء فان هذه كلها عند اهل الكشف الاخروى يقال لها كشف القبور نيرانات وشعلات كما ستعلم الان تعذب نفوس
الاشقياء والفجار بحرقها وتعذيبها اياها بما حصل لها برسم فى كتابها من الاعتقادات الباطلة والاراء المذمومة فعلى هذا المثال و ما
يشبهه يحمل كون كتاب النفوس فى النار ولا ما ضم الظاهرية الكافرة على باب الحس فى جميع الامثال قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس
وما يعقلها الا العالمون فيا ايها الحقيقة وسالك طريق العرفان تفهم من قلم الله ولوحه ما يفهم المشبهة من كون القلم الة
جادية متخذا من القصب او الحديد واللوح ذا صفحة ملساء متخذا من خشب او ذهب او فضة قياسا على قلم الادمى ولوحه كلا انه ليس كمثله شىء

وصفاته ذات الخلق وصفاتهم كذلك لا يشبه قلمه ولوحه وكتابته قلمهم ولوحهم وكتابتهم على انك لو نظرت في معنى لولا هذه
الالفاظ وجردتها عن الزوائد الغير الداخلة في اصل مفهوماتها وروح معناها وجدت ان هذه الخصوصيات تكون فيها
او خشبا او مدادا خارجة عن اصل حقيقتها ماهيتها وروح حقيقتها فان معنى الكتابة تصوير الحقائق على اية صورة كانت
ومعنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير سواء كان جسما محسوسا او جسما غير محسوس كما رايت في المنام انك تكتب على لوح
او كان غير جسم كروح او نفس فاذا علمت هذا فحمل هذه الامور على ما يناسب الالهية اولى من حملها على ما يناسب الخلق فاستمع واتبع
الهدية ولا تتبع الهوى [illegible] ان الفطرة الانسانية الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن مشتملة على مراتب العالم
مثال مراتبه التي للواجب تعالى وذلك لان الافعال الصادرة عن الانسان من لدنه ظهورها من بواطنها وورودها من مكامن
غيبها الى مظاهر شهادتها اربع مراتب لكونها اولا في مكمن عقله البسيط الذي هو غيب غيوبه وغاية الخفاء كانها غير
بها ثم تنزل الى حيز قلبه مرتبة نفسه عند استحضارها بالفكر واخطارها بالبال كلية وفي هذه المرتبة يحصل للانسان
التصورات الكلية وكبريات القياس عند الطلب للامر الجزئي المنبعث عنه العزم على الفعل ثم تنزل الى خزانة خياله مرتبة
وهو موطن التصورات الجزئية وصغريات القياس ليحصل بانضمامها الى تلك التصورات الكبريات راي جزئي ينبعث منه القصد
الجازم للفعل ثم تحرك اعضائه عند ارادة اظهاره فيظهر في الخارج كذلك فيما يحدث في هذا العالم الطبيعي من الصور والاعراض
فالمرتبة الاولى بمثابة العلم الاجمالي والثانية بمثابة صورة القضاء ومحلها لوح النفس الناطقة وكذا منها العقل البسيط الثا
بمثابة الصور في السماء ومحلها القوة الخيالية والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية ولا شك ان النزول الاول
لا يكون الا بارادة كلية وعلم كلي والنزول الثاني بارادة جزئية وعلم جزئي منضم الى الارادة الكلية فينبعث بحسب الملايمة والمنافرة
راي جزئي يستلزم [illegible] لاظهارها الفعل فيتحرك الاعضاء والادوات فيحدث الفعل ومركز الاعضاء وبواسطة [illegible]
بمنزلة مركز السماء وسلطان العقل الانساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش وظهور قلبه المعنوي في القلب الصنوبري
كظهور النفس الكلية في فلك الشمس اذ هو من العالم بمنزلة القلب الصنوبري من الانسان كما ان العرش بمنزلة الدماغ والله بكل
محيط وهذه المراتب الاربع ثلث منها علمية وهي الثلث الاول لان وجودها وجود صوري واما المرتبة الاخيرة فليست من مراتب
العلم كما توهم لكنها معلومة بالعرض كما ان وجودها ايضا بتبعية ما هو معلوم بالذات وقد مرت الاشارة اليه فاحتفظ بها
فيه زيادة كشف وتوضيح اعلم انه ورد في الحديث ان لله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات
وجهه كل ما انتهى اليه بصره وانما وقع الاحراق والقهر لان المراد بهذه الحجب هاهنا هي المعلومات المترتبة المتوسطة بين الواجب وبين هذا
العالم ولا شك ان المعلول البعيد يحتجب بنحو ضعيف من الوجود فاذا فرض وقوع هويته الضعيفة الوجود في مرتبة المعلول القريب
لبطلت ذاته واضمحلت هويته فاذا اراد احد ان ينظر وجه الكريم لا من جهة هذه الحجب قبل ان يتبدل ذاته من نشأة الى نشأة اخرى
وهكذا الى ان قطع الحجب كلها او بعضها وصار في مرتبة الحجاب الاول او قريبا منه لكان حاله كما وقع لجبل موسى ع ولهذا قال جبرئيل
حين سأله الرسول ص عن عدم مجاوزته عن مقام المعلوم لو دنوت انملة لاحترقت [illegible] ان المراد من الحجب النورية هي العقول المتقدسة
في الوجود المتفاوتة في النورية وهي مع ذلك انوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم لا فعاليتها في غاية تجردها وغيرها كالنفوس
والطبايع وهي المراد من الحجب الظلمانية لانغمارها [illegible] وكل ما هو ممكن فللعدم دخول في نحو وجوده ولسنخ ذاته حظ من
الظلمة لكن كلها من مراتب علم الله التفصيلية وانما اوجدها الله مع ان ذاته في غاية التمام والتنزيه غني عن العالمين تكميلا لوجود
لوازم الاسماء والصفات اعني اعيان الممكنات ومقتضياتها فان لها منها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه احدهما العلم
الاجمالي الواجبي وهذا بالحقيقة ليس وجود الشئ منها ولا لجنسها بل لجنتها وسمائها وانما هو مظهر لها وثانيهما التفصيلي

الخاص

الخاص بواحد واحد منها فاراد الله تعالى بعنايته الشاملة ورحمته الواسعة ان يفيض عليها وجوداتها المختلفة المختصة وان يكمل
وجودها العلمي بوجودها العيني والغاية والغرض في هذه الارادة ليس امرا غير نفسه اذ هي كلها راجعة الى صفاته وصفاته عين ذاته
ولذلك قال بعض انبيائه وقد سأله لم خلقت الخلق يا رب بقوله كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف فهذه المعرفة
التفصيلية للعارفين بالله واسمائه وصفاته لم يحصل على الكمال الا بهذا الوجود التفصيلي فكملت مراتب العلم بالله لان الله كمل
الوجود او بهذا العلم فتجلى الحق سبحانه بنفسه لنفسه بانوار السبحات الوجهية فظهرت الارواح المهيمة في الغيب المستور الذي لا يمكن
كشفه لاحد وانما قال المهيمين لان كل واحد منهم لا يعرف ان ثمة موجودا غير الحق لغاية التوله في الحق عن نفسه اذ لا نفس له سوى الموجود
بالحق لاستيلاء سلطان الاحدية على وجودهم فلا وجود له منفصلا عن الحق فلا معرفة له الا للحق بالحق فلا يعرفون سواه ثم
نوع الوجود ثم اوجد الحق تعالى دون هؤلاء الارواح بتجل اخر ليس الاول وبالجملة اول ما اوجد الله تعالى من عالم العقول العاد كان
جواهر نسبتها كليا ومع بساطته هو جميع العقول كما ان فلك الافلاك عند بعض عبارة عن مجموع الافلاك وهو الحق عندنا
اثبتناه بالبرهان فله وجوه كثيرة لا يتكثر في ذاته بتعددها وله افتقار ذاتي وجودي لموجده كما مر بيانه في اوائل الكتاب وسماه
الله تعالى [illegible] فيما اوردناه وجاء في الحديث عقلا وقد ذكرنا اكثرها قال الله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما
الا بالحق وهو الخازن الحفيظ علام الغيوب يعلم موجده فيعلم نفسه من حيث هو موجد له كما علم غيره من حيث علم نفسه فهذا
[illegible] من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو عرش الله الاعظم الذي استوى عليه ذاته وبعده اللوح المحفوظ وهو كما ان النفس الكلية
لجميع النفوس الجزئية والقوى الادراكية اوجدها الله في المرتبة الثانية في العالم وهي من الملائكة الكرام ورسل الله الى الخلق
بخلاف الطبقة الاولى فانها لم يخرج عن صقع الربوبية ولم ينزل الى عالم الامكان لما علمت ان اسم عالم الامكان مختص عندنا في عالم
الخلق دون الامر وهي المشار اليها بقوله وكتبنا له في الالواح موعظة وتفصيلا لكل شئ وهي موضع تنزيل الكتب وهي اول كتاب
سطره العقل ارقاما تفصيلية وحروفا رقمانية فامر الله القلم ان يجري على هذا اللوح جريا الى يوم القيمة بما ذره وقضاه
اللوح محل [illegible] القلم وهو العقل اليه بطريق التفصيل ما لحق الله ثم بطريق الاجمال لان النفس محل التفصيل لا بغاية [illegible]
وذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقايق في كسوة الامثلة ان لهذا القلم ثلثمائة وستين سنا من حيث ما هو قلم
وله ثلثمائة وستون وجها من حيث ما هو لوح وثلثمائة وستون لسانا من حيث ما هو عقل وله ثلثمائة وستون بحرا من حيث
ما هو علم وهو ماء الحيوة وعين الحيوان يتمد هذه الانهار من ثلثمائة وستين بحرا من بحار العلوم وهي احوال كلمات الله التي لا تنفد
كما جاء المثل منها في القران ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهذا الملك
الكريم الذي هو لوح لما فوقه وقلم لما دونه وهكذا كل فاعل ومنفعل من القوى الادراكية لوح وقلم باعتبارين فنزلت الاقلام
والالواح بعد هذين الملكين الكريمين اللذين احدهما وهو القلم بمنزلة ادم عليه السلام والاخر وهو اللوح بمنزلة حواء فتولدت الاولاد
البنين والبنات منهما وكان القلم الاعلى واهب الارواح فيهما وهو فيض ذاتي له وارادي لله كما ان صدور الفعل عنا بالارادة
ارادي لنا ذاتي لارادتنا ولهذه النفس شانان نسبة نورانية وهي مما يلي العقل الكريم ونسبة ظلمانية وهي مما يلي الهيولى
فبتلك الرابطة تاخذ من العقل صورا عقلية ثابتة وبهذه الرابطة ترسم في الهيولى صورا طبيعية كائنة مجردة وهي في نفسها
لا تزال [illegible] النور والظلمة وهي كتاب الزمردة الخضراء ثم انشأ الله بعدها الفلك الكلي والعرش الجسماني فاستوى عليه باسم الرحمن
استواء يليق برحمته على خلقه وهو دون الاستوائين السابقين اللايقين بذاته وصفاته وهو حركته المدورة الدائمة صورة
شوق النفس الكلية الى الله ووجدها كما ان منه تعالى نشا عنها وعن نفسه ان اخر منشا الزمان منها والمكان من صورتها
لما تقبله من الشكل المستدير وهو افضل الاشكال وحركته اسرع الحركات وبهذه الحركة تتحرك الافلاك كلها اقتداء به وللكل

مقام كنه خاص من محرك نفساني خاص تشبها بمعشوق خاص تقربا اليه طاعة لله هو الذي ادار رحاها وبسم الله مجريها
ومرسيها واليه منتهاها وهذا الفلك الكلي للطافته كانه حد مشترك بين عالم الصور الادراكية وهو عالم النفوس وعالم الاخرة
وبين عالم الاجسام المادية وهو عالم الطبيعة والدنيا فهذا ارض الاخرة وسماء الدنيا قبل الوصول فبكونه سقف جهنم من حيث سطحه
المقعر وارض الجنة من حيث محدبه هو فلك الكواكب المسمى بالكرسي كما ورد عن النبي ص ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ولعل المراد
بالكرسي الوارد في لسان الشريعة هو هذا الفلك الاقصى الجسماني المذكور دون عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال وهو الفلك
الكلي المثالي والعلم عند الله وبالجملة كلما يفيض الله من رحمته لخلقه في هذا العالم من فضل اليوم من باب السماء العليا ومن ابواب السموات
[illegible] ومن الجنة ويعرج الى الله لا بد ان يلج ملكوت السموات وينفذ من اقطارها حتى ينتهي الى سدرة المنتهى ويخرج من بابها الى [illegible]
العالم وامر الكلمات النازلة من الحق ينزل الى هذا المنتهى احدية غير منقسمة فينقسم بعد هذا المنزل قسمين خارجية الى الغيب والشهادة
والصورة والمعنى والدنيا والاخرة ولهذا يقال للكرسي موضع القدمين الذي ينبئ عن نسبتهما الى عالم الاجسام وهي المشار اليه بقوله تعالى
قدم صدق عند ربك والاخرى قدم الجبار المشار اليها بقولهم حتى يضع الجبار قدمه فيها فيقول قطني يا رب فاحدى القدمين
يعطي ثبوت اهل الجنات في جناتهم وهي قدم الصدق والاخرى تعطي ثبوت اهل الجحيم في جحيمهم وهي قدم الجبروت والى هذا المنتهى
ينتهي صحائف اعمال بني ادم واما صحائف علومهم فقد يتجاوز عنه وينتهي الى الله كما قال اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه
ثم اعلم ان الله انشأ الافلاك الباقية بعضها فوق بعض الى العناصر وبينها ترتيب عجيب من اتفاقها العلوية في اللطافة والكثافة
فالعالم كله كجوهرة واحدة ذات طبقات متدرجة بعضها فوق بعض الى العناصر في اللطافة والنورية فكل ما هو اعلى الطف
انور وكل ما هو ادنى فهو اكثف واكدر حتى ينتهي في احد الجانبين الى نور الانوار وفي الجانب الاخر الى اسفل السافلين والكل منازل
ومراحل الى الله ووجوه مراتب علمه ووجوه مظاهر صفاته وايات جماله وجلاله ووجوه انوار الله وحجبه واشعة كماله وظلاله
تمهيد مشرقي اعلم ان عالم الشهادة كالقشر بالاضافة الى عالم الملكوت وكالقالب بالقياس الى الروح وكالظلمة بالنسبة الى
النور وهكذا كل طبقة من الملكوت الاعلى والاسفل بالنسبة الى ما فوقها فعلى هذا المثال كان الانوار المحسوسة السماوية التي
تقتبس منها الانوار الارضية قد يكون لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالاقرب من المنبع يكون اولى باسم النور لانه
اشد اولى في الظهور كما يفرض ضوء داخل من الكوة في بيت واقعا على مرآة منصوبة على حائط ومنعكسا منها الى حائط اخر في
مقابلته ثم منه الى الارض فانت تعلم ان ما في الارض من النور تابع لما في الحائط وهو لما في المرآة وهو لما في القمر وهو تابع لما في
الشمس اذ نور القمر مستفاد منها وهذه الانوار الاربعة مترتبة في النورية بعضها اكمل من بعض ولكل منها مقام معلوم لرتبتها
في الوجود فكذلك قد انكشف لارباب البصائر بالبرهان والكشف ان الانوار الملكوتية عقلية كانت او نفسية انما وجدت
من نور الانوار على ترتيب كذلك وان القريب هو النور الاقرب الى النور الاقصى الذي لا نهاية له في الشدة وكلما هو اشد قربا منه
فهو اكمل نورا واقوى معرفة بنفسه وبربه وكلما هو ابعد فهو انقص نورا واقل علما واضعف وجودا حتى ينتهي الى عالم الاظلال
ثم الى الظلمات وتلك الانوار كلها مراتب علمه تعالى بذاته ومنازل لطفه ورحمته فافهم انشاء الله تفريع مما عرفت ان النور هو الوجود
لانه بذاته الظهور وله مراتب ومراتبه مراتب الوجود وبعينها فاعلم انه لا ظلمة اشد من كتم العدم لان المظلم انما سمي في العرف مظلما لانه
ليس لاحد اليه سبيل او ليس موجودا للبصر وان كان موجودا في نفسه فالذي ليس موجودا لا لغيره ولا لنفسه فهو اولى بان يسمى مظلما
الغاية في الظلمة فاذا تقرر هذا فقول الحق في الوجود وما هو مظلم بالحقيقة والا لكان معدوما وما هو قابل الذي يمكن تحققه هو المركب المزج
نوره الوجودي بظلمات امكانه وحجبه العدمية وذلك كالاجسام واحوالها لاختفاء ضابطة الوجود وكمالاته فكلما وجدت
فيه صفة اعدمت عن سائر الحدود الموقف الرابع في قدرته تعالى وفيه فصول فصل في تفسير معنى القدرة ان للقدرة تعريفين

مشهوري

مشهورين احدهما صحة الفعل ومقابله اعني الترك وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتفسير الاول
للمتكلمين والثاني للفلاسفة ومن افاضل المتاخرين من ذهب الى ان المعنيين متلازمان بحسب المفهوم والتحقق وان رتبت المعنى
الثاني بعد مرتبته اثباتا للمعنى الاول قطعا وذلك لان الفاعل اذا كان بحسب ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل كان لا محالة من حيث ذاته مع قطع النظر عن المشية واللامشية يصح منه الفعل والترك وان كان يجب منه الفعل اذا وجدت
المشية والترك اذا وجدت اللامشية فدوام الفعل ووجوبه لدوام المشية ووجوبها لا ينافي صحة الترك على تقدير اللامشية
وكذا قياس مقابله في الاعتبارين اقول فيما ذكره خلط وخبط فان الصحة والجواز في الفعل ومقابله مرجعهما الامكان الذاتي
وقد استحال عند الحكماء ان يتحقق في واجب الوجود ولا من جهة امكانية لان هنالك وجود بلا عدم ووجوب بلا امكان وفعلية
بلا قوة انما يجوز هذه النقايص عند من يجعل صفاته زائدة على ذاته كالاشاعرة او يجعل الداعي على صنعه وايجاده امرا زائدا
فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد صفة كان او داعيا كان جائز المشية واللامشية صحيح الفاعلية صحيح
اللافاعلية واما عندهم فوحدته وتقدسه من شوائب الكثرة والامكان فالمشية المتعلقة بالجود والافاضة عين ذاته بذاته
بلا تغاير بين الذات والمشية لا في الواقع ولا في الذهن فالذات هي المشية والمشية هي الذات بلا اخذه من حيثية تقييدية
او تعليلية فصدق القضية الشرطية القائلة ان شاء فعل لا ينافي وجود المقدم وضرورة العقد الحملي له ضرورة ازلية ذاتية
وكذا الشرطية القائلة ان لم يشأ لم يفعل لا ينافي استحالة المقدم امتناعا ذاتيا وضرورة نقيضه ضرورة ازلية فعلم ان التفسير
الثاني صادق عند الحكماء دون التفسير الاول ولا يمكن التلازم بين التفسيرين الا في القادر الذي يكون ارادته زائدة على
ذاته واما الواجب جل اسمه فلكونه في ذاته تاما وفوق التمام فبذاته البسيطة الحقة يفعل ما يفعل لا بهيئة زائدة ولا
بجهة عارضة لازمة او مفارقة فهو بمشيته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويضع
الحكمة وهذا اتم انحاء القدرة وافضل مذاهب الصنع والافاضة وليس يلزم من ذلك الجبر عليه كفعل النار في احراقها و
الماء في تبريده وفعل الشمس في اضاءتها وتسخينها كما يكون لمصدر هذه الافاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من فواعلها
لانها مسخرات بامره سبحانه وكذا حال سائر المختارين غير الله في افعالهم فان كلا منهم في ارادته مقهور مجبور من اجل
الدواعي والمرجحات مضطر في الارادات المنبعثة عن الاغراض مستكمل بها ثم انه ذكر بعض الفضلاء الرازي انه لا خلاف
بين الفلاسفة والمتكلمين في معنى القدرة المنسوبة اليه بل النزاع بينهما لفظي اذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين
انما يرجع الى العبارة واللفظ دون المعنى والمفهوم كما ذكر انما النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه لان المتكلمين جوزوا
ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا لهذا الدليل بل بما دل على
وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار اذ
حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى الفاعل المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر
كذلك ظهر ان لا خلاف في هذه المسألة انتهى قول الرازي في شرحه للاشارات ونعم ما قال الشارح المحقق الطوسي
ان هذا صلح من غير تراضي الخصمين وذلك لان المتكلمين بأسرهم صرحوا في كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا
من غير تعرض لفاعله فضلا من ان يكون مختارا ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا
لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا
الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قالوا بذلك
صريحا وايضا اصحاب هذا القائل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الاول لهم

بين ان يجعلوا الواجب لسعة وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هى علتها وهذا شى اراه احرى ذوى البصيرة به يتفطنوا
له وتحقيق لم غير الاول معنى فظهر انهم غير متفقين بنفى العلة والمعلول على القول بالحدوث واما القدماء سيما فلم يذهبوا الى ان
الاول يستحيل ان يكون فعله الفاعل مختارا ولا ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام فى الفاعلية و
الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلى
تام فى الفاعلية وذلك فى علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما فى الفاعلية حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازليا
وذلك فى علومهم الالهية ولم يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى قدرته واختياره لا توجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته
ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطباع الجسمانية انتهى كلامه وتحصيل فى ان القدرة فينا
فينا عين القوة والامكان وفى الواجب عين الفعلية والوجوب اعلم ان النفس فينا وفى ساير الحيوانات مضطرة فى فاعليتها و
حركاتها لان افاعيلها وحركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة والحركات الطبيعية لانها لا يتحقق ولا يوجد الا بسبب اغراض ودواع
خارجية فالنفس فينا كالطبيعة مسخرة فى الافاعيل والحركات لكن الفرق بينهما ان النفس شاعرة باغراضها ودواعيها والطبيعة
لا تشعر بالدواعى والفعل الاختيارى لا يتحقق ولا يصح الا فى واجب الوجود وحده وغيره من المختارين لا يكون الا مضطرا بالحقيقة م
فى صورة المختارين فان نفوس الافلاك يفعل حركاتها حسب دواعى ومعشوقات قاهرة عليها كما ستعلم وحركات الافلاك
والكواكب تسخيرية الا انها ليست بطبيعية فان الحركات الطبيعية تكون على اللزوم من غير ارادة وشعور وما يلزم مثله
ليس يلزم بقبضه انه فى حالة واحدة والمحرك الفلكى يحرك من وضع الى ذلك الوضع بعينه فى النفس فيها فاعله لو شيئ تركه
بعينه ولهذا بيان واضح سيأتيك فى مقامه وكذا نفوس الحيوانات الارضية انما تفعل ما تفعل وتتحرك فيما تتحرك لا
بمجرد القدرة بل لاجل الاغراض والدواعى فكل مختار غير الواجب الاول مضطر فى اختياره مجبور فى افعاله فالقدرة على الفعل
فى نفوسنا عين القوة على الفعل والاستعداد والتهيؤ فلا يفعل بالاختيار الا الحق تعالى قال الشيخ الرئيس فى التعليقات
عند المعتزلة ان الاختيار يكون بداع او بسبب والاختيار بالداعى يكون اضطرارا واختيار البارى تعالى فعله ليس بداع
انتهى وقال فى موضع اخر معنى واجب الوجود بالذات انه بفعل الواجبية وان وجوده بالذات انه بفعل الواجبية وان ذاته
بالذات وكل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد فاذا قلنا انه مختار وانه قادر فانما نعنى
انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعنى به ما يتعارفه الناس منهما فان المختار فى العرف هو ما يكون بالقوة وانه محتاج
الى مرجح يخرج اختياره من القوة الى الفعل اما داع يدعوه الى ذلك من ذاته او من خارج فيكون المختار منا مختارا فى حكم
مضطر والاول تعالى فى اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته لم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل بل
لم يزل كان مختارا بالفعل ومعناه انه لم يعجله ما فعله وانما فعله لذاته وخيرية ذاته لا لداع آخر ولم يكن هناك قوتان
متنازعتان كما فينا نظار اولا بهما ثم صار اختياره الى الفعل بها وكذلك معنى قولنا انه قادر انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال
ولا نعنى به ما يتعارفه الجمهور فى القادر منا فان القدرة فينا قوة مادية لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شى ما لم يترجح بمرجح
وان لنا قدرة على الضدين فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرتنا لصح صدور فعلين متضادين معا من انسان واحد فى حالة
واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول تعالى برئ من القوة واذا وصف بالقدرة فانه يوصف بالفعل دائما ونحن اذا حققنا
معنى القدرة كان معناها انا متى شئنا ولم يكن مانع فعلنا لكن قولنا متى شئنا ليس هو انه بالفعل فانا ابدا قادرون مع
المشية على الوجه الذى ذكرنا فيكون المشية ايضا فينا بالقوة وكانت القدرة فينا ايضا تارة تكون فى النفس وتارة فى
الاعضاء والقدرة فى النفس هى على المشية وفى الاعضاء على التحريك فلو وصفنا الاول تعالى بالقدرة على الوجه المتعارف

لوجب ان يكون فعله بالقوة ولكان يبقى هناك شى لم يخرج من القوة الى الفعل فلم يكن تاما وبالجملة فان القدرة والامكان
يكون فى الماديات والاول تعالى على الاطلاق فكيف يكون قوة والعقول الفعالة هى مثل الاول فى الاختيار والقدرة لانها ليست تطلب
خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا ولا تنازع هذا المطلب فيها مطلبا آخر كما فينا اذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه التنازع من قبلهما
فعل الاول تعالى ويجد انه يجب ان يصدر عنه الافعال ويجد هذه العقول ان ينبغى ان يكون افعالها مثل فعل الاول تعالى
انتهى كلامه ومن ثمة اذا حققت القدرة على هذا الوجه فى البارى جل ذكره يلزم قدم العالم ويستحيل ورود المورد نوره فلنا من
رجع الى ما ذكرناه فى كيفية وجود الطبايع الكونية ونحو حصولها وحصول كل ما يتعلق وجوده بمادة حسبما يتذكر من الاولى
والعناصر ونفوسها وقواها مع صفاء الذهن ولطافة السر وترك الجمود والعصبية يعلم علما يقينيا ان القدرة الحقة ازلية ثابتة
والمقدورات حادثة متجددة الحصول ولا منافاة بين ان يكون الايجاد قديما والوجود الذى اثره حادثا فى ايجاد ما لا يكون لحدوثه
الا على نحو التجدد والايجاد والانقضاء والتبدل والتصرم وهو جميع ما فى عالم الطبيعة كما بيناه واما الصور المفارقة التى هى صور
اسمائه تعالى وعالم قضائه الازلى فليست هى من الافعال الخارجية بل من الصفات الالهية والحجب النورية والسرادقات الجلالية ولا
يطلق عليها اسم العالم وسوى الله وسيجئ لهذا المطلب بسط وتوضيح تحقيق تكميلى ان الحق الحرى بالتحقيق والتحصيل لمن رفض
العصبية وترك التقليد وطرد الطاغوت وحج الى كعبة الحكمة والحظ فى حرم الملكوت واولياء الحقيقة ان يعلم ان الفرق بين القادر
المختار وبين الفاعل الموجب ليس على سبيل ما كان عليه اكثر المحتجبين عن ادراك الحقائق باغشية التقليد للاباء والمشايخ لان
الله سبحانه اذا كان هو الفاعل لما يشاء كما شاء بارادته واجب الوجود لذاته لا بقا فى غاية الاحدية وقد ثبت ان واجب الوجود بالذات
واجب الوجود من جميع الجهات فلم تكن تلك الارادة قصدا الى التكوين سيما التكوين الابداعى المطلق والتكوين الاول الاقرب
المجعولات اليه واشرف الكواين منه لان القصد الى الشى يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشى المقصود فتبين ان ارادة الله سبحانه
ليست عبارة عن القصد بل الحق معنى كونه مريدا انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود فى الكل من ذاته انه كيف يكون وذلك
النظام يكون لا محالة كائنا مستفيضا وهو غير مناف لذات المبدأ الاول جل اسمه لان ذاته كل الخيرات الوجودية كما مر ان البسيط
الحق كل الاشياء كل الاشياء الوجودية فالنظام الاكمل الكونى الامكانى تابع للنظام الاشرف الواجبى الحقى وهو عين العلم والارادة
فعلم المبدأ بفيضان الاشياء عنه وانه غير مناف لذاته هو ارادته لذلك ورضاه فهذه هى الارادة الخالية عن النقص والامكان وهى
تنافى تفسير القدرة بالصحة للفعل والترك لا كما توهمه بعض من لا اصحاب له فى الحكمة والعرفان ثم انك اذا حققت حكمت بان الفرق بين المريد
وغير المريد سواء كان فينا او فى حق البارى هو ما اشرنا اليه فان ارادتك ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه
لم يكن صالحة لرجحان احد الطرفين على الاخر واذا صارت الى حد الوجوب لزم منها الوقوع فاذن الارادة الجازمة حتما
يتحقق عند الله وعندنا لكنها صارت موجبة للفعل وجوبا ذاتيا ازليا واما فى غيره فلا يخرج عن شوب الامكان والقصور والفتور
ولا ضرورة فيه الا ضرورة بالغير ما دام الذات او الوصف لا الضرورة الازلية فاذن ما يقال ان الفرق بين الموجب والمختار ان المختار
ما يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب ما لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل لانك علمت ان الارادة متى كانت متساوية لم يكن جازمة
وهناك يمتنع حدوث المراد لامتناع نفى العلية والمعلولية بين الاشياء كما اشرنا ومتى ترجح احد طرفيها على الاخر صارت
موجبة للفعل ولا يبقى بينها وبين ساير الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذى يكون عالما بصدور
الفعل عنه وغير المريد هو الذى لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلا لكن الفعل لا يكون مرضيا
بل منافرا مثل الملجأ وعلى الفعل فان الفعل لا يكون مرادا له ومما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مريدا وقادرا امكان
ان لا يفعل ان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلانى فى الوقت الفلانى فذلك الفعل لو لم يقع فكان جهلا وذلك محال والمؤدى الى

الى المحال بمحال بعدم وقوع ذالك الفعل محال ووقوعه واجب لاستحالة خروجه من طرفي النقيضين مع الله تعالى مريد له وقادر عليه فظهر
وتبين ان امكان اللاكون وصحة الترك ليس شرطا لكون الفعل مقدورا عليه او مرادا وظهر اوضح الظهور ان معنى القادر المترتب على
كون المشية سببا لصدور الفعل او الترك وان القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وان وجب المشية وجوبا ذاتيا
او عرضيا او امتنع اللامشية امتناعا ذاتيا او عرضيا ومن توهم انه لابد في كون الفاعل قادرا ان يقع منه اللامشية وقتاما او وقوعا
اخطاء وخلط ولم يعلم بان الفاعل انما يكون فاعلا بالفعل حال صدور الفعل عنه وفي تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه
شاء ان لا يفعل فلم يفعل فعلم ان صحة وصفه بالفاعلية لا تستدعي صدق هذه الحملية بل الصدق تلك الشرطية والواجب سبحانه
يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل لم يفعل وان كان المفروض محالا وتلك الحملية كاذبا كما في قولك لو لم يكن الصانع موجودا
لم يكن العالم موجودا لما بينا ان مشية الله تعالى عين ذاته فاذن كما ليس يضر صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضر عدم
امكان وقوعه فليس لاحد ان يقول انا لا نعتبر في كون الفاعل قادرا مستمرا ان لا يفعل بل نعتبر فيه كونه بحيث يكون في حقه مشية ان
لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل لكنه لا يكذب انه من شانه ان لا يفعل وانما اعتبرنا هذا القيد
حتى يتميز عن العلل الموجبة لانا نقول قد سبق ان الجهات التي بها يصير الفاعل فاعلا بالفعل التام يستحيل ان يحصل وكلا
عليه الفعل فاذن الفاعل عند ما تستجمع الجهات التي بها يكون مؤثرا في الفعل لا يصدق عليه انه من شانه ان لا يفعل بل يكذب
عليه ذالك واما سبيل التمييز بين المختار والموجب فليس كما زعموه بل كما مر من مدخلية العلم والمشية في الفاعلية والتاثير و
عدم مدخليتهما فهذا نصاب التحصيل والتحقيق وستعلم ان ما سوى الله من المختارين مضطر في اختياره مجبور في ارادته
فصل في دفع ما ذكره بعض الناس من القائلين بصحة تفسير قدرته تعالى بصحة الفعل والترك من تفصي عن لزوم حصر امكانه
هي صحة الطرفين وامكان الجانبين بان هذه الصحة يرجع الى ذات المعلول المقدور عليه لامكانه الذاتي وهذا يستخف القول
فان ما ذكره لو كان حقا لكان كل فاعل موجب قادرا فلم يبق فرق بين الموجب والمختار اذ ما من معلول الا وهو ممكن الوجود
والعدم نظرا الى مرتبة ماهيته من حيث هي هي وان لم يرد بهذا الامكان الامكان الذاتي الذي هو مناط الحدوث الذاتي
بل الامكان الواقعي او القوة الاستعدادية المستدعية للحدوث الزماني فقد علمت بطلانه في الفاعل التام الفاعلية
واما جمهور المتكلمين من اصحاب ابي الحسن الاشعري فمبنى ما ذهبوا اليه واعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدرة الله هو انكارهم
للعلة والمعلول وعدم تسليمهم تحقق الوجوب بالايجاب في شيء من مراتب الفاعلية والايجاد بل جوزوا الاولوية الغير البالغة
حد الوجوب يكفي لصدور الفعل من المختار وان نفس الارادة من غير داع ومقتض يكفي لصدور الفعل ولا حاجة في ذالك
الى مرجح غير الارادة لان شان الارادة التعلق باي واحد من الطرفين وان ترجح ارادة على ارادة من دون مرجح زائد عليهما
ثم علمت ان الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستنكر يخرج الانسان عن الجزم بشيء من الاحكام اليقينية بجواز عنده
تخلف النتيجة عن القياس البرهاني الضروري المقدمات الاقترانية على هيئة الشكل الاول وقد مر فيما سبق ان امكان
الممكنات الجائزية هو العلة المقتضية لافتقارها الى العلة لان انتفائه هو العلة التامة لانتفائه لان الوجوب
والامتناع موجبان للاستغناء عن العلة فاذن لا ضرورة شيء من الطرفين في الماهية يوجب الاحتياج الى المؤثر لا غير ذالك
كالحدوث له وسبق العدم او نحوه فقد ظهر ان مناط الحاجة الى العلة في المعلول هو الامكان لا غير وان الشيء ما لم يجب لم يوجد
فما دام الشيء على حالة امكانية يستحيل فرض وقوعه او لا وقوعه وانما يتعين له احد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة
المقتضية واما الاولوية الغير البالغة حد الوجوب سواء كانت ذاتية او حاصلة من السبب كما زعمه هؤلاء فغير مجدية
في قطع النسبة الامكانية ولا محصلة للوقوع بالفعل بل يجب ان يجب المعلول بعلته المقتضية التامة فلا ينقطع سؤال

ثم

الم للسائل عن سبب الحصول وسبب رجحان الحصول على اللاحصول وسبب رجحانه الا بالانتهاء الى السبب التام الموجب والعلة التامة
المقتضية واما اذا لم ينته اليه فالسؤال مستمر البقاء والاستمرار في الجانبين مشترك الورود ومع بين الطرفين يؤدي الى
لزوم التسلسل في سبب الاولوية واولوية الاولوية وهكذا الى ما لا نهاية وذالك مع لزوم ترتبها واجتماعها على انه اذا لوحظ
تلك الاولويات باسرها ملاحظة جمعية اجمالية فهي كالاولوية الاولى في انه مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها اذ لو امتنع
ذالك لكان هذا الطرف بالغا حد الوجوب وقد فرضنا انه لم يبلغ هف بالبرهان كما مر ثم ان الفرق متحقق بين الاو
وبين الاولويات لامكان الانتهاء في تلك الى الوجوب الاول الذاتي الذي هو منبع الوجوبات والوجودات وعدم
امكان الانتهاء في هذه الاولوية الاولى الذاتية التي يتبعها جميع الاولويات لان ما فرض اولا اصلا لا يصلح
للمبدئية بل الاصل الوقوع فكيف يكون متبوعا ومبدأ لغيرها من الاولويات فزهق نور الحق وارتفع ظلمة الباطل وتبين
ان النسبة الامكانية مطلقا مناط الحاجة والافتقار للشيء الى السبب التام الموجب ولا يغنيه من خروج امكانه الا
الحق دون غيره مما به تحصيل الاولوية الغير البالغة نصاب الوجوب **فصل** في بيان مأخذ لزوم في ابطال راي من زعم ان
شان الارادة الواحدة ان تتعلق باي طرف من طرفي الممكن وباي ممكن من الممكنات اعلم ان نسبة الارادة الى المراد
كنسبة العلم الى المعلوم بل كنسبة الوجود الى الشيء الموجود فيمتنع استواء نسبتها الى الضدين والمتنافيين بل انما
يجب احدهما ويمتنع الاخر فكيف يستوي نسبتها اليهما وهل هذا الا كما يقال ان وجود السواد بعينه يصلح ان يكون
وجود البياض او كما يقال ان الصورة الانسانية في الذهن بعينها هي الصورة الفرسية في العلوم التفصيلية
وكذا الحكم في التشخص وامثاله فكما لا شبهة لاحد في ان وجود زيد بعينه لا يمكن ان يكون وجود عمرو بعينه ولا العلم بما
هو العلم بالاخر لان تشخص العلم بزيد وهذيته وهويته متعلقة به لا محالة فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلب شخصه
وبطلت هذيته كذلك فانها انما يتعين بتعين المراد ويتشخص بتشخصه مفصلا كان او مجملا كان او مفصلا
فارادة كل فعل كالعلم به انما تعينت وتشخصت بتعلقها بذالك الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذالك الفعل كان ذالك
فرضا لانقلاب الحقيقة كفرض الانسان غير الانسان وذالك محال فظهر بطلان هذا المطلب واعلم ان ما ذكرنا
من ان الارادة كالعلم ونظائره التي يرجع كلها الى الوجود تتعين وتتشخص حسب تعين المراد وتشخصه لا ينافي ذالك
صحة كون ارادته تعالى التي هي عين ذاته الحقة الاحدية متعلقا بجميع الممكنات الواقعة في الوجود كما ان علمه البسيط
علم بجميع الاشياء الكلية والجزئية التي وقعت وستقع وسيقع ذالك الفرق بين الارادة التفصيلية الفردية التي تعلقها
بجزئي من افراد طبيعة واحدة او بكل واحد من طرفي المقدور كما في القادرين من الحيوانات وبين الارادة الحقة الالهية
التي يكل وادراكها عقول لاكثر الحكماء فضلا عن غيرهم والكلام ههنا مع هؤلاء الزاعمين ان ارادة الله امر
واحد بالعدد يصلح ان يتعلق بشيء وبمقابله على ان ما ادعيناه من كون الارادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد
باق على عمومه في باب الاول تعالى فيه من اول الارادات الامكانية وكذا كل علم متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم
وكذا كل وجود هو عين ما يوجد به من المهيات من حيث هو بل الارادة هي المرادة بالذات كما ان العلم هو المعلوم
بالذات والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير الا بالعرض وتحت هذا سر عظيم لاهله **فصل** في حكاية مذهب
المتكلمين في المرجح والداعي للارادة في خلق العالم قال المحقق مقاصد الاشارات ان المتكلمين الذاهبين الى
حدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذالك الوقت بالحدوث بوجود علة لذالك التخصيص من
الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاو

دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة بتخصيص لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث
العالم في غير ذلك ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي من متبعيهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص
خوفا من التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء اخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل واعترفوا بالتخصيص
وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص ويمثلوا
في ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساويين بالنسبة من جميع الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة
وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى كلامه دام ظله بما فيه ما عليه من الا
صول القطعية متمكن لابطال هذه الاراء الخبيثة المودية الى التعطيل في حضرة التجسيم والتركيب تعالى عما يقول له المقصرون الجاهلون
علوا كبيرا اما القول بالمخصص الداعي لفعله على سبيل الاولوية دون الوجوب سواء كان امرا مباينا للذات وصفاته كما للمعتزلة او — في ذاته تعالى
غير مباين لها كما قالته الاشاعرة من كون نفس الارادة مخصصة للفعل لا على البت والوجوب فتعرف فساده من ان ترجيح الامكان
يقتضي الافتقار الى المرجح الايجابي واما القول بالمخصص الايجابي المباين لذات الفاعل سواء كان مصلحة تعود الى العالم او شيئا اخر
كذات الوقت عند الكعبي فهو ايضا مرض من الفساد اما المصلحة العائدة الى غير الفاعل سواء كان الذي يفعل الفعل لنفسه ذاته
الامكانية المتساوية النسبة الى طرفي المقدور فمن الممتنع ان تكون مخصصا لاحد الجانبين وداعيا للفاعل على فعله وذلك لانا نقول
سائل عنك هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم او ايصال هذه المنفعة للمستاهل لها اولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل
من عدمه وذلك التحصيل او الايصال اولم يكن فان لم يكن شيء من الطرفين اولى به من الاخر ولا ارجح عنده فكيف يريد احدهما ويترك
الاخر مع تساويهما وان كان تحصيل هذه المصلحة اولى من لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل انما يستفيد بفعله اولوية
ويستكمل انه بتلك الغاية العائدة والله سبحانه اجل واعلى من ان يكتسب كمالا من غيره وان يكون له داع وغرض غير ذاته بذاته التي هي غاية
الغايات وافضل النهايات واما القول بعدم التخصيص او نفي التعليل في فعله تعالى فهو متمسكا بقوله لا يسئل عما يفعل
ففي ذلك مغالطة منه وحملها على اكثر الباحثين بل الفاضلين [red: …] ان هناك فرقا بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن
سبب يصير الفاعل فاعلا وبين طلبها بمعنى سبب فعله وما به يصير هذا الفعل متعينا في الصدور وموجودا على الخصوص
دون غيره في هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الاول باطل في حقه جل اسمه اذ الذاتي للشيء لا يكون معللا بشيء ولا سؤال عند
الحكماء الموحدين والعرفاء الشامخين ان فاعلية الواجب سبحانه بنفس ذاته وكون الداعي له في ايجاد العالم هو علمه بوجه النظام
الاتم الذي هو عين ذاته فذاته كما انه فاعل للعالم فهو علة غائية وغاية لوجود العالم تقدست وتحقق ان اللمية ثابتة
لافعال الله تعالى بمعنى الحكمة لا بمعنى صدور افعاله او انه لم يثبت في جاعليته تعالى بمعنى كون جاعليته بسبب وعلة غائية
غير ذاته ومع ذلك اي مع كونه جل اسمه تام الفاعلية في ذاته من غير ارادة زائدة او داع منتظر
العالم ولم يتم ما سواه من عالم الطبيعة والاجرام فلكية كانت او عنصرية صورة كانت او مادة نفسا كانت او جسما كما
ذكره في السفر الاول وسنعيد القول فيه انشاء الله لانه مسلك دقيق ومنهج انيق لا يسبقنا احد من حكماء الاسلام
والمتكلمين ولا احد الا الصوفية الاسلامية بطريق الكشف والذوق بل مجرد متابعة الشرائع والتسليم لاحكام القائلين
سلام الله عليهم اجمعين الحمد لله الذي فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا [red: فصل] في دفع بعض الاوهام
ولعلك تقول اذا كانت القدرة الالهية ضرورية اذ لما كان لا صدور العالم ممتنعا بالذات فيلزم ان يكون صدوره واجبا
بالذات وذلك ينافي امكان وجوده بالذات فيقال لك حسبما حققناه في مسئلة الوجود مرارا من ان الانيات البسيطة
والوجودات المجعولة التابعة للوجود التام الالهي والانية الاحدية الواجبية وان كانت ضرورية الوجود لا وجودها

عين تعلقها الممكن صدوره فما دامت القدرة الازلية الالهية لا ينفك ... دام الجعل والاثر منه لا في انفسها من حيث النظر
لذاتها لتعلقها بالوجود التام الالهي وقد ثبت الفرق في علم الميزان بين الضرورة الذاتية الازلية والضرورة الذاتية التي لا تدوم الا
ما دامت الذات موجودة وما ذكره بعض الاماجد ولم يجد في دفع هذا الاعضال من ان صدور شيء عن الغير او حصوله عنه
او وجوده له غير تقرره او وجوده في نفسه لان الاول مضاف معقول بالقياس الى الغير ولا امكن لنا نعقله مع ذهولنا عن الغير
بخلاف الثاني فانه امكان وجود العالم في نفسه لا ينافي وجوب صدوره عن الحق تعالى يرد عليه ان التحقيق كما ذهب اليه كثير
من الاماثل الباحثين ان وجود المعلول في نفسه هو بعينه وجوده لجاعله التام وهو بعينه صدوره منه بلا اختلاف حيثية
اصلا فاذا كانت الضرورة ثابتة لاحد الاعتبارين كانت ثابتة له بالاعتبار الاخر ولا فرق بينهما الا بحسب العنوان لا
المصداق واما ما ذكره من الفرق بان احدهما محمول بالقياس الى الغير دون الاخر فغير مسلم فيما هو المجعول والصادر
بالذات اعني الوجود لان هويته هوية تعليقية لا كالماهية كما مر تحقيقه واما الاشكال بان الذي يكون ذاته معقولة
بالقياس الى الغير فهو من جنس المضاف فيلزم ان يكون كل معلول واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه ثم العجب من هذا الماجد
العظيم دام ظله انه بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدرة الالهية بصحة الصدور واللاصدور اراد ان يبين علته تنفي من
جهة امكانية في الذات الاحدية الوجوبية فقال اذا كان صدور النظام الاكمل واجبا بالنظر الى ذاته بحسب علمه وارادته
وعلمه وارادته كسائر صفاته الكمالية راجعة الى حيثية ذاته الحقة الوجوبية المقدسة عن الكثرة قبل الذات ومع الذات
وبعد الذات فلا يمكن ان ينكر بحيثية وحيثية واعتبار واعتبار واعتبار من الجهات في مرتبة ذاته بعينه مرتبة علمه
وارادته في الوجوب الذاتي فكيف يصح صحة الصدور واللاصدور والمعتبرة في حد القدرة بالنظر الى نفس ذات القادر بقيت
اولا فيكون من المعلوم عندك ان صحة الصدور واللاصدور والمعتبرة في حد حقيقة القدرة بالقياس الى ذات القادر
ام من ان يكون بحسب الجهة الامكانية في ذات القادر كما في قدرة الانسان مثلا على مقدوراته وذلك من نقص جوهر الذات
وكونه في حد ذاته بالقوة بالقياس الى كمالاته وبكونه بحسب طباع الامكان الذاتي في المقدور كما في قدرة القدير الحق على
جميع المقدورات في ذلك لتقدسه عن جهات النقص سيما الامكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بامكانه
الذاتي يصح الصدور واللاصدور عن جاعله القدير بالذات وان كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وارادته في مرتبة ذاته
وهذا ام الكلام القدرة ومراتبها انتهى ما افاده تلخيصا [red: اقول] قد علمت ان مرتبة الامكان الذاتي للمعلول في نفسه لا يوجب
كون العلة قادرا فان معلول العلة الغير المختارة كالنار للسخونة ممكن في ذاته ولا يستلزم امكانه في نفسه كون فاعله
مختارا والا لكان جميع العلل والاسباب للاشياء مختارات في فاعليتها ثم اقول غاية ما يمكن ان يقول من قبله ... سيما
تصحح الصدور واللاصدور في دفع ذلك الاعضال هو لزوم اختلاف الحيثية في ذاته جل ذكره من جهة صفتي القدرة
والارادة ان نسبة القدرة الى الارادة نسبة الضعف الى الشدة ونسبة النقص الى الكمال وقد يندرج وينطوي الاول
في الثاني بحيث لا يوجب اعتبار احدهما مع الاخر اختلافا في الحيثية المكثرة للشيء كما ان الوجود الشديد اذا قيس الى
الوجود الضعيف بحكم العقل بضرب من التحليل او بحسب نقل الوهم او بحسب كثرة الاثار المترتبة على الاول دون الثاني ان
الاول كانه اضعاف الثاني او كانه هو وما زاد عليه وهذا ضرب من التحليل لا ينافي البساطة هذا غاية ما يمكن ان يقال من
قبله ومع ذلك لا يصفو عن شوب كدورة عندي لمن يعرف جلال احدية الحق الذي كله فعلية بلا قوة ووجوب بلا امكان وكمال
بلا نقص قال العلامة الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم ان تكثر العلم والقدرة انما حصل في الموجودات الممكنة فذات
مبداها الاول عليها ومنفرد بالعلم والقدرة والتنزيه ان يقال سبحان ربك رب العزة عما يصفون ثم قال بيانا للمذهب

لمذهب الحكماء في ارادة الله سبحانه انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم واذا كان القدرة والعلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات
على النظام الاكمل كانت القدرة والعلم والارادة شيئا واحدا في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكورة ثم قال في موضع
اخر منه في بيان الجبر والاختيار انه لا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول
ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته
والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة
والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين واما في حق الله فان اثبت له قدرة وارادة متباينات
لزم ما يلزم بعضنا من التجزي والامكان والنقص لكن صدور الفعل عنه تعالى ليس موقوفا على كثرة انما هو سبب وجود الكثرة فلا
يتصور هنالك اختيار ولا ايجاب انتهى كلامه يعني بالايجاب الموجبية بفتح الجيم يعني به الجبر نعم ما ذكره ان قدرة الله
كعلمه وارادته ينبغي ان يحسبها يجب صدور النظام الاتم لان بها يمكن ويصح صدوره لان الامكانات من لوازم الماهيات الممكنة
ولا صنع للقدرة الواجبية فيها فاذن قد تخلص وتحصل بما مر ذكره انه اذا كان مبدأ التأثير في شيء علم الفاعل وارادته
سواء كان العلم والارادة امرا واحدا او متعددا وسواء كانا عين ذات الفاعل كما في الباري او غيرها كما في غيره كان الفاعل
مختارا او كان صدور الفعل عنه بارادته وعلمه ورضاه ولا يقال لمثل هذا الفاعل في العرف العامي ولا الخاصي انه فاعل غير مختار
وان فعله صدر عنه بالجبر مع انه وجب صدور الفعل عنه بالارادة والعلم واذ قد ثبت وتقرر ان قيوم الكل واله العالم
يفعل النظام الاتم والخير الافضل من علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذي هو اشرف انحاء العلوم بكل معلوم من وجه هو
فاعل بالعلم والارادة على اكمل الوجوه واتمها على سبيل البت الوجوبي بالارادة لا ينافي الارادة بل يؤكدها لانه اتم الانحاء
ما يجب المسبب به من الارادات ما يجب منه المراد فذاته تعالى بذاته فياض الخير وفعال النظام الاتم على الاطلاق ولما
ذاته البسيطة علما بكيفية النظام الاتم لما علمت في مباحث الالهيات ان ذاته بذاته كل الاشياء على الوجه الاشرف الاقدس
لانها موجودة بوجود الهي واجبي ومصورة بصورة ربانية وحدانية فيتبع ذاته العقلية الواجبية فيضان الموجودات
عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولية ذاته لا ان يتبعه كاتباع الضوء للمضيء والاسخان للمسخن تعالى عن ذلك
علوا كبيرا بل على حسب ما حققه صاحب الشفاء انه عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه واجب الفيضان عنه وعالم بان
هذه العالمية تستوجب ان يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وفيضان الخير والنظام عنه غير
مناف لذاته الفياضة بل انه مناسب وتابع لخيرية ذاته الفياضة ولازم جوده التام الذي هو نفس ذاته فاذن هو
مرادة له ونظام الصادر عنه نعم مرضي لذاته لا على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها بل على سبيل ان نفس علمه بها
نفس رضاه بها واختياره اياها فاذن قد انفسح واتضح ان كونه تعالى عالما مريدا امر واحد غير متغاير في الذات ولا
ولا في الاعتبار فان ارادته بعينها هي علمه بالنظام الاتم وهو بعينه هو الداعي والغاية في هذا الايجاد لا امر من العالم الامكاني وقد
في مباحث العلة الغائية ان العالي لا يفعل شيئا لاجل السافل لا غرض للقوى العالية فيما دونها حتى يفعل لاجل صلاح ما دونها
شيئا فالنفس مثلا لا تدبر البدن لاجل البدن بل الغرض امر فوق البدن والنفس جميعا وهو تحصيل الكمال والوصول والتقرب الى
المبدأ الفعال وكذا الغاذية لا تورد الغذاء او تهضمه او تلصقه وتشبهه بالمغتذي لاجل صلاح حال الغذاء او المغتذي
بل لاجل المحافظة على كمالها والامتداد بما فوقها وكذا النار لا تحرق الحطب لاجل تحصيل الرماد او العمل او ما يجري مجراه بل لاجل تتميم
ذاتها ومحافظة صورتها فاذا كان كل فاعل ذاتي وكل قوة فعالة عالية او سافلة يمتنع ان يكون لها غرض او باعث او داع فيما
فكيف الاحد الفرد القاهرة الالهية التي هي فوق الكل وورا الجميع وليس فيه تعالى شوب نقص وقصور وغيره من القوى الفعالة

لا تتهم شوائب النقصانات الا ان كلا منها يجبر نقصه بما فوقه بحسب الفطرة الاولى كالعقول القادسة او بحسب الفطرة الثانية
كالنفوس الفلكية وما بعدها وحينئذ نفسر الارادة والكراهة قد اشرنا في مواضع من كتابنا انه قد يكون لمهية واحدة انحاء من الكون
واطوار من الحصول وانه قد يكون الامور المتغايرة في المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد كالمعاني الذاتية
للمهية الانسانية من اجناسها البعيدة والقريبة وفصولها المترتبة التي قد تحصلت في شخص واحد منها كزيد مثلا موجودة
بوجود واحد وتشخصت بتشخص واحد ونزوعت ذاتا واحدة مشارا اليها بهذا وانت ونظايرهما بل كل هذه المعاني المجتمعة
في نفسه البسيطة التي هي ذاته وهي مبدأ الجميع وصورة الكل وهي بجزاء الفصل الاخير لمهيته المحصلة لتلك المعاني بنحو ما
والجوهر المفردة لما بازائها من القوى والالات وجودا وفعلية ولموادها استكمالا ونماء ولاثارها تعينا وتحصلا ثم
فقد يكون امور مختلفة المعاني والمفهومات موجودة بوجودات متباينة حاصلة في مواد متفرقة بل متضادة في عالم من العوالم
ونشأة من النشآت ثم تلك الامور باعيان معانيها ومفهوماتها قد تحصل في عالم اخرى ونشأة اخرى موجودة بوجود واحد
بسيط على وجه لطيف شريف فاعل من غير تضاد بينها ولا تزاحم ولا مباينة في تحصلها كما اشرنا اليه في اثبات الوجود الذهني
وفي مواضع اخرى من هذا الكتاب اذا تقرر هذا فنقول انه لما كان الباري جل ثناؤه موجودا ثابتا حقا وله صفات كمالية مباينة
لصفات جميع ما سواه كما ان وجوده مباين لوجود جميع الموجودات لان وجوده واجب بذاته لذاته ووجود غيره واجب لا لذاته
وذاته مستغنية عن جميع ما سواه وجميع ما سواه فاقرة اليه مستفيدة منه بل متقومة به متعلقة ذاتها بذاته فاذن لا مماثلة و
لا مشابهة بينه وبين شيء من الاشياء لا في ذاته ولا في صفاته اي لا في وجوده ولا في ظلال وجوده من العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات
الكمالية ومع ذلك فان الوجود مشترك معنوي بينها وبين غيرها بينه وكذا العلم والقدرة والارادة وغيرها من عوارض الموجود
بما هو موجود وكان اصل الوجود حقيقة واحدة كما تحققته في اوايل هذا الكتاب هو في الواجب واجب بالذات وفي الممكن ممكن
بالذات وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض فكذا ما من سائر الصفات الكمالية للوجود المطلق فان العلم حقيقة واحدة وهي
في الواجب واجب وفي غيره ممكن على ان حقيقة الوجود لان مرجع العلم والارادة وغيرهما الى الوجود كما اشرنا اليه الا ان عقول
الجماهير من الاذكياء فضلا عن غيرهم عاجزة قاصرة عن فهم سراية العلم والقدرة والارادة في جميع الموجودات حتى الاحجار
والجمادات كسراية الوجود فيها ولكنا بفضل الله والنور الذي انزل الينا من رحمته نهتدي بمشاهدة العلم والارادة
والقدرة في جميع ما يشاهد فيه الوجود على حسبه وذاته وقدره فاذا تمهدت هذه الاصول والمقدمات فنقول ان
الارادة والكراهة في الحيوان وفينا بما نحن حيوان كيفية نفسانية كساير الكيفيات النفسانية وهي من الامور الوجدانية
كساير الوجدانيات مثل اللذة والالم بحيث يسهل معرفتها جزئيا فيما لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل مريد
وكاره ولكن يعسر العلم بمهيتها الكلية وذلك لان العلم فان العلم بامر العلم حاصل لكل ذي نفس حضوري بنفس هويته الوجودية
عند النفس ويعسر العلم بمهيته الكلية لانه كالوجود لا مهية له بل هو عين الوجود وهويته وغيرها جعلنا عنوانا ورسما
والوجود كما لا مهية له ولذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانية وترسيمها والاشتباه امر كل منها
بامور اخر من الكيفيات النفسانية بحيث يلتبس بالامر ويكتبس بالامر يتعسر على النفس تجريدها وما هو منفي عن غيرها من
الامور الوجدانية كالارادة فيما نحن فيه عن غيرها الممكن ان يوجد معها ما لها في حدتها ونفس معشوق مجاز
الحيوان كان لها حد ولوازمها المساوية لها ان لم يكن لها حد لاجل ان لدفع الخلاف بين المتكلمين في معنى الارادة
والكراهة لا اشارة في الارادة باضافة مخصصة لاحد المقدورين وهي مغاير للعلم والقدرة على خلاف ما صار اليه
جمع الايجاد ولا ايجاد وما لك لنسبة الى جميع الاوقات والى طرفي الفعل والترك على السواء ولان العلم بالوقوع تبع الوقوع

فلو كان الوقوع تبعا للعلم لزم الدور وظاهر انها مغايرة للحيوة والكلام والسمع والبصر **اقول** وقد علمت ما فيه وكذا في قولهم العلم بالوقوع تبع للوقوع لانهم ان ارادوا به العموم والكلية فممنوع فان من العموم وما يتبعه الوقوع كما مر وذهب اكثر المعتزلة الى ان كلا منهما من جنس الادراك نفسه والارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضر لان نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك بالسوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع لاحد الطرفين يرجح بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل مؤثرا مختارا واورد عليه ان كثيرا ما نعتقد النفع في كثير من الافعال ولا نفعلها ولا نريدها ولا نعتقد النفع في كثير منها بل نعتقد ضررها ونريدها ولذا ذهب بعض منهم الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع وهو الشوق المفسر بتوقان النفس الى تحصيل شيء ويرد عليه كما ذكره بعض الفضلاء ان كثيرا ما يوجد هذا الميل والشوق بدون الارادة كما في المحرمات وقيل هي شوق متأكد الى حصول المراد ورد بانه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكد كما في الافعال العادية من تحريك الاعضاء وفرقعة الاصابع وكثير من الافعال العبثية والجزافية وكما في تناول الادوية البشعة وغيرها وقد يتحقق الشوق المتأكد ولا يوجد الفعل لعدم الارادة كما في المحرمات والمشتهيات للرجل المتقي الكثير الشهوة ولاجل ذلك قيل انها مغايرة للشوق فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم وهو ميل اختياري والشوق ميل طبيعي ولهذا يعاقب المكلف بارادة المعاصي لا باشتهائها وورد على قولهم وهو ميل اختياري انه لو كان القصد والارادة من الافعال الاختيارية لاحتاج الى قصد وارادة اخرى ولزم التسلسل واجيب بانه انما يلزم التسلسل لو كان كل ارادة فعلا اختياريا دائما وليس كذلك بل قد توجد بالاختيار وقد توجد بالاضطرار وسيأتي تحقيق هذا المقام قال بعض اهل التحصيل ان الارادة ربما تحصل للحيوان بقدرته بارادة سابقة منه كالمتردد في طلب اصلح الوجوه فانه بعد علمه بوجوه يقصد الغرض وقوع واحد واحد منها بفكره الذي هو باختياره لينكشف له الصلاح والفساد فيها فيحصل الارادة بما مراده اصلح وهي مكتسبة اما اسباب كسبها فهي القدرة على الفكر وارادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل ايضا بقدرته وارادته لكنها لا تتسلسل بل تقف عند اسباب لا تحصل بقدرته وارادته انتهى وورد عليه انه كما ان الارادة قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بان يلاحظ بالاعتبار وجوه النفع والشهوة في امر معين وتكرره ويعرضها على النفس حتى تشتاق اليه ثم يحصل عليه ومقصود القايل تحصيل الفرق بين الارادة والشوق ولم يحصل بما ذكره قال بعض الاذكياء في بيان الفرق بينهما الحق ان الارادة فيها كيفية نفسانية موجبة للفعل مغايرة للشوق الذي هو توقان النفس الى حصول المطلوب اما اولا فلان الشوق الى الفعل لا يوجب الفعل البتة وان بلغ الشوق الى كماله كما في الزاهد المجتنب عن الشهوات المحرمة اذا غلبه الشوق الى نيل لذة محرمة وربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف واما ثانيا فلان الشوق قد يتعلق بالضدين كما يشتاق النفس الى الحركة الى جهتين مختلفتين احديهما للقاء محبوبه والثانية للغلبة على عدوه ولا يتعلق الارادة بضدين حتى قيل ان ارادة احد الضدين هي كراهة الضد الاخر واما ثالثا فلانا نحكم بثبوت الارادة بديهة في مواضع مع الشك في ثبوت الشوق كما اذا شاهدنا من يتناول الدواء المر البشع فانا نعلم ضرورة انه مريد له ولا نعلم ضرورة انه مشتاق اليه وان اثبتنا له شوقا فانما يكون بالتأمل والفكر فيما ... انتهى ما ذكره فلعلك لو اخذت الفطانة بيدك واحطت علما بما سبق من الكلام علمت ما في كلام هؤلاء الاذكياء والاعلام من وجوه الخلل والخبط ومنشاها غالبا في الاكثر على انهم زعموا ان الارادة في كل ذي ارادة معنى واحد متواطي كما زعموا في الوجود انه هكذا وليس الامر كما زعموا بل الارادة في الاشياء تابعة لوجودها وكما ان حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والامكان والغنى والحاجة والبساطة والتركيب والصفاء والكدرة والنور والظلمة والخلوص عن شوائب الاعدام والجهالات والامتزاج بها وكون بعضها خيرا محضا لا يشوبه شرية اصلا وبعضها مقرونا ومنه للشرور الكائنة في جريانها وهي بحسب اعتبار عقلي ومرتبة من مراتب الواقع لا في اصل الواقع وبعضها مستلزمة للشرور الثابتة لها في متن الواقع وحاق الاعيان كالامكانات والاستعدادات المنفكة في الاعيان الخارجية عن الفعليات والتحصلات مع

تفاوتها

تفاوتها بحسب تلك الشرور التي هي الاعدام للملكات والقوى للفعليات الى ان ينتهي الشيء في النزول الى حاشية الوجود والسقوط الى نهاية الكثرة والبشرية حيث يكون الفعلية فعلية القوة والوحدة وحدة الكثرة والتحصيل تحصيل الابهام والتعين تعين الابهام على ان مفهوم الوجود العام معنى واحد في الجميع فكذا حكم الارادة والمحبة فانها رفيق الوجود والوجود في كل شيء محبوب لذيذ ومطلوب الزيادة فعليه ايضا لذيذ ومطلوب فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته ومريد لذاته بالذات ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة بالعرض وهي محبوبة له لا بالذات ولكن بالتبعية والعرض واما الناقص بوجه فهو ايضا محبوب لذاته لاشتمالها على ضرب من الوجود ومريد لما يكمل ذاته بالذات واما لما يتبع ذاته فما له كمال من انه مريد له بالعرض فثبت ان هذا المسمى بالارادة او المحبة او العشق او الميل او غير ذلك سار كالوجود في جميع الاشياء لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره او لخفاء معناه هناك عند الجمهور او عدم ظهور الاثار المطلوبة منه عليهم هناك كما ان الصورة الجرمية عندنا احدى مراتب العلم والادراك ولكن لا يسمى بالعلم الا صورة مجردة عن مازجة الاعدام والظلمات المقتضية للجهالات والغفلات اذا تقرر هذا فنقول الارادة والمحبة معنى واحد وهي في الواجب تعالى عين ذاته وهي بعينها عين الداعي وفي غيره ربما يكون صفة زائدة عليه ويكون غير القدرة وغير الداعي كما في الانسان فانها كثيرا ما تنفك عن قدرته التي هي بمعنى صحة الفعل كالمشي والكتابة وغيرهما ويكون هي ايضا غير الداعي الذي يدعوه على فعله كالنفع المتوقع من فعل الكتابة مثلا او على تركه كالضرر المترتب على فعلها فهذه الثلثة اعني القدرة والارادة والداعية متعددة في الانسان بالقياس الى بعض افعاله متحدة في الباري سبحانه وكلها فيه عين الذات الاحدية وفي الانسان صفات زائدة عليه انما خصصنا تعدد هذه الثلثة فيه بالقياس الى بعض افعاله لانها قد يكون بالقياس الى ضرب من افعاله الباطنة شيئا واحدا كالتدابير الطبيعية والتحريكات الذاتية مثل التغذية والتنمية والتوليد وغير ذلك كما لا يخفى على البصير المتأمل في حكمة الله في هذا العالم الصغير وكيفية الترتيب البديع والصنع المنيع والنظام الشريف الذي يوجد فيه واودع في قواه ثم نرجع ونقول ان الانسان لكونه مخلوقا على صورة الرحمن فاذا يصدر عنه فعل خارجي او حركة خارجية بالقصد لا ينشا صدوره من ذاته ويقع له المبدء على ترتيب مراتبه وقواه المتوسطة بين النفس وبين مظهر افعالها والتحريكاتها وتلك القوى ومواضعها من الارواح البخارية والاعضاء بمنزلة عالمي الملك والملكوت في الانسان الكبير وهذه الملكوت كنظيره في ان بعضها اعلى كالعقل والوهم والمتخيلة وبعضها اسفل كالخيال والحس المشترك وقوتي الشهوة والغضب وما يتلوهما من القوى المحركة المباشرة للتحريك المميلة للاعضاء وكذا هذا الملك كنظيره في ان بعضه احكم والطف كالارواح الدخانية على طبقاتها في الشفيف والنورانية بمنزلة الافلاك المتفاوتة في الصفاء واللطافة وهي مواضع الصور النورية الكوكبية كما ان هذه الارواح محال القوى الحيوانية والطبيعية وان بعضه بخلاف ذلك كالاعضاء المفردة والمركبة التي هي بمنزلة العناصر وما يتركب منها على ما يطول شرحه وليس هذا المقام مقام تفصيله والغرض ان الانسان اذا قصد الى احداث فعل او حركة منه فلا بد له من علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته ثم لا بد له ارادة وعزم له ثم لا بد له من شوق اليه ثم لا بد له من ميل في اعضائه الى تحصيله فبالحقيقة هذه الاربعة اعني العلم والارادة والشوق والميل معنى واحد يوجد في عوالم اربعة يظهر في كل موطن بصورة خاصة يناسب ذلك الموطن فالمبدأ اذا وجدت في عالم العقل كانت عين القضية والحكم كعالم القضاء الالهي واذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق واذا وجدت في عالم الطبيعة كانت عين الميل في ذاتها ويتحقق عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما في كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقايق من الصحة والصواب بوجه والخطاء والفساد بوجه او وجوه في تفسير الارادة باعتقاد النفع

مع كلامه من حيث لا يشعر و يوحده دون وجه دون نسبها الاشاعرة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي غير العلم صح ما ذكره
مخصصة دون اخرى وفي موضوع دون اخر ومن قال انها شوق متاكد الى حصول المراد مع ان يرد الكلية والعموم ومن ذهب الى انها
تتبع اعتقاد النفع مع انه في مرتبة دون اخرى والعكس بعض هذه المعاني عن بعض في حق الانسان لا ينافي اتحادها في حق الله ههنا
وكون القدرة في حقنا هي القوة الامكانية والاستعداد البعيد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية والايجاب فالقدرة
امكان وفي البارى وجوب بالذات لانها عين العلم بالنظام الاتم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمي فافهم ما قلنا واستقم واتبع
الحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله ولي التوفيق فصل في دفع ما اورد على اتحاد هذه الامور في حقه تعالى وكونه لا
[illegible] ارادة القديمة سببا لايجاد الحادث فمن الشكوك الموردة ان ارادة الله تعالى لا يصح ان يكون عين علمه سبحانه لانه يعلم كل شيء
ولا يريد كل شيء اذ لا يريد شرا ولا ظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبائح والاثام فعلمه متعلق بكل شيء ولا كذلك ارادته فعلمه غير ارادته وعلمه
عين ذاته تعالى فارادته صفة زائدة على ذاته تعالى فهذه شبهة قد استوثقها واحتج بها بعض مشايخنا الامامية رضي الله عنهم على
اثبات ان الارادة زائدة على ذاته تعالى والجواب انه فيض تعالى وجوده يتعلق بكل ما يعلمه خيرا في نظام الوجود فليس في عالم الامكان شيء
مناف لذاته ولا لعلمه الذي هو عين ذاته ولا امر غير مرضي به فذاته بذاته كما انه علم تام بكل خير موجود فهو ايضا ارادة ورضاء لكل خير الا
ان اصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مرادة له تعالى مرضي بها له تعالى فضرب منها خيرات محضة لا يشوبها شرية واقعية الا
بحسب امكاناتها الاعتبارية المختفية تحت سطوع النور الالهي الوجوبي على تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها
وضرب منها خيرات مع مصاحبة واقعية لكن الخير فيها غالب مسئول والشر مغلوب معقود وهذا القسم ايضا مراد لانه يجب
الصدور عن الجواد المحض والمختار لكل ما هو خير لانه في تركه شر كثير والحكيم لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل واما الشر المحض والشر
والشر المكافئ للخير فلا حصول لاحد من هذه الثلثة في هذا العالم فلم يرد الله شيئا منها ولم ياذن له فيه ولكن للدخول في عدم الكون
والوجود فالخيرات كلها مرادة بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ايضا ارادها بما هي لوازم تلك الخيرات لا بما هي
شرور فالشرور اللطيفة النادرة داخلة في قضاء الله تعالى بالعرض وهي مرضي بها كذلك فقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وما يجري مجراه
من الايات معناها ان الكفر وغيره من القبائح غير مرضي بها له في انفسها وبما هي شرور ولا ينافي ذلك كونها مرضيا بها بالتبعية
والاستجرار او نقول من سبيل اخر ان نسبة الارادة بالقياس الى العلم وزان السمع والبصر بالقياس اليه وكون الكلام بالنسبة
الى القدرة فالعلم المتعلق بالخيرات ارادة كما ان العلم منه بالمسموعات سمع وبالمبصرات بصر وكما ان القدرة المتعلقة بالاصوات
والحروف على وجه تكلم وهذا لا ينافي كون الارادة عين العلم فذاته تعالى علم بكل شيء ممكن وارادة لكل خير ممكن كما انه سميع لكل مسموع
وبصير بالنسبة الى كل مبصر وقدرة على كل شيء وبالقياس الى نوع من الاصوات والحروف تكلم او كتابة فهذا طريق اخر في حل هذه الشبهة
والاول اولى ومنها ان الله اوجد من الحوادث في وقت معين لا قبله ولا بعده فلا بد لهذا التخصيص من مخصص وليس هو القدرة
لتساوي نسبتها الى جميع الاوقات ولا العلم لما ذكرنا فهذا المخصص هو الارادة لا القدرة والعلم فثبت ان الارادة مغايرة لهذه
الصفتين والجواب اما بالنقض واما بالحل اما الاول فلانا نعيد الكلام الى تخصيص نفس الارادة بالوقوع من اللاوقوع وبالوقوع
في هذا الوقت دون غيره من الاوقات وبالجملة هذه الارادة ان كانت قديمة لزم تخلف المراد منها وان كانت حادثة يرد الكلام
في علة تخصيصها بهذا الوقت دون الحزية ويجري الكلام في مخصص المخصص وهكذا الى لا نهاية واما الثاني فلانا نقول الارادة صفة
واحدة كالقدرة والعلم يتعلق بالاشياء على ترتيب سببي ومسببي وكما يتصور صدور المرادات الكثيرة المتخالفة ذاتا وعددا ووقتا
من ارادة واحدة بسيطة وقد بين كيفية ذلك الصدور في موضعه ونص لنا الكل الموحدون المعتنون بالمحافظة على اعتقاد التوحيد
ومراعاة القلوب عن الوقوع في الالحاد والتشريك واما ما قيل في دفع الوجه الاول من ان شان الارادة تخصيص كل حادث بالوقت الذي

حدث

حدث فيه وليست لها صلاحية تخصيصه بوقت اخر فيستغني عن مرجح اخر فمردود بان مثل هذا يجري في القدرة ايضا
والعلم ايضا وجه له تعالى ان من يريد في هذا الوقت ايجاد الممكن وامتنع له التغير في الارادة كان موجبا لا مختارا وايضا اذا كان
لهذا الوقت خاصية هي ان ارادة الله لا يصلح لتخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك في القدرة وليجز ان يكون
هذا الوقت مؤثرا في تخصيص الحادث لا يقال ان الاوقات لما تساوت في الحقيقة لتشابهها في اجزائها لم يجز
تعينها للحوادث لعدم صلاحية التخصيص للايجاد على بعض الا لنفسه حكمة ومصلحة مختصة والفعل الذي يتبع الحكمة و
المصلحة انما يكون بالارادة لانا نقول الكلام عائد في كون بعض اجزاء الزمان متضمنا لحكمة الايجاد دون غيره مع تساويهما
تساويهما في الحقيقة وايضا حكمة الله لا يتبع تخصيص جزء الزمان لو ربط تخصيصه بل تخصيصه بامر وكذا تخصيص
سائر الاشياء بخواصها ولوازمها يتبع حكمة الله وعلمه وارادته التي هي عين علمه والاستبعاد في كون العلم
سببا لصدور الاشياء ووجودها كالمشي على جدار دقيق العرض اذا تصور السقوط سقط بتصوره وحدوث هذا
القبيل تاثير بعض النفوس بالهمة والوهم وكذا اصابة العين التي علم تاثيرها باخبار الوحي والسنة في قوله تعالى وان يكاد
الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ومن قوله ص العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر واذا جاز ان يكون
العلم الضعيف البشري مؤثرا في وجود المعلوم فالاولى ان يجوز ذلك في العلم الازلي الذي لمنشئ العالم من العدم الصرف
قال بعض المتاخرين كما ان العلم العقلي البسيط فينا هو مبدأ التفصيل الصور العلمية الكثيرة في نفوسنا وتفصيل الصور الجزئية
في خيالنا في الملكة الحاصلة في اقسام نزاولها من العلوم وتكرر المسائل ووجودها بالتفصيل في نفوسنا واذهاننا وانما
تبقى موجودة حاضرة بالتفات النفس اليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة عين غابت وانعدمت كما حقق في موضعه فكذا العلم
العلم البسيط الازلي الذي للبارئ تعالى بالممكنات الذي هو عين ذاته المقدسة سبب لوجود الممكنات مفصلة في الخارج
حاضرة عنده غير غائبة فان وجودها مفصلة في الخارج عين حضورها عنده فوجودات الممكنات بالحقيقة صور علمية للبارئ تعالى
متحققة بالرابطة العلمية التي لها معه بحيث لو انقطعت هذه الرابطة ولو طرفة عين لم يبق للممكنات عين ولا اثر وقد علمت
من طريقتنا كون الموجود هو الوجود وكون الوجود عين العلم فالروابط الوجودية للاشياء اليه تعالى هي بعينها الروابط
العلمية اليه والعلم فيه سبحانه عين الارادة فتلك الاشياء كما انها وجودات وموجودات صادرة منه كذلك علوم ومعلومات
له تعالى وكذلك ارادات ومرادات حاصلة من الوجود الواجبي والعلم الازلي والارادة السرمدية على ترتيب ونظام بديع صدور
الكثير كما في حصول مراتب الاعداد والكثرات على ترتيب ونظام لو لم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها فان الوحدة مبدأ لانشاء
الكثرة ومع ذلك لا ينشأ منها ولا يحصل عنها بحصرها فاعل فيه وتدبر ومنها ان البارئ لو كان مريدا لخلق العالم فاما ان يريد خلقه
في جميع الاوقات فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث واهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه على انه لو كان قديما ممتنع
القصد الى ايجاده لان قصد ايجاد الموجود ممتنع واما ان يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد في الازل
والايجاد الى القسم الاول او هو حادث بعد ان لم يكن بارادته تعالى فاما انه اراد خلقه ازلا وابدا فيلزم قدمه او في وقت معين
وينقل الكلام اليه فيلزم اشتراط كل وقت بوقت اخر ويلزم التسلسل والجواب انه تعالى اراد بالارادة القديمة ايجاد نفس الوقت
الوقت المعين بعد العدم لانه اراد ايجاده في وقت معين حتى يلزم التسلسل بل الجواب انه تعالى اراد بالارادة القديمة ايجاد كل العالم
واجزائه وجزئياته ازلية فاما كونها في اوقاتها المخصوصة واراد ايجاد الاوقات بعينها المخصوصة لا في اوقات اخرى
وكذا اراد ايجاد الاماكن بخصوصياتها المخصوصة لا في اماكن اخرى وذلك لان تخصيص الحادث بوقت خاص يفتقر الى ذلك
الوقت ولا يفتقر ذلك الوقت في تخصصه الى شيء اخر غير الارادة القديمة لان التخصص الحقيقي فيه عين ذاته وهويته الذاتية

للشيء غير معلل بامر ولا يفتقر الا الى الجاعل لا جعلا بسيطا وهكذا حكم الامكنة في تخصصها من المكانية واما قوله لو كان قديما امتنع
الى ايجاده فغير مسلم لانحصار المنع الان بل بالقصد ما يجري في العادة لا ما هو معنى الارادة عند اهل التحقيق انه تعالى لو كان
مريدا لايجاد العالم في وقت فاما بارادة قديمة او حادثة فعلى الاول يمتنع لا وقوع العالم حين وجد فيه لاستناده الى ارادة قديمة
ممتنع الزوال فيكون البارى موجبا لا مختارا حيث يمتنع عليه الترك وايضا بعد وجود العالم اما ان يبقى الارادة متعلقة بايجاده او
لا وعلى الاول يلزم زوال القديم وعلى الثاني يلزم التسلسل والدور ويجاب عنه بان ارادته قديمة ويمتنع لا وقوع المراد ولا يلزم الا
ان الموجب ما لا يكون لارادته مدخل في الفعل على ما مر غير مرة والحاصل ان الموجب المختار ما يجب عنه الفعل لا ما يجب عنه الفعل
بل الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده ولنقل ايضا ان بقاء ارادة وجود العالم ليس بان يريد الله اخراجه من العدم
مرة اخرى حتى يلزم ايجاد الموجود وارادة المراد بل كما ذكره في حاجة الممكن في بقائه الى الموجد الحافظ فالممكن لما كان الافتقار
والافتقار لا زمان لذاته ابدا فهو في كل ان يفتقر الى موجد جديد الى المحدث في كل ان على ما هو طريقتنا في هذا الكتاب
الزماني الكوني المتجدد والحدوث المتدرج الكوني وقد برهن على ان المحدث المقيم للعالم هو البارى القيوم القديم العليم
جل ذكره ومنها ان لقائل ان يرجع ويقول ان ارادته تعالى باحداث حادث اما ازلية او حادثة وعلى الاول فاما ان يبقى تلك
الارادة بعد زوال ذلك الحادث بعينها او لا ومع البقاء فاما ان يتعلق بوجوده حال انعدامه فيلزم تخلف المراد عن
ارادته تعالى وان لا يكون انعدام ذلك الحادث بارادته واما ان يتعلق بوجوده حين وجد وهو غير معقول اذ لا يعقل تعلق
الارادة في الحال بوجود المراد في الماضي ومع فقدانها يلزم زوال القديم وهو محال على ان ارادة الله سبحانه عين ذاته وعلى الثاني
احتاجت الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل وايضا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث وموردا لتعاقب الصفات وان يتغير
من صفة الى صفة وما هذا شأنه مادة جسمانية فيكون اله العالمين جسما تعالى عما يقول الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلا
للحوادث والارادات المتعاقبة علوا كبيرا ونقول ان هذه الشبهة ونظائرها انما نشأت من قياس ارادته تعالى الى ارادتنا وتوهم
كونها عزما واجماعا على الايجاد ومن توهم ان الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس الى ذاته
وعلمه وارادته فليس الامر كذلك فانه سبحانه لما علم ازلا سلسلة الوجود وجملة النظام الاتم وروابط بعضها الى بعض من بدو
وجودها الى غاياتها ومن مقدمها الى سوابقها وعلم ان وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغي ان يصدر عنه تعالى ويقع
في الكون بعينه هذا العلم القديم الذي هو عين ذاته المريدة الى ايجاد كل ما وجد وابداع كل ما ابدع وان ينشر نور الوجود على اعيانها
واخراجها جملة من حد العدم وكمن الاختفاء والحجب الى عرصة الوجود ومنصة الظهور وهذا العلم كهذه الارادة شيء واحد
سرمدي ثابت الوجود والوجوب ازلا وابدا من غير تغير وتعاقب لا في ذات العلم والارادة ولا في تعلقهما تعلقهما كالوجود
المتكون لانهما عين ذاته ومبدء الصفة الاضافية اذا ثبت كانت الاضافات ايضا ثابتة ومنها ان ارادته تعالى مما يجب به الفعل
اذ لو لم يجب لم يوجد بها كما علمت ثم انه بعد تعلق الارادة لا يبقى في حيز الامكان لامتناع تخلف المراد عن ارادته تعالى واذا
على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر الى ذاته يجب ان يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبة العالم اليه نسبة الحرارة الى النار
ونسبة الضوء الى الشمس على ما يرى ظاهرا بل كنسبة الزوجية الى الاربعة واذا كان كذلك كان البارى موجبا لا مختارا اذ لا معنى
للوجوب الا ما يجب الفعل والايجاد نظرا الى ذاته ويكون القول بكونه مريدا مجرد تسمية ومداهنة ولفظا من غير تحقق المعنى المسمى ويدفع
بما قد تكررت الاشارة اليه من ان ذاته تعالى عين الارادة والرضا فبالحقيقة يكون الارادة مبدء صدور الفعل وهذا ابطل
مذهب كون الفعل حاصلا بالارادة ومن انه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه ومن ان ذاته تعالى وان كان امرا بسيطا هو عين
ارادته لكن ذاته ذات يعبر عنها روابط ومناسبات مع هويات الممكنات وله تعالى بحسب معاني صفاته واسمائه نسب واضافات

مع اعيان

اعيان المهيات الثابتة في الازل في صقع علمه الاجمالي في عقله البسيط بوجه والمفصل بوجه اما البساطة والاجمال فبالنظر الى هويته الوحدانية
التي لا تركيب فيها اصلا بوجه من الوجوه لا عقلا ولا ذهنا بحسب التحليل العقلي ولا عينا وخارجا بحسب التعدد الخارجي فالاول كالمركب العقلي
من الجنس والفصل او المهية والوجود والثاني كالمركب من المادة والصورة او ما يجري مجراهما وبالنظر الى معاني صفاته ومفهومات
اسمائه كان العالم الربوبي والصقع الالهي كثيرا جدا بحيث لا يثلم بتلك الكثرة احدية الحق وبساطته وهذا من عجائب الاسرار التي
اوضحنا سبيله من الاصول التي قررنا بنيانها واحكمنا برهانها فنقول اذا اخذت ذاته باعتبار انضمام هذه الروابط والخصوصيات
التي يعبر عنها بالخزائن كما في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وجب لها الايجاد وكان مريدا للواحد
واحدة من حقائق الممكنات ولواحد واحد من افرادها واشخاصها الزمانية والمكانية كل في وقته ومكانه واذا اخذت ذاته
بذاته من غير اعتبار هذه الروابط المخصصة التي قد يعبر عنها بالارادات او التعلقات والتوجهات فذاته بدون اعتبارها
لم يتخصص بواحد مخلوق دون مخلوق ولم يتميز ممكن عن ممكن فلا يجب عنده الا صدور الفعل عنه تعالى فلم يلزم كونه موجبا الا مع اعتبار
تلك الروابط فقد ان ذاته يفعل الاشياء بالارادات المنضمة اليه تعالى فذاته بحيث يصدر عنه بحسب كل ارادة خاصة ممكن
معين ومخلوق خاص ومنها انه قد وقع في بعض احاديث ائمتنا المطهرين المعصومين عن نسبة الخطأ والنقص سلام الله عليهم وعلى
آبائهم حسب ما نقله عنهم اساطين الرواية والحديث عنهم كالشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني في الكافي وكالصدوق ابن بابويه القمي في
كتاب التوحيد وعيون اخبار الرضا ضاعف الله قدرهما حدوث الارادة والمشية وانهما من صفات الفعل لا من صفات الذات
وهذا بظاهره ينافي كون الارادة منه تعالى عين ذاته فاجاب عنه شيخنا واستادنا سيد اعاظم المجتهدين دام ظله العالي ان الارادة
قد يطلق ويراد به الامر المصدري المعنى اعني الاحداث والايجاد وقد يراد بها الحاصل اعني الفعل الحادث المتجدد وكان لعلمه
تعالى بالاشياء مراتب واجزاء مراتب وجود الموجودات الخارجية وصدورها عنه منكشفة غير محتجبة فهي من وانها هو باعتبار انها مرتبطة
اليه معلوم له تعالى بوجه ومعلومات له تعالى باعتبار فمعلوميتها له تعالى عين ذواتها لا عالميته تعالى اياها عين ذواتها وانما هي عين
ذاته المقدسة فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته تعالى وهو قديم وبمعنى المعلومية عين هذه الممكنات وهو حادث فكذا الارادة سبحانه
مراتب لاجزاء المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتقررة بالفعل وانما هو معنى الارادة بمعنى مراديتها له تعالى لا بمعنى مريديته وما
به فعلية الارادة والرضا ومبدئية التخصيص هو عين ذاته المقدسة وهذا الوجه اوفق الاخبار مما ان يكون انبعاث الارادة والرضا
بالفعل عارض زائد على نفس الذات الفاعل انتهى حاصل ما افاده دام علوه ومجده واقول وههنا سر عظيم من اسرار الالهية نشير اشارة ما
وهي انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه تعالى وارادته بمعنى عالميته ومريديته لا بمعنى
معلوميته ومراديته فقط وهذا مما يمكن تحصيله للواقف بالاصول السالف ذكره تذنيب في اعتضاد ما ذكرناه من الفرق بين ارادة
الله سبحانه وارادتنا من طريق الرواية والنقل قد مضى ان شاكلتنا فيما اردنا فعله ودعانا هممنا من تحصيل اما شهوة او لا
صور فائدة تعود الينا بحسب تعقلنا ظنيا او وهميا او علميا بان فيه منفعة ما او خيرا ما من الخيرات الحقيقية او الظنية عينا كان
او حسيا او شيئا او محمدة عائدة الى جوهر ذاتنا او الى قوة من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصوري وذلك الحكم التصديقي شوق اليه
فاذا قوي الشوق النفساني واشتد اهتز بها القوة الارادية وحصلت الارادة المسماة بالاجماع وهذه الارادة في الانسان من قوة
هي فوق القوة الشوقية الحيوانية التي ينشعب الى الشهوة والغضب وهي العقل العملي وفي غيره استرادها حال تلك القوة كما وقع
التنبيه عليه من قبل وبالجملة فينبعث منهما جميعا القوة المحركة التي في العضلات فيحركها بسطا او قبضا ويتحرك بحركتها الاعصاب
والاعضاء فيحصل المراد فهذه المبادي فينا متعددة في افعالنا الخارجية فاما القيوم جل ذكره فذاته اجل من الكثرة والتركيب
الخارجية والانفعال والابتهاج بما وراء ذاته تعالى لانه غاية الغايات ونهاية المطالب وليس له شوق حاشاه عن ذلك لاتحاد به بما سواه

فقصد الى تحصيل شيء عادم له كما علمت بل هو مبتهج بذاته عاشق لذاته ويلزم من هذا الابتهاج ويترشح منه سائر الخيرات والابتهاجات على سبيل الفعل والابداع والافاضة لا على سبيل الانفعال والانقياد والاستكمال والايات القرانية في هذا الباب كثيرة للمتدبرين في معانيها مثل قوله والله الغني وانتم الفقراء فهو الغني من كل جهة محتجب عما سواه وما سواه مفتقر اليه من كل جهة بحسب ذاته وصفاته وافعالها فلو كان له تعالى في فعله وجوده قصد زائد او غرض او شوق او طلب غذاء او ثناء او مدح لم يكن غنيا من كل جهة عما سواه ومثل قوله والى الله المصير وقوله واليه يرجع الامر كله وقوله الا الى الله تصير الامور واشباه ذلك من الايات الكثيرة جدا فهذه الايات تدل على انه تعالى غاية كل شيء فليس في فعله تعالى غاية وغرض سوى ذاته المقدسة فلو كان في ذاته المقدسة له ارادة زائدة او داع ومرجح من خارج لم يكن على لم يكن ذاته غاية الموجودات ومصير كل الاشياء فعلم من هذه الايات ونظائرها ان ارادته تعالى للاشياء عين علمه بها وهي عين ذاته تعالى واما الحديث فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا وسادتنا عليهم السلام في الكافي وغيره في باب الارادة ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن ع اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق فارادة الله الفعل لا غير يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له ولعل المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو لهم بعد ذلك اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوة الشوقية ثم تأكده واشتداده الى حيث يحصل الاجماع المسمى بالارادة مبادي الافعال الارادية القصدية فينا والله سبحانه مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر عنا بالارادة يحتاج الى متوسط بين جوهر ذاتنا وبينه امور كثيرة انفعالية بعضها من باب الادراك وبعضها من باب الحركة الفكرية وبعضها من باب الحركة الشوقية والغضب وبعضها من باب الفعل التحريكي كالجذب والدفع واما الجناب الربوبي ففعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط متوسط بينه وبين فعله من الصفات والاحوال العارضة والسوانح الطارية من الاغراض والاشواق والهموم والمقصود وغيرها من الانفعالات والتغيرات نعم افعاله مترتب بعضها على بعض لصدور الموجودات عنه على ترتيب الاشرف فالاشرف وعن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سال ابا عبد الله ع فكان من سؤاله ان قال له فله رضا وسخط فقال ع نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك ان الرضا حال تدخل عليه فتنقله من حال الى حال لان المخلوق اجوف معتمل مركب للاشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدي الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين وروى مثله الشيخ ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه رحمه الله في كتاب التوحيد فقال الرضا حال يدخل عليه وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد احدي الذات واحدي المعنى اقول نعت المخلوق بالاجوف تنبيه في غاية البلاغة في الكلام وهو في مقابلة نعت الله بالصمد وذلك لان كل ممكن مركب من ماهية ووجود ووجود الماهية كالعدم في انها لا يحصل لها في ذاتها لكن الوجود قد حصلها وعينها فكانه احاط بها كاحاطة الكرة الجوفاء بالفضاء الذي لا تعين له الا بالحد وايضا الهويات الوجودية التي للممكنات قد علمت ان كلا منها مستصحب للاعدام والنقائص فلها تجاويف بحسب تلك الاعدام والنقائص وكلما نزل الوجود وبعد عن منبع الخير والجود تضاعف فيه العدم والنقصان فكانه صار اكثر تجوفا واقل سمكا واوفر ثم اما علمت ان الموجودات الطبيعية مركبة من مادة هي ما به الشيء بالقوة وصورة هي ما به الشيء بالفعل والصورة كانها محيطة بالمادة لانها تحصل المادة وتعينها لانها متممة الذات عدمية الهوية وكل شيء طبيعي مادي كانه اجوف فاذا تقرر هذا اقول ان سبب كون الشيء بحيث يلحقه الامور الخارجة ويدخل عليه اللواحق العارضة هو اشتماله على مثل القوة والامكان وعلى الاعدام والقصور فيفتقر الى ما يستكمل به ويخرج به ذاته من العدم الى الوجود ومن القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولاجل ذلك اودع في كل مخلوق توجها الى الكمال وطلبا للتمام الذي يناسبه تقربا اليه تعالى اما بعشق عقلي كالمقربين واما بشوق نفساني كالنفوس العالية من

المشائين

المشائين واما بشوق حيواني كالنفوس السافلة او بحركة وضعية او كمية او كيفية او اينية كالطبائع الفلكية والعنصرية وبالجملة لان ما سوى الحق تعالى من قصور ما فقد يحوج له الى متمم ومكمل ومحصل لوجوده فهو اجوف بهذا المعنى فان الذي لا جوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه اصلا من جهتي نقص وتمام هو الله الواحد الاحد الصمد واعلم ان الاحاديث والمنقول من ائمة المعصومين صلوات الله عليهم جميعا في هذا الباب كثيرة اكتفينا بهذا لئلا يؤدي ذكرها جميعا الى الاطناب وليتيسر الرجوع الى كتب الحديث لمن اراد الوقوف عليها واما المنقول من قدماء اهل العلم والتوحيد فلقد قال الشيخ ابو علي في تعليقاته على الشفا في بيان ارادته تعالى ان هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته فهي غير منافية له ولانه يعشق ذاته فهذه الاشياء كلها مرادة لا لاجل ذاته فكونها مرادة له ليس لاجل غرض وراء ذاته بل لاجل ذاته لانها مقتضى ذاته فليس يريد هذه الموجودات لانها هي بل لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشيء ونحن انما نريد الشيء لاجل شهوة او لذة لا لاجل ذلك الشيء المراد ولو كانت الشهوة واللذة وغيرهما من الاشياء شاعرة بذواتها وكان مصدر الافعال عنها ذواتها لكانت مريدة لتلك الاشياء لذواتها لانها صادرة عن ذواتها والارادة لا يكون الا لتام بذاته ثم قال وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض فلا يصح ان يعلم ان شيئا هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشيء في نفسه خير وحسن ووجود ذلك الشيء يجب ان يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجوده وكون ذلك الشيء خيرا لا كونه فلا يحتاج بعد هذا العلم الى ارادة اخرى لكون الشيء موجودا بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجملة فلو ارادها لذاته اعني للغرض لم يكن يعلمها ثم يرضى بها بل لما كان صدورها عنه عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فاذا لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل وكل ما كان غير مناف ومع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لانه مناسب له فنقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علمه منه بانه فاعلها وعلتها وكل ما يصدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد الخالي عن الغرض لان الغرض في رضاه بصدور تلك الاشياء انه مقتضى ذاته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته ومثال هذا انه اذا احببت شيئا لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذا المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا انا نتصور شيئا ونشتاقه لانا نحتاج اليه وواجب الوجود يريد على الوجه الذي ذكرنا ولكنه لا اشتياق اليه لانه غني عنه فالغرض لا يكون الا مع الشوق فانه تعالى لم يطلب هذا فيقال لانه اشتهاه وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك غرض في تحصيل المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله اذ تحصيل الشيء غرض وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضا والغاية قد يكون نفس الفعل وقد يكون نفعا تابعا للفعل مثلا كالمشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية وكذا البناء قد يكون غرضا وقد يكون الاستكنان به غرضا ولو ان بناء عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض وكذا لو عرفنا الكمال في بناء بيت بنفسه ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل والغرض واحدا ومثال هذه الارادة فينا انا اذا اردنا تصورنا شيئا وعرفنا انه نافع او صواب ثم هذا الاعتقاد والتصور القوة الشهوانية ما لم يكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور والاعتقاد المذكورين وبين حركة القوة الشهوانية ارادة اخرى الا نفس هذا الاعتقاد وكذا ارادة واجب الوجود فان تصوره

بمقولية الأشياء له على الوجه الذي علمها بالنية من جملة وجود الأشياء اذ ليس يحتاج الى شوق الى ما يفقد وطلب لحصوله ونحن انما
نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج في الارادة الى الشوق لنطلب بالآلات ما هو موافق لما ان نفعل بالآلات فيتبع شوقنا تصورنا وهنا
ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال الآلات فليس هنالك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بافضل الوجوه التي يجب ان يكون
عليها الموجودات وعلمه بنظم الترتيبات وهذا هو العناية بعينها فانا لو رتبنا امر الموجودات لكنا نعقل اولا النظام الفاضل ثم نرتب
الموجودات التي كنا نريد ايجادها بحسب ذلك النظام الافضل وبمقتضاه فاذا كان النظام والكمال بنفس الفاعل ثم كان تصدر
الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناك وهي نفس الارادة والارادة نفس العلم والسبب في ذلك ان الفاعل والغاية
شيء واحد في المطلقة هي ان يعقل واجب الوجود بذاته ان الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه وان السماء كيف يجب ان يكون حركتها
لتكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق وطلب او غرض آخر سوى علمه بذاته [illegible] موافقة
لذاته المعشوقة لذاته ان الغرض وبالجملة النظر الى اسفل اعني لو خلق الخلق طلبا لغرض اعني ان يكون الغرض الخلق او الكمال في الموجود
في الخلق اعني ما يتبع الخلق لطلب كمال لم يكن لو لم يخلق وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ثم قال العقل في عناية الاول
الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهي بعينها عنايته وان هذه الارادة عن جادة [illegible] ويمنا ان لنا الارادة على هذا الوجه قال العقل في
تعليق اخر كمال للباري الاول اذا عقل تبع ذلك التعقل الوجود كما اذا تمثلنا تبعه الشوق واذا اشتقنا تبعه تحصيل الشيء
حركة الاعضاء ثم ان القدرة هو ان يكون الفعل متعلقا بمشية من غير ان يعتبر معها شيء آخر والقدرة فينا تعاضد علمه فانها
علم [illegible] نفسه وجود الشيء والقدرة فينا عند المبدأ المحرك وهو القدرة المحركة لا القوة العاملة والقدرة فيه خالية عن الامكان
وهو صدور الفعل عنه بارادة بحسب [illegible] من غير ان يعتبر معها وجوب باستثناء احد الجانبين لا انه اراد ولا انه لم يرد وليس هو مثل القدرة فينا
هو بعينها القوة وهي فيه تحت الفعل فقط فانه لو يعتبر على هذا الوجه كان فيه امكان وواجب الوجود منزه عن ذلك [illegible] لو اعتبر
ان قدرته بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته تكثر فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه والارادة فينا تابعة لغرض ولم يكن
فيه لغرض البتة غير ذاته ثم قال وصدور الاشياء عن ذاته تعالى لا لغرض فهو رضاه لا انها تصدر عنه ثم يرضى لصدورها عنه والقدرة
فيه يستحيل ان يكون بالامكان فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم يفعل فانه لم يشأ ليتم الفعل والقدرة وقال ايضا الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو
الاول تعالى ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الاول تعالى والحكمة عند الحكماء يقع على العلم التام والعلم التام في باب المتصور
ان يكون المتصور بالحد وفي باب التصديق هو ان يعلم الشيء باسبابه ان كان له سبب واما ما لا سبب له فانه يتصور بذاته ويعرف
كواجب الوجود فانه لا حد له ويتصور بذاته اذ لا يحتاج في تصوره الى شيء اذ هو اولى التصور ويعرف بذاته انه لا سبب له ويقع على الفعل
المحكم والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطي الشيء جميع ما يحتاج اليه من ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان ان كان ذلك
الامكان في مادة بحسب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في مادة بحسب امكان الامر في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الا
مكانات يختلف مراتب الموجودات في الكمالات والنقصانات فان كان تفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف في النوع
وان كان ذلك في الاشخاص فاختلاف الكمال والنقصان يكون في الاشخاص فكمال المطلوب يكون الوجوب بلا امكان والوجود
بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل ما كان فانه يكون انقص من الاول اذ كل ما سواه فانه ممكن في ذاته ثم الاختلاف في
التوالي في الاشخاص والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه وجميع العقول الفعالة
اشرف من الامور المادية ثم السماويات من جملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة العنصرية ونريد بالاشرف ما هو اقدم في ذاته ولا
وجود لما يليه الا بعد وجوده وهذا اعني الامكانات اسباب الشر فلهذا لا يخلو امر من الامور الممكنة من مخالطة الشر اذ الشر هو العدم
كما ان الخير هو الوجود وحيث يكون الامكان اكثر كان الشر اكثر انتهى كلامه ومما نقل هذه المسئلة من علمائنا الامامية محققا

غاية

غاية التحقيق العلامة الطوسي في نقد المحصل حيث قال صاحب المحصل وهو اشعري المذهب مسئلة لا يجوز ان يفعل الله شيئا
لغرض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته وان
كل غرض فهو من الممكنات فيكون الله قادرا على ايجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله الا
بتلك الواسطة لانا نقول الذي يصح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء
من الوسائط احتجوا بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز قلنا ان اردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا
استدلال بالشيء على نفسه وان اردت شيئا آخر فصوره فتكلم فقال الناقد المحقق المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو من غرض
هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص افاد من الشارع لمنع الناس
من القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين يعرفون علل ذلك الاذن والمنع فيما لم يصرح الشارع بحكمه على وجه يوافق
الغرض او لا يوافق وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد شوق الاشياء الناقصة الى الكمالات فانها لتحصيل الكمالات ما لا يحصل
الا بذلك الشوق كان الجسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان الا بتحريكه وهذا الغرض من تحريكه فيحصل بعض الاغراض
من غير توسط الافعال الخاصة محال والمحال غير مقدور وعدم قوله الصالح لكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو
مقدور من غير واسطة فليس بحكم اولي فان لذة اختيار الكسب غير الكسب غير مقدور ورديه العبث ليس هو الفعل الخالي من
الغرض مطلقا بل يجب ان يراد فيه بشرط ان يكون من شأن ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض واما قوله الفاعل
لغرض مستكمل بالغرض حكم اخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فانهم لا يقولون شوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع
الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطت العلل الغائية باسرها من الاعتبار بل يقولون
ان افاضة الموجودات عن مبدئها يكون على اكمل ما يمكن لا بان يخلق ناقصا ثم يكمل بقصد ثان بل يخلقه مشتاقا الى كماله لا بان يستأنف
تدبيرا في تعويده بالغرض استئنافا فذلك المترتب في الاكمال بالقصد الثاني واما اهل السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من
شأن فعله ان يوصف بحسن او قبح فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين الى غاياتهم [illegible] ولا يبالي
في افعاله [illegible] وكيف انتهى كلام ناقد المحصل تتمة تحقيق للنزاع بين الحكماء والاشاعرة في اثبات العلل والغايات للاشياء
وعدم [illegible] فعل وحركة لا غاية وسبب عند الحكماء وليس كذلك عند هؤلاء لانهم ينكرون العلة والمعلول وينكرون الايجاب والاستلزام
في الفاعل مطلقا سواء كان واجب الوجود او غيره وفي ذلك لاثبات القدرة بالمعنى المذكور من غير مرجح ودافع [illegible] المطلب
المشهور ومنهم بعد خلق الله عن منبع الحكمة والمعرفة الا ان يكون مراد شيخهم ومعتقدهم شيئا آخر وهو نفي اللمية الزائدة على ذاته تعالى
عنه في فعله المطلق واما النزاع بين الحكماء والمعتزلة فانما هو في نفي الغاية الزائدة عن ذاته تعالى في فعله المطلق واثبات غاية
فان الحكماء ذهبوا الى ان فعله سبحانه مطلقا ليس لغرض سواء من ايصال خير بمكلف او نفع او ثواب وغير ذلك لكن يترتب على
افعاله هذه الغايات والاغراض والمعتزلة اثبتوا الفعل تعالى مطلقا الغرض العائد الى العباد واما الافعال الخاصة
فلكل منها سبب غائي وغرض لفاعله فيه عندهم مستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان يلحق به لحوقا ذاتيا كما في القوى
التي تحت الكون او لحوقا غير ذاتي كما في ما فوق الكون واعلم ان العلة الغائية كما في مباحث العلل هي العلة الفاعلية بحقيقتها
وماهيتها الفاعلية الفاعل فهي بالحقيقة الفاعل الاول اي فعل الفاعل بما هو فاعل بالفعل وهي ايضا غرض بما هو ملحوظ للفاعل
في عقله وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فهنالك شيء واحد يسمى بالعلة الغائية والغرض وعلة الغاية المترتبة
على الفعل والغاية المنتهي اليها الفعل متحدتان ذاتا متغايرتان بالاعتبار فالجزئية والتمامية اللازمة لوجود الفعل
في الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة ومن حيث ينساق اليه الفعل غاية وافعال الفاعل المختار يكون فيها الامور الاربعة

وترتيب الأغراض والغايات مترتبة بتسلسله الى الغرض الأخير الذي هو مبدأها جميعا ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة عند ذوي الغاية
التفتيش وقد علمت في تلك المباحث ان هذه المعاني الاربعة اعني العلة الغائية والفاعل والغاية والغرض كلها في فعل الله سبحانه شيء واحد
هو ذاته الاحدية ومرجعها الى الغاية التي هي العلم التام بوجه الخير للنظام والارادة المحققة لفعل الخير بالذات مطلقا فاذن العالم الاكبر وهو
الانسان الكامل الأعظم فاعله وغايته اولا واخرا وصدرا ومصيرا هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فاما كل جزء من اجزاء نظام الوجود
فالغرض القريب والغاية القريبة بحسب الخصوصية شيء غير ذاته كما ان فاعله القريب بحسب الخصوصية شيء غيره على النحو الاول كما ان الغاية والفاعل
في نظام الشخص الجزئي الانساني بجميع اجزائه وطبائعه وقواه هما نفسه المتعلقة بجملة بدنه واما الفاعل والغاية القريبان لكل فعل
مخصوص من افاعيل الأعضاء فقوة مخصوصة من قوى نفسه كالجاذبة والدافعة والغاذية والمنمية والمولدة وغيرها الى [illegible] فقوة
وفعل ومرجعها وافاعيلها كلها الى النفس اولا واخرا ظاهرا وباطنا فقد ظهر وتبين ان الفاعل المختار اذا كان ممكن الوجود ناقص
الذات كان غرضه من الفعل شيئا زائدا على ذاته هو كمال ذاته وتمامها الذي به يستكمل الفعل ويتم واذا كان واجب الوجود فلكونه
كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن لنفس فعله غرض وغاية الا نفس ذاته لا شيء وراءه وليس معنى هذا الكلام ان فعله المطلق
بلا غاية ولا غرض بل ان غايته وغرضه ذاته المقدس والارجح الأمر الحق مذهب الاشعرية تعالى عن ذلك علوا كبيرا فقد استبان
وظهر ان الحكماء انما ينفون عن فعل الله تعالى المطلق غرضا وغاية غير ذاته تعالى ويقولون ذاته تعالى غرض الاغراض وغاية الغايات
ونهايات الطلبات والرغبات والاشواق لكونه علة العلل وسبب الأسباب ومسببها ومعللها ولا ينفون الغرض والغاية والعلة
الغائية بل يثبتون اغراضا وغايات وكمالات مترتبة ومنتهية اليه سبحانه بخلاف الاشاعرة فانهم ينفون باب التعليل مطلقا
والجاهلين المعتزلة انهم فانهم يثبتون في فعله المطلق غرضا غير ذاته وكلا القولين بمعزل عن الصواب وفيما ذهب اليه الحكماء يثبت سر التوحيد
في الوجود حسبما عرفه العارفون وافاده العارفون وقد اقمنا البرهان عليه من سبيل المبدائية والفاعلية وههنا نقام عليه من سبيل
الاخرية والغائية لان كل كمال كل شيء هو نفسه وهكذا كمال الكمال وتمام التمام الى اخر الكمالات الذاتية وتمام التماميات الوجودية
ودفعا للدور والتسلسل فكل شيء هالك الا وجهه وبه يتحقق سر القيمة الكبرى وسر قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار
وما ادعاه العارف المحقق من الفنا والبقا وما ذهب اليه فرفوريوس من اتحاد العاقل بالعقل الفعال وما روي عن خير البشر من قوله
لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وانه ص خاتم الانبيا والمرسلين سلام الله عليهم اجمعين **فصل** في حكمته
تعالى وعنايته وهدايته وجوده قد علمت ان الحكمة هي افضل علم بافضل المعلومات واحكم فعل في المصنوعات وواجب الوجود يعلم من ذاته
كل شيء من الاشياء بعلله واسبابه ويفعل النظام الاتم لغاية حقيقية يلزمه فهو بهذا المعنى حكيم في علمه محكم في صنعه وفعله فهو
الحكيم المطلق وقد علمت ان هذا العلم بعينه سبب وجود الاشياء وارادة ايجادها من غير ان يكون المنظور اليه في الايجاد شيئا سافلا وغرضا
من حاصل في ذات الفاعل فهذا معنى العناية والهداية هي ما يسوق الشيء الى كماله الثاني الذي لا يحتاج اليه في اصل الوجود وبقائه وقد
اعطى سبحانه كل شيء كمال وجوده وهو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه وزاده ايضا كمالا ثانيا وهو ما لا يحتاج اليه فيهما واليه الاشارة
في القران بقوله ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالخلق هو اعطاء الكمال الأول والهداية هي افادة الكمال الثاني وبقوله
ايضا الذي خلقني فهو يهدين واما الجود فهو افادة الخير بلا عوض فان الافادة على وجهين احدهما معاملة والاخر جود فالمعاملة
ان يعطي شيئا ويأخذ بدله سواء كان البدل عينا او ذكرا او فرحا او دعاء او حصول صفة كمالية او ازالة رذيلة نفسانية وبالجملة
ما يكون للمعطي فيه داعية او غرض لا يحصل الا بذلك الاعطاء فانه المعاملة بالحقيقة وان كان الجمهور يزعمون المعاملة حيث
يكون معاوضة عينية ولا يسمون غيره معاملة ولكن العقلاء يعرفون ان الجود بالحقيقة حيث لا يكون فيه عوض ولا غرض وان كل
ما فيه غرض او فايدة فهو معاملة فالجود بالحقيقة لم يبد فاعل لا يكون لفعله غرض وما ذاك الا الواجب الوجود فاذن لا جواد الا ذا

الوجود

الوجود على كل موجود وكرم لا يحصل من جهته **فصل** في شمول ارادته تعالى لجميع الأفعال هذه المسألة ايضا من جملة المسائل الغامضة
الشرعية قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل رشدها ولهذا اختلفت فيها الأراء وتشعبت فيه المذاهب والأهواء وتحيرت
فيه الأفهام واضطربت فيها الأقدام فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم الى ان الله اوجد العباد واقدرهم على
تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم وقالوا انه تعالى
اراد منهم الايمان وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا تظهر امور اولها فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة
الوعد والوعيد ثانيها استحقاق الثواب والعقاب وثالثها تنزيه الله عن ايجاد القبايح والشرور من انواع الكفر والمعاصي و
المساوي وعن ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله تعالى بالحقيقة وقد علمت ان الوجود مجعول
له على الاطلاق ولا شبهة ان مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من مذهب
من جعل الاصنام والكواكب شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان ما اراده ملك الملوك لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون
موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور شديد في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا وذهب جماعة اخرى
كالأشاعرة ومن يحذو حذوهم الى ان كل ما يدخل في الوجود فهو بارادته تعالى من غير واسطة سواء كان من الأمور القائمة بذاتها
او من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد وارادتها واشواقها وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون ان
ارادة الله متعلقة بكل كاين غير متعلقة بما ليس بكاين على ما اشتهر بين الناس ان كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما
روي من النبي ص ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر في الوجود والايجاد الا الله تعالى من غير شريك في
الايجاد والخلق فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ولا مجال للعقل
في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه بل هو مصدر كلها منه تعالى والاسباب المشاهدة كالافلاك والكوا[كب]
واوضاعها والصور والحوادث الارضية واشخاص الانسان والحيوان لصورها وافاعيلها وحركاتها هي مما ارتبط بها وجود
الاشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الأمر في نفسه لانها ليست اسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها في الوجود لشيء من الاشياء ولكنه
تعالى اجرى عادته بانه يوجد تلك الأسباب اولا ثم يوجد عقيبها تلك المسببات والحق ان المسببات صادرة عنه ابتداء
وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله وتقديس لها من شوائب النقصان والقصور في التاثير حيث يحتاج في تاثيره في شيء الى واسطة
شيء اخر وتشاجرت هاتان الطائفتان بالمناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى الأيات القرانية
والاحاديث النبوية فانها متعارضة الظواهر في هذا الباب وذهبت طائفة اخرى وهم الحكماء وخواص اصحابنا الامامية رضوان
الله عليهم الى ان الأشياء في قبول الوجود من المبدأ المتعالي متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود الاخر كالعرض الذي
لا يمكن وجوده الا بعد وجود الجوهر فقدرته على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام وبحسب قابليتها المتفاوتة
بحسب الامكانات فبعضها صادرة عنه تعالى بلا سبب وبعضها بسبب واحد او اسباب كثيرة فلا بد من [illegible] الوجود الا بعد
سبق امور هي اسباب وجوده وهو مسبب الأسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان في القابلية
وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع ان السبب المتوسط ايضا صادر عنه فالله سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء الى
غيره وقالوا لا ريب في وجود موجود على الكمال وصرفة الخير والجود ولا في ان صدور الموجودات عنه بحيث يكون على ابلغ النظام فا
لصادر عنه اما خير محض كالملائكة ومن شابهها واما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن والانس فيكون الخيرات
داخلة في قدرة الله بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن
العباد لكن لا يرضى بها على قياس من له [illegible] اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه فانه يختار قطعها [illegible]

بتبعية ارادة السلامة ولولاها لم يرد القطع اصلا فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة
الى الفرق الدقيق وانت تعلم ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الآفات واصح عند ذوي البصائر النافذة في حقائق
المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور اوسطها وههنا طائفة اخرى هم الراسخون في العلم وهم اهل الله خاصة
ان الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والافعال وترتبها في القرب والبعد من الحق الاول والذات الاحدية يجمعها
حقيقة واحدة الهية جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها لا بمعنى ان المركب من المجموع شيء واحد هو الحق سبحانه حاشى الجناب
الالهي من وصمة التركيب بل بمعنى ان تلك الحقيقة الالهية مع انها في غاية البساطة والاحدية ينفذ نوره في اقطار السموات و
الارضين ولا ذرة من ذرات الاكوان الوجودية الا ونور الانوار محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما كسبت وهو
مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما
وجده وحصله بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما اقيم عليه البرهان مطابقا للكشف والوجدان
فاذن كما انه ليس في الوجود شأن الا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل الا وهو فعله لا بمعنى ان فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى
ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم يعني
كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الاشياء ويفعل فعلها كما انه مع غاية تجرده و
تقدسه لا يخلو منه ارض ولا سماء كما في قوله تعالى هو معكم اينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايجاد
الى العبد صحيح كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وافعالها وانفعالاتها من الوجه الذي بعينه ينسب اليه تعالى
فكما ان وجود زيد بعينه امر متحقق في الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شأن من شئون الحق الاول
فكذلك علمه وارادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب فالانسان فاعل لما يصدر
عنه ومع ذلك ففعله احد افاعيل الحق على الوجه الاعلى الاشرف اللائق باحدية ذاته بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة
بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية التي يستهلك فيه
كل شيء وهو الواحد القهار الذي ليس احد في الدار غيره والتشبيه راجع الى مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة
للحضرة الاحدية ولها عواقب الاثنية والمدائح والتقاديس وذلك لان شأنه افاضة الوجود على كل موجود والوجود كله خير محض
كما علمت مرارا فمعنى الكلب نجس الوجود الفائض عليه بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث خبثه وعينه
الثابتة لا من حيث وجوده لانه طاهر الاصل وانما اختلطت الوجودات بالاعدام والظلمات لبعدها عن منبع الوجود والنور
كالنور الشمسي الواقع على القاذورات والارجاس والمواضع الكثيفة فانه لا يخرج من النورية والصفاء بوقوعه عليها ولا
يتصف بصفاتها من الرائحة الكريهة وغيرها الا بالعرض فكل وجود وكل اثر وجودي من حيث كونه وجودا واثرا وجوديا خير
وحسن ليس فيه شرية ولا قبح ولكن الشرية والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر وكل من هذين يرجع
الى عدم والعدم غير مجعول لاحد فالحمد لله العلي الكبير فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب ومعرفة النفس و
قواها اشد معين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع انها
فعل تلك القوى ايضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في افعال الفاعلين الصناعيين اذ قد
يقع الشركة بين اصحاب اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوه ولا شبهة في ان المذهب الرابع عظيم الجدوى
شديد المنزلة لو تيسر الوصول اليه لاحد نال الغبطة الكبرى والشرف الاتم وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق
الاعمال وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام امام الموحدين عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين اذ ليس المراد منه ان

في

في فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا انه معناه انه خال عنهما ولا انه اختيار من جهة واضطرار من جهة اخرى ولا انه مضطر في
صورة المختار كما وقع في عبارة الشيخ الرئيس الفلاسفة ولا ان العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل معناه انه مختار من حيث انه
مجبور ومجبور من الوجه الذي هو مختار وان اختياره بعينه اضطراره وقول القائل خير الامور اوسطها يتحقق في هذا المذهب
فان التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى المزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذي يقال لا حار ولا بارد مع انه ليس بخارج عن
جنسهما بهذا المعنى وقد علم ان التوسط بين الاضداد بمعنى الخلو عنهما وقد يكون الجامع لهما بوجه اعلى وابطن غير متضاد ونوا
بينها وهذا في المثال الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فانه مع بساطته يوجد فيه الكيفيات الاربعة على وجه اعلى وابسط
مما يوجد في هذا العالم لان التي يوجد فيها انما يفيض منها وبواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى
الاول فمثال المذهب الاول الحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة المائية والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع
كحال الفلك عند التحقيق حيث ليست حرارته تضاد برودته وبرودته تضاد حرارته تشملهما جميعا فانت ايها الراغب في معرفة
الاشياء بالتحقيق الساعي لسلوك الحق من عالم التقديس لا تكن ممن يتصف بانوثة التشبيه المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة
الجمع بينهما لكن من جمع الوجهين بل كن في الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من الخالين لتستلهم انوثة التشبيه ولا
عفتهم ذكورة التنزيه ولا خنوثة الخلط بين الامرين المتضادين وامام من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عال
في دنوه ودان في علوه وواسع برحمته كل شيء ولا يخلو من قدرته شيء من الذوات ولا من فعله شيء من الافعال ولا من شأنه شيء
من الشئون ولا من ارادته ومشيته شيء من الارادات والمشيات ولاجل ذلك قال كل يوم هو في شأن وقال ما من نجوى ثلثة الا
هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وبهذا يظهر سر قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فصدق السلب والاثبات
من جهة واحدة لانه سلب الرمي عنه من حيث اثبت له وكذا قوله قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم فنسب القتل اليهم والتعذيب
الى الله بايديهم والتعذيب هنالك عين القتل فهذا ما عندي في مسئلة خلق الاعمال التي اضطربت فيها آراء افهام
والله ولي التوفيق والهداية وبيده زمام التحقيق والدراية تمثيل فيه تنبيه ما اشد اعانة وانسخ في هذا الباب مطالعة كتاب
النفس الانسانية فانه نسخة مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذي كتبه ايدي الرحمن الذي كتب على نفسه الرحمة و
كتب في قلوبكم الايمان فعليك ان تتدبر في كتاب النفس وتتأمل في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك ان الافعال
الصادرة عن العباد بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبري ولا كما يقوله القدري ولا ايضا كما يقوله الفلسفي
فانظر الى افعال الشاملة والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله مثالا ذاتا وصفة وفعلا لذاته تعالى وصفاته و
افعاله تدبر قوله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون وقول رسول الله صلعم من عرف نفسه فقد عرف ربه فان التحقيق ان فعل كل عند النظر العميق
حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لانه لا احضار
الصورة المبصرة او انفعال البصر بها وكذا السماع فعل السمع لانه احضار الهيئة المسموعة او انفعال السمع ولا يمكن
شيء منهما الا بانفعال جسماني وكل منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة والبصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر في
الحكمة الرسمية ان النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتبا او نقاشا الا ان الاستخدام ههنا طبيعي وهناك
صناعي وفي المشهور نوع قصور فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرده صانعا لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم
ان يكون بناء وكذا مستخدم الكاتب لا يلزم كونه كاتبا فهكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب ان يكون سميعا
بصيرا مع انا نعلم اذا راجعنا الى وجداننا ان نفوسنا هي بعينها المدركة الشاعرة بكل ادراك جزئي وشعور حسي وهي بعينها
المتحركة بكل حركة حيوانية او طبيعية منسوبة الى قوانا سيما القريبة من افق عالم النفس وسنحقق في مساق الكلام من مباحث

النفس انشاء الله العظيم ايضا القول بان النفس بعينها في العين قوة باصرة وفي الاذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة
وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الامر في سائر القوى التي في الاعضاء وبها تبصر العين وتسمع الاذن وتبطش اليد وتمشي الرجل
مشبه ما ورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي بها يبطش ورجله
التي بها يمشي فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه واعضائه لا تخلو منها عضو من الاعضاء عاليا كان او سافلا لطيفا
او كثيفا ولا مباينة فوق من القوى مدركة كانت او محركة حيوانية كانت او طبيعية بمعنى ان لاهوية للقوى من هوية النفس فكان وحدة
النفس ظل من ظل الوحدة بحيث المكاشفون وهويتها ظل للهوية الالهية فلها هوية احدية جامعة لهويات القوى والمشاعر
فيستهلك هويات القوى والاعضاء وهوياتها وتضمحل انياتها في انيتها عند حضور هويتها الناسوتية وعند قيام ساعة الموت
التي هي القيمة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في عالم الصغير وفي هذه النشأة الادمية الشخصية ثم تنشأ النشأة الاخرة بالنفخة الثانية
فاذا هم قيام ينظرون وامر قيام البدن الاخروي تحت نور النفس كالحال في القيمة الكبرى عند الفناء بالقوة والعقل لان النفس محيطة
بقواها قاهرة عليها منها مبتداها واليها مرجعها ومنتهاها كما ان النفس من الله مشرقها والى الله مغربها وكذلك جميع الموجودات
كما بين منه يبتدى واليه يصير الا الى الله تصير الامور ايضا في حل بقية الشبهة الواردة على الارادة القديمة وتقبل الشبهة الواردة
على الارادة الحادثة ايضا انه يلزم قدم العالم او تخلف المراد اذا كانت ارادة الله على الوجه الذي يثبته الحكماء المحققون الاسلامية مبني
كونه عين ذاته وعين الداعي هو العلم بالنظام الاتم والجواب حسبما اشرنا اليه في مباحث حدوث الاجسام والطبائع الجسمية
وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها انه ورد في كلامه تعالى لا يسئل عما يفعل فلو كان لشيء من افعاله علة غائية
او داعيا لكان السؤال بلم من فعله تعالى جائزا معقولا فلما ورد النهي عن السؤال والمنع من طلب اللمية في الكتاب والسنة
والجواب انه ليس المراد بما وقع فيهما نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقا كما حسبه الاشاعرة ومن يقفو اثرهم بل المراد
كما مرت الاشارة والتصريح به نفي مطلب لم في فعله المطلق فافعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة
ككون الطواحن من الاسنان مرضية لغاية هي جودة المضغ وهي ايضا لغاية هي جودة الهضم الاول وهي لجودة الهضم الثاني
وهلم الى غاية هي تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل وهو لغاية هي حصول
الكمال النفسي وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم العقل الفعال وغايته الباري المتعالي في العلوم مثل كون علم اللغة والنحو
لغاية هي علم المنطق وغايته ان يكون الة للعلوم النظرية الالهية وتلك العلوم العقلية الالهية اذا اخذت على الاطلاق
فغايتها نفسها لا انها الغاية الاخيرة لغيرها من العلوم الالهية واذا عزلت وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد ان يكون بعضها
غاية وبعضها ذا الغاية فان مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلي
من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والربوبيات مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم الالهية واحوال المبدأ والمعاد
وهذا العلم غاية من حيث العلم بنفسه وغايته من حيث الوجود هي الوصول الى جوار الله والقرب منه تعالى وغاية الفناء
في التوحيد وغاية المقاصد الفناء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لا لمية لشيء من افعاله من حيث
كونه فعلا له على الاطلاق ومن حيث كونه فعلا من جملة افعال ولكن لها علة مخصوصة البعيدة منها والمتوسطة اغراض
وغايات ولميات مترتبة منتهية كلها الى ما هو غرض من الاغراض وغاية الاشواق والحركات بنفس ذاته الاحدية الحقة
ومن جملتها انه لو كان الكل بارادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا وشرعا ولذلك قد ورد في الحديث
الالهي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي فليخرج من ارضي وسمائي وليطلب ربا سوائي وان الرضا بالكفر
والفسوق كفر او فسق وقد ورد ومعه من الائمة عليهم السلام ان الرضا بالكفر كفر وقال تعالى لا يرضى لعباده الكفر واجاب عنه الشيخ

وغيره

وغيره كالامام الرازي بان الكفر مقتضى لا قضاء لانه متعلق الارادة القضائية ولا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء و
استوضح جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولى الرومي وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق
الطوسي في نقد المحصل حيث قال وجوابه بان الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقتضي ليس بشيء فان القائل رضيت بقضاء
الله لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله انما يريد به رضاه بما يقتضي تلك الصفة وهو المقتضى والجواب الصحيح ان الرضا
بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وقال استادنا السيد الاكرم دام مجده ومجرد الفرق بين القضاء
والمقتضى هنالك لا يرجع الى طائل اليس اعتبار المقتضى بما هو مقتضى راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبار
للمقتضى فاذن الجواب الصحيح على ما حققه ان الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات او بالمقتضى بما هو مقتضى بالذات واجب والكفر
ليس بمقتضى بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل انما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات
الكثيرة لا من حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر وانما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم
خيرات كثيرة لنظام الوجود انتهى كلامه زيد اكرامه اقول القضاء كالحكم قد يراد بها نفس النسبة الحكمية الايجابية او السلبية
ولا شبهة انها من باب الاضافات وقد يراد بها صورة علمية يلزمها تلك النسبة هكذا العلم والقدرة والارادة واشباهها من
صفات الله فعلى الاول يكون القضاء مرضيا به من غير فرق لان المعاني النسبية تابعة لمتعلقاتها فاذا قيل هذا القاضي او الحكم قضاء المكارم
او حكم قضاء شرا او حكما بالظلم فالمراد منه المقضي ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضي شرا واما على المعنى الثاني
فقضاء الله ثم عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة في هذا العالم الادنى جميعا في عالم علم الله تم على وجه مقدس عقلي شريف
الهي عال عن النقائص والشرور والاعدام والامكانات ولا شبهة في ان لكل موجود في هذا العالم من جهة وجودية هي علة
صدوره ومبدأ تكونه وهي لكونها في عالم الالهية خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير محض والشر لا يوجد الا في
عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قيل قال اني اعوذ برب الفلق من شر ما خلق حيث جعل الشر في ناحية
الخلق فاذا تقرر هذا اتضح الفرق بين القضاء والمقضي واستقام قول من قال ان الرضاء بالقضاء واجب لا بالمقضي واما ما
ذكره ناقد المحصل ان قول القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بالكفر بصفة من الصفات ففيه ان القضاء الالهي
ليس من قبيل النعوت والاعراض بل هي اصول الذوات والجواهر ولا ان معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس معناه
ما سبق تحقيقه وايضا قوله الرضاء بالكفر من حيث هو قضاء طاعة ولا من هذه الحيثية كفر يفيد ان ما يتعالى الله كان فعليا
فلكل جهة وجودية في شيء من هذا العالم فهي بعينها هي حيثية معلومية له تعالى فكما ان ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شيء
واحد بلا تغاير في الذات وكذلك الاشياء فكذا الحيثية كون الاشياء موجودة في انفسها وحيثية كونها معلومة له مرتبطة
به شيء والعدم من حيث هو عدم ومما يؤكد ما ذكرناه ويشيد ما قررناه انك اذا احكمت بكفر احد او سواد وجهه فحصل في ذهنك
صورة الكفر وصورة السواد فلا يكفر ولا تسود به وجه قلبك لان صورة الكفر في الذهن ليس بكفر مذموم ولا صورة السواد
فيه سواد كسواد الخارج فكذلك الامر في هذا المقام فانقض ولا ينفع قول الاقدام وعا على ان مبادي الاشياء الشرية والالام
صور الموذية والمستقبحة التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم ان يكون فيها شرية او نقص او فقر ما فقد الوفاء العالمين
بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية القهرية له سبحانه كالمنتقم والجبار والقهار هي اسباب وجود هذه الاشرار والشرور
كالكفرة والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم واهلها كما ان الاسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن والرحيم الرؤوف اللطيف هي
مبادي وجود الاخيار والخيرات كالانبياء والاولياء عليهم السلام والمؤمنين وطبقات الجنان واهلها حتى قالوا ان الشيطان
اللعين مخلوق من اسمه تعالى المضل لقوله تعالى حكاية منه فبما اغويتني وقوله فبما اغويتني فالمتضادات والمتعاندات والمتخالفات

فى عالم التفرقة والشرور والفساد متوافقات متصالحات متحدات فى عالم الوحدة الجمعية الجزئية ان فعل العبد ان علم الله
وجوده وتعلقت بارادته وقضائه فهو واجب الصدور وان علم وجوده ولم يتعلق بارادته وقضائه فهو ممتنع الصدور
فكيف يكون فعل العبد مقدورا له عنه بالنقص والحل اما النقص فبجريان مثله فى حق الله تعالى فى ارادته للاكوان الحادثة
سيما عند من اثبت له تعالى ارادة متجددة واما الحل فقال صاحب المحصل دين تحقيقه وجزوه من اتباع الشيخ الاشعرى ان الجواب
هذا الاشكال الوارد على الكل ان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره وقال العلامة الطوسى فى نقده لو كان ذا
مبطلا لقدرة العبد واختياره فى فعله لكان ايضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى فى فعله بان كان فى الازل عالما بما سيفعله فيما
لا يزال فعلمه فيما لا يزال اما واجب او ممتنع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وح لا يكون مقتضيا للوجوب او الامتناع
فى المعلوم وهذا الجواب ظاهره غير صحيح لان القول بتابعية العلم للمعلوم لا يجرى الا فى العلوم الانفعالية الحادثة لا فى العلم
القضائى الربانى لانه منبع وجود الاشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر ذلك الجواب
نيابة عن المعتزلة القايلين بثبوت الاشياء بحسب شيئيتها فى الازل فالحق فى الجواب ان يقال ان علمه تعالى وان كان سببا
مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونهما من جملة
اسباب الفعل وعلله والوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه فكما ان ذاته تعالى علة فاعلة لوجود كل موجود
ووجوبه وذلك لا يبطل توسيط العلل والشرايط وربط الاسباب بالمسببات فكذا علمه التام بكل شىء الذى هو
عين ذاته كما فى العلم البسيط والعقل الواحد او لازم ذاته كما فى العلم المفصل والعقول الكثيرة والعجب من امام المناظرين
كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصرة مذهب الاشعرى من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال فى المباحث
المشرقية واعلم انك متى حققت علمت ان النكتة فى مسئلة القدم والحدوث والجبر والقدر شىء واحد وهو ان الشىء
متى كانت فاعليته فى درجة الامكان والجواز استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب اخر فهذه المقدمة هى العمدة فى
المسئلتين ثم فاعلية البارى لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته
لذاته وجب دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته
لاجرم وجب استنادها الى ذات الله تعالى وح يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل فاذا كان الكل بقدرة الله فما الفايدة
فى الامر والنهى والثواب والعقاب ايضا اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذى اقتضى القضاء وجوده واجبا والذى
اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا يتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل
والترك بالقدرة لكنا نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الافعال فبطل ما ذكرتموه قالجواب اما الامر والنهى فوقوعهما
ايضا من القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان الاغذية الردية كما انها
اسباب الامراض الجسمانية كذلك العقايد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية وكذا القول فى جانب
الثواب اما حديث القدرة فوجوب الفعل لا ينافى كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا ينافى
العلة بل متى كان وجوبه لاجل القدرة فيستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة والذى يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب
القول يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض للالام فى الاخرة والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة
وهما محالان على الله والمؤدى الى المحال محال فيستحيل من الله ان لا يعطى الثواب والعوض واذا استحال عدم الاعطاء
لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل منه واجب مع انه مقدور له فعلم ان كون الفعل واجبا بالتفسير الذى ذكرنا
لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بالفاظه وهو اقرب الى نيل الحق من سائر ما اورده فى كتبه ومؤلفاته وليس فى هذه المرتبة

ماذكره

ماذكره فى كتاب المحصل من قوله مسئلة الارادة ينتهى الى ارادة ضرورية دفعا للدور او للتسلسل والذى يوجب الاعتراف باسناد
الكل الى الله وقدره وقضائه فقال الناقد المحقق اقول فيه ان استناد الكل الى قضاء الله اما ان يكون بلا توسط فى الايجاد للشىء
او يكون متوسطا والاول لا يقتضى انتهاء الارادات الى ارادة والثانى لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو الايجاد بتوسط
القدرة والارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شىء اخر فاذن من قضاء الله تعالى وقدره وقوع
بعض الافعال تابعا للاختيار فاعله ولا يندفع هذا الا بما في البرهان على ان لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى انتهى اقول
الفرق متحقق بين قولنا لا موجود الا الحق مؤثر فيه وعلة قريبة لايجاده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله والاول هو الصحيح
دون الثانى لما مضى فى الفصل السابق ان حيثية نسبة الفعل الى العبد هى بعينها حيثية نسبته الى الرب تعالى وان الفعل صادر من العبد
من الوجه الذى هو صادر من الرب وبالجملة تحقيق هذه المسئلة الشريفة وهى توحيد الافعال من عظايم المسايل الالهية ولم يتيسر لاحد
من الحكماء وغيرهم مع ادعاء اكثر الحكماء بل كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسى فى شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان
الموجود معلول له على الاطلاق الا من انكشف له بالبرهان القطعى والنور القدسى مسئلة توحيد الذات وانى لاحد ممن عرفنا
ونظرنا الى كتبه وكلامه متصفحين مفتشين ومنها ان الارادة الانسانية اذا كانت واردة عليه من خارج باسباب وعلل
منتهية الى الارادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء اراده العبد ام لم يرد فكان العبد ملجأ مضطرا فى ارادته الجايية
المشيئة الواجبة الالهية وما تشاؤن الا ان يشاء الله فالانسان كيف فعله بارادته حيث يكون ارادته بارادته والا لترتبت الارادات
متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما عم من كون المختار ما يكون فعله بارادته حيث لا يكون ارادته بارادته والا لترتبت الارادات لزم ان لا يكون
ارادته تعالى عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل
على ان لاحد ان يقول ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود الموجود ولزوم اللزوم من الامور الصحيحة الانتزاع ويتضاعف فيها جواز
الاعتبار لا الى حد لكن ينقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذاهن الفارض لعدم التوقف العلى هناك فى الخارج واما ما ذكره
فى الجواب سيدنا المعظم واستاذنا الاكرم دام ظله العالى عن قوله لهذا الشك مما لم يبلغنى عن احد من السابقين واللاحقين شىء فى دفعه
والوجه فى ذلك انه اذا انساقت العلل والاسباب المترتبة المتأدية بالانسان الى ان يتصور فعلا ويعتقد فيه خيرا ما ابتعث له تشوق
اليه لا محالة فاذا تأكد هيجان الشوق واستتم نصابا اجماعيا تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء
الادوية فان تلك الهيئة الارادية حالة شوقية اجمالية للنفس بحيث اذا ما قيست الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه بالذات
كانت هى شوقا اليه وارادة له واذا قيست الى ارادة الفعل اذا كان الملتفت هى نفسها لا نفس الفعل كانت هى شوقا وارادة بالنسبة
الى الارادة من غير شوق اخر وارادة اخرى جديدة وكذلك الامر فى ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التى
فى استطاعة العقل ان يلتفت اليها بالذات ويلاحظها على التفصيل فكل من تلك الارادات المفصلة يكون بالارادة وهى بأسرها
مضمنة فى تلك الحالة الشوقية الارادية والترتب بينها بالتقدم والتأخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها فى تلك
الحالة الاجمالية فصبابتها الوحدانية فان ذلك انما يمتنع فى الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية لا غير فلذا لدرما
ان المسافة يستحيل ان تنحل الى متقدمات ومتأخرات بالذات هى اجزاء تلك المسافة وابعاضها بل انما يصح تحليلها الى
اجزاء وابعاض المتقدمة والمتأخرة بالمكان انتهى كلامه فاقول لعل مراده ان التحليل العقلى للشىء الموجب لحكم العقل بالحاجة
بالتحليل متقدم على الشىء انما يجرى فى امور لماهيته تعدد بحسب تركب من اجزاء بحسب نفس الامر وحصة وحدة فى الواقع
كاجزاء الحد من الجنس والفصل فى الماهية البسيطة الوجود كالسواد مثلا فان للعقل ان يعتبر له بحسب ماهيته جزءا جنسيا كاللونية
وجزءا فصليا كالقابضية للبصر فيحكم بعدها بالتحليل بتقدمها فى ظرف التحليل على الماهية المحدودة بهما ثم بتقدم تفصيلهما

على جنسه مع ان الكل موجود بوجود واحد واما في غيرها فالحكم بتعدده وتفصيله الجاري مجرى الاجزاء له ليس الا بما يخترعه العقل
من غير حاله باعتباره اياه بحسب الاغراض نفسه واما ثانيا فيلزم عند التحليل والتفصيل لها وبحسبها اجتماع المثلين بل الامثال في موضوع واحد
وهو ممتنع اذ لا امتياز لها لا في المهية ولا في اللوازم ولا في العوارض المفارقة ولا في الموضوع والحال قد تقرر ان افراد مهية واحدة لا يكون
بعضها علة لبعض اذ لا اولوية لبعض في ذاتها واما ثالثا فان لنا ان ناخذ جميع الارادات بحيث لا يشذ عنها شيء منها ونطلب ان
علتها اي شيء هي فان كانت ارادة اخرى لزم كون شيء واحد خارجا وداخلا بالنسبة الى شيء واحد بعينه هو مجموع الارادات وهو
محال وان كان شيئا آخر لزم الجبر في الارادة وهذا هو الحق وعليه التعويل في دفع الاشكال كما مر ومما يؤيد هذا ويوضحه تحقيقا ويزيده تاكيدا
ما قاله المعلم ابو نصر الفارابي في الفصوص فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد
ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده ولزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار
لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث
احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجد الاختيار
فيه لا بالاختيار فيكون مجبورا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي
اوجب الكل على ما هو عليه فانه ان انتهى الكلام الى اختيار حادث عاد الكلام من الراس فتبين من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى
الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية انتهى بالفاظه وقال الشيخ الرئيس في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء وجميع الاحوال الارضية
منوطة بالحركات السماوية وحتى الاختيارات والارادات فانها لا محالة امور تحدث بعد ما لم تكن ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب
حادث بعد ما لم يكن وينتهي ذلك الى الحركة المستديرة فقد فرغ من ايضاح هذا فاختيارنا اذن تابع للحركات السماوية والحركات و
الارضية المتوافية على الانسان ... يكون دواعي الى القصد وبواعث عليه وهذا هو القدر الذي اوجبه القضاء والقضاء هو العقل
الالهي الواحد المستعلي على الكل الذي منه يتشعب المقدرات انتهى كلامه وقال في اول عاشرة الالهيات من الشفاء ان مبادي جميع هذه
الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك والارادات التي كانت بعد ما لم تكن فكل كائن بعد ما لم يكن فله علة
وكل ارادة فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي
الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجوب الارادة واما الاتفاق فهو حادث عن مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها
منزل من عند الله والقضاء من الله هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات
من الامور البسيطة التي تنسب اليها من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهى كلامه تنبيها ان الكل اذا كان بعلم الله وارادته وقضائه
كان كل جزء من اجزاء النظام وكل ذرة من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس الى الارادة القديمة حتى الثبوت في علمه بجزم وما به في قضائه وما
التردد المنسوب اليه تعالى في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله كترددي في قبض روح عبدي المؤمن وهذا من غوامض المشكلات على من التزم
النظر الجمع بين القوانين العقلية والاحكام الشرعية ولم يات العلماء بشيء يشبع ويغني من جوع في هذا المقام الا ان استادنا دام ظله
ذكر وجها في بيان التردد فان يكون بسبب تعارض الداعي والمرجح في الطرفين فالمسبب هنالك وارد السبب وحق الكلام ان قبض روح المؤمن
بالموت خير بالقياس الى نظام الوجود وشر من حيث مساءته وبعبارة اخرى وقوع الفعل بين طرفي الخيرية بالذات ولزومه للخيرات الكثيرة و
بالعرض وبالاضافة الى طائفة من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد اذ الخيرية ترجع الى فعل الفعل والشرية الى تركه فقوام ذلك انساب
الى التردد فان المعنى ما وجدت مرتبة شيء من الشرور بالعرض اللازمة لخيرات كثيرة في انه هي مثل شرية مساءة عبدي المؤمن عن جهة الموت
وهو من الخيرات اللاحقة في الحكمة البالغة الالهية انتهى اقول ما ذكره دام ظله لم يدفع به الاشكال بل صار اقوى اذ لم يزد في بيانه الا ان يثبت
في فعل الفعل تعارضا بين طرفي وجوده وعدمه ويلزم ايجاده ويذكر سببه الى فهمنا ان يرجح احد الجانبين على الاخر فيلزم الترجيح من غير مرجح

وان ترجح

وان ترجح والله عالم بذلك الرجحان فيجب القصد دون علمه فلا تردد واذا الحكم برجحانه وقع على القطع وكان صدوره حتما مقضيا والذي سنح للجزء
الراقم المسكين ان وجود هذه الاشياء الطبيعية الكونية وجود تجددي لما مر بيانه من تجدد الطبيعة الجوهرية وكل امر تدريجي الوجود يكون
كل جزء من اجزائه المفروضة مسبوقا بامكان استعدادي سابق على تحققه وذلك الامكان هو نفس جزء السابق عليه اذ الامكان فانما
كان او استعداديا معناه لا ضرورة الطرفين المساوق لتساويهما اما بحسب نفس رتبة المهية السابقة عليه على وجودها سبقا ذاتيا بحسب المهية
كما في الامكان الذاتي او بواسطة وجود امر في مادة الشيء سابقا عليه بحسب الزمان فكل جزء من اجزاء الامر المتجدد الحصول في ذاته المتدرج الوجود
كالحركة عند الجمهور والطبيعة الجسمانية عندنا امكان للجزء اللاحق به منها فاجزاؤه كلها امكانات وقوى لانه ضعيف الوجود يتشابك الوجود
والعدم في هذا النحو الكوني وهو مع ذلك واجب الفعلية والحصول من السبب المقتضي لحصوله الذي به وجوب الامكان وفعليته فعلية نحو
القوة اذا تقرر هذا فنقول لما تقرر ان وجود الاشياء الواقعة في هذا العالم من مراتب علمه تعالى التفصيلي فهي معلوم له تعالى بوجوده معلوما
لم يوجد فكل منها بما هو علم تردد في العلم وبما هو معلوم امكان للوجود ثم ان النفوس الانسانية سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الا
الترددات اكثر انواعها واعرافها لكونها ذات اكوان واطوار كثيرة في الوجود بحسب الامكان ككون الجمادية والنباتية والحيوانية الا
طوار التي بعدها الى ان يتخلص عن الاستحالات والتقلبات الوجودية الى جانب القدس وعالم البقاء والثبات بقوة المحبة وقربه
للارواح والنفوس عن ابدانها باذية بجوانبها واعوانها للطبايع والصور عن موادها فكما ينتزع العقل بقوته الفكرية صور الشيء
عن موادها فيصير معقولة مجردة بعد ما كانت محسوسة مادية فهكذا شان ملك الموت وهو ملك مقرب الهي في نزع الارواح و النفوس
وشان اعوانه وسدنته في نزع الطبايع والصور وهذه الاستحالات والتبدلات كما انها يقع في عالم المواد الكونية كذلك يقع في عالم
المواد الكونية كذلك يقع في عالم النفوس المنطبعة السماوية التي هي كتاب المحو والاثبات لان كل ما يثبت من ارقام الصور العلمية الجزئية
في الواح تلك النفوس فهي قابلة للمحو غير محفوظة عن النسخ والتبديل كما في الكتاب لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
وهو الامام المبين واللوح المحفوظ عن المحو والتغيير وفيه جميع الاشياء المتخالفة الذوات في الخارج المتضادة الصور في الكون على وجه
عقلي نوراني مقدس عن التخالف والتضاد كما قال ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فظهر ان هذه التغيرات
والتجددات العوارض والنقائص بحسب انحاء الحركات الجزئية والطبايع الكونية لا يقدح في ارتباطها الى الحق الاول وعالم الاحدية
وفي اثبات الارادة القديمة الالهية المصونة عن الامكان والعلم القديم الحق المنزه عن وصمة الظن والتردد والقضاء المبرم الحتم الذي لا
تبديل ولا تغيير ولا تكثر لانها واقعة في مراتب تنزلات العلم والارادة وقال الشيخ ابو نصر في رسالة الفصوص انظر الى الاحدية تدهش الى الابد
واذا سالت عنها فهي قريب طلعة الاحدية فكان قلما العقل الكلية فكان لو جاري القلم على اللوح بالخلق وقال ايضا علم الاول الذاتي لا ينقسم
وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها وهناك من هنالك يجري القلم في اللوح جريانا
الى القيمة وقال ايضا لحظت الاحدية نفسها فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية يليها عالم الامر
يجري به القلم على اللوح فيتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى ... ايضا فاستمع فصل في تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء
واشباههما اليه تعالى كما ورد في الكتاب والسنة وكذا القول بالبداء حسبما نقل من ائمتنا المعصومين وصحت الرواية فيه عنهم عليهم السلام وما
يتلو من استجابة الدعوات واغاثة الملهوفين مقارنة لاقتراحهم من غير مصادفة اسباب طبيعية اعلم ان للالهية مراتب للاسماء
الحسنى مظاهر ومجالي وكما قد بينا طرفا من هذا المقصد في بعض المراحل الماضية في السفر الاول فنقول ان لله في طبقات السموات
عبادا ملكوتيين ومرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين المقربين في عالم الامر المبرى عن التغير والتجدد وهؤلاء الملائكة
الملكوتيون وان كانت مرتبتهم دون مرتبة السابقين الاولين الا ان افعالهم كلها طاعة له سبحانه وبامره يفعلون ما يفعلون
ولا يعصون الله في شيء من افعالهم وارادتهم وخطراتهم واوهامهم وشهوات قلوبهم ودواعي نفوسهم وكل من كان كذلك كان

فعله فعل الحق وقوله قول الصدق اذ لا داعية في نفسه تخالف داعي الحق بل استهلكت ارادته في ارادة الحق ومشيته في مشيته ومثال
طاعتهم لله سبحانه مثال طاعة الحواس لنا للنفس حيث لا تستطيع خلافها فيما شاءت النفس ولا حاجة في طاعتها للنفس الى
امر ونهي او ترغيب وتحريك كلما همت الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به وقصدته وقد مر ان هذه الحواس واقعة في عالم
من عالم الجوهر العقلي مثالا انما اوردته لانه في الملكوت الاسفل فهكذا طاعة الملائكة الواقعة في ملكوت السموات لله سبحانه لانهم المطبوعون
من والهم لامره المستمعون باسماعهم الباطنة لوحيه المستشعرون بقلوبهم النورية لحظته الواله في ملاحظة جماله وجلاله وخضوعهم في
لا يستطيعون خلافه ولا تمردا ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يأمرون بامره وينتهون بنهيه بل يفعلون حسبما يفعله
ويريدون حسبما يريده فهؤلاء العباد المكرمون يكون حركاتهم وسكناتهم وتدبيراتهم وتصوراتهم كلها بالحق ومن الحق فهذا اصل (اصل) ايضا
ان الشيء كما يحدث في القابل من جهة اسباب قابلية ومبادئ خارجية واوضاع جسمانية كما تحدث السخونة في جسم قابل من مصادفة تسخين
خارجي كالنار مثلا كذلك قد يحدث فيه لا من استعداد مادي وجهات قابلية بل من سبب فاعلي وامر علوي ومبدأ باطني كما تحدث السخونة في
بدن الانسان من جهة نفسه عند تصورها لامر هائل او انبعاث ارادة تغضب منها فيسخن البدن عند ذلك غاية السخونة من غير حضور
مسخن خارجي وكما يحدث برودة في اعضاء البدن ليس بسببها امر طبيعي ولا فاعل خارجي بل من جهة خوف فيه نحوه في النفس وكما يحل
الامر الشهواني يحرك الاعضاء ويحدث رطوبة وان لم يكن ذلك من امر طبيعي واسباب معدة طبيعية فهكذا حال قادة العالم
وبدن الانسان الكبير بالقياس الى نفسه المدبرة في وقوع الامور النادرة منها وجريانها في هذا العالم الاعلى المجرى الطبيعي ولا من جهة
سبق الاسباب الطبيعية المعدة ايضا بل مع كون الاسباب السابقة مخالفة اياها ومنافية لاضدادها ولذلك يكون من العجائب النادرة او
فهذا اصل ايضا اذا تقرر هذان الاصلان فنقول ان كل كتابة تكون في الالواح السماوية والصحائف القدرية فهو ايضا مكتوب الحق الاول
تعالى بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الاعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات وهذه الصحائف السماوية والالواح القدرية اعني قلوب الملائكة
العالمة ونفوس المدبرات العلوية كلها كتاب المحو والاثبات ويجوز في نقوشها المفروشة في صدورها وقلوبها اي طبايعها ونفوسها ان
تزول وتتبدل لان مرتبتها لا تبلغ مرتبة ذلك كما بيناه في مباحث حدوث العالم وتجدد الطبايع والنفوس وساير القوى المتعلقة بالاجرام والذي
يستحيل فيه التغير والتبدل انما هو ذات الله وصفاته الحقيقية وعالم امره وقضاؤه السابق وعلمه الازلي فمن هذه الالواح القدرية وما فيها
الكاتبة الناقشة لصورها وصف الله نفسه بالتردد كما في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله الحديث وبالابتلاء كما في قوله تعالى ونبلوناهم بالحسنات
والسيئات وقوله ونبلوا اخباركم وقوله حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين والملك الموكل بهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية القدرية
ملك كريم كما قال تعالى كراما كاتبين ولله تعالى هو الممل عليه على وجه يليق بجنابه المبرأ عن التغير والحدوث ولو لم يكن الامر كذا لما امر بتوسط هذه
النفوس المقابلة لموارد الصور الالهية بادية وبتجدد الارقام العلمية ونسخ الكلية الكتب السماوية لكان الامور كلها حتما مقضيا وكان الفيض
الالهي مقصورا على حد معين غير متجاوز عن حد الابرام فما حدث حادث في العالم ولا تكون كائن وكان قد انسد طريق الاهتداء للسالكين
من المنزل الادنى الى الاعلى ولا الاستنارة بنور القرب من الحق الاول بعد الانظلام بظلمة البعد منه وبالجملة كان قد امتنع واستحال ترتب
سلسلة الرجوع الى الله بافرادها واعدادها والاصول البرهانية مما يبطل هذا والعناية الالهية تاباه فظهر ان التجدد في العلوم والاحوال
لمن يعبر الملائكة وهم الكرام الكاتبون سايغ غير ممتنع ولا مستبعد فاذا اتصلت بها نفس النبي او الولي عليهما السلام وقرأ منها من الوحي
ما اوحى الله به اليهم وكتب في قلوبهم فله ان يخبر بما رآه بعين قلبه وما سمع باذن قلبه من جبرائيل وامثاله اولئك الكرام فاذا اخبر به الناس كان خبره
حقا وصدقا لا كقول المنجم والكاهن فيما يقولانه لا عن شهود كشفي يقيني بل بتجربة او ظن وهو ذلك ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى راى
في تلك الالواح غير ما رآه اولا وغير ما اثبته الصور السابقة والاسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية والسفلية بل يخالف السوابق
الصور والامثلة السماوية والارضية فقال الناس هذا الامر النسخ والبداء وما اشبههما ولا يمكن العلم به لاحد من النفوس العلوية والسفلية

الامرجهة

الامر جهة الله تعالى المختصة به لكثرة ما استأثره لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجبه ولا في الصور الادراكية والنقوش
اللوحية ما يشير به من قبل ولاجل ذلك ورد في احاديث اصحابنا الامامية عن ابي عبد الله عليه السلام ان لله تعالى علمين علم مكنون
مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء وعلم علمه ملائكته ورسله وانبياءه فنحن نعلمه وعن ابي جعفر عليه السلام انه قال العلم علمان
علم عند الله مخزون لم يطلع عليه احدا من خلقه وعلم علمه ملائكته ورسله فاما علمه ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه
ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت ما يشاء وقال الشيخ ابو علي في كتاب المبدء
والمعاد في فصل من المقالة الثانية معقود في مبدأ التدبير للكائنات الارضية والانواع غير المحفوظة لهذه العبارة فعلوا
ان العناية بها ليست عن الاول ولا عن العقول الصريحة بل يجب ان يكون لمبدأ بعدها وهو اما نفس متعلقة بعالم الكون والفساد
واما نفس سماوية ويشبه ان يكون راي الاكثر انه نفس متولدة عن العقول والانفس السماوية وخصوصا نفس الشمس او الفلك
المائل وانه يربو بما تحت فلك القمر بعنايته الاجسام السماوية ويستطيع نور العقل الفعال ويجب على كل حال ان هذا المعنى يعلم
الحوادث مدركا للجزئيات فلهذا السبب اظن ان الاشبه ان يكون هذه نفسا سماوية حتى يكون لها بحسب مهاان يتخيل ويحس الحوادث
احساسا يليق به فاذا احدث حادث يعقل الكمال الذي يكون له والطريق الذي يؤدي اليه فحينئذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك
الصورة في تلك المادة ويقال ان النفس المغيرة للدواعي وغيرها ذلك هذه ويشبه ان يكون ذلك حقا فانه ان كان دعاؤه مستجابا
فيكون سببه مثل هذا الجوهر وذلك لانه كما يشهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذي يجب هناك فيكون ما
يعقل وكذلك يجوز ان يكون مشاهدة لتغيرات الاحوال في سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذي يدفع به ذلك
النقص والشر بحسب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل فان عناية مثل هذا الجوهر يجب ان يكون بكل نفس ومن يدخل
هذا العالم واجزائه ليتبع تلك العناية ما يليق بنظام الخير والنظام فلا يجب ان يختص الادني شيء دون شيء فان كان دعاء المستجاب
او شيء لا يدفع هناك شيء لا يطلع عليه وهذا العناية لا توجبه ومعنى العناية ما اوضحناه وقال في فصل اخر يليه معقود لبيان
وجود امور نادرة عن هذه النفس حتى معجزة للطبيعة ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية في المادة فلا يبعد ان
يهلك به شريرا او ينتعش به خيرا ويحدث نادرا وزلزلة او شيء من الاشياء الغير المعتادة لان المواد الطبيعية يحدث فيها ما
يعقله ذلك الجوهر فيجوز ان تبرد حارها وتسخن باردها وتحرك ساكنها وتسكن متحركها فيحدث امور لا من اسباب طبيعية خاصة منه
بل دفعة عن هذا السبب الغير الطبيعي الحادث كما ان اصنافا من الحيوان او النبات التي من شأنها ان تكون بالتولد تكون لا عن سبيل التوالد
عن اسباب طبيعية مشاهدة لها بل على سبيل التولد وتحدث فيها امور حادثة جديدة لم تكن في مباديها وتكون ذلك من تعقل هذا
الجوهر ولا يجب ان ينكر من احوال التدبير امور غير محصورة فبعضها نوادر وعجايب اسبابها مثل هذا الذي وصفناه ثم قال في فصل اخر
بعد كلام من هذا الباب سمعت ان طبيبا حضر مجلس ملك من السامانيين وبلغ من قبوله لديه ان اهله لمواكلته على المائدة التي توضع له
في دار الحرم ولا يدخلها من الذكور واحد وانما يتولى الخدمة بعض الجواري فبينا جارية تقدم الخوان وتضع اذ قوستها ريح ومنعتها
الانتصاب كانت خطيئة عند الملك فقال للطبيب عالجها في الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب علاج طبيعي في ذلك الباب يشفي بل فزع
الى التدبير النفساني فامر ان يكشف شعرها فما اغنى ثم امر ان يكشف بطنها فما اثر ثم امر ان يكشف عورتها فلما حاولت الجواري ذلك نهضت
فيها حرارة قوية اذابت من الريح الحادثة تحليلا فانتصبت مستقيمة سليمة انتهى عبارته بالفاظه فصل في استناد القول في استجابة
الدعوات بوجه تفصيلي ودفع الاشكال المورد فيها لما استبان لك بصيرتك استناد الموجودات كلها الى ارادة الله وقدرته وعلمه
التي هي علم بوجه الخير في النظام وارتباط اجزاء النظام بعضها ببعض وترتب المسببات على الاسباب فمن جملة اسباب الكون وعلله
وجود الداعي ودعائه فكما ان من اسباب حصول الشفاء وجود زيد مثلا دواءه وقدرته وارادته واختياره فكذلك الدعاء والطلب الى الله

والالحاح والتضرع من جملة اسباب الانجاح وحصول المراد والمفتاح باذن الله وملكوته وان الدعاء بما يقرع باب الملكوت
ويؤثر في اسماع الملكوتيين كما مر ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نفساني في عالم السموات متاثر في
عالم الارض بتسخين بارد وتبريد حار وتحريك ساكن وتسكين متحرك وتبديل عنصر بعنصر باجلاء لمن فرق واعانة لمن اشتد
الجواهر العقلية منفعل مما يشاهد من احوال هذا العالم من طرقات الافات والعاهات لو لم ينجبر بما يؤدي الى الخير والصلاح فيحدث
في ذاته وعقله معقول الامر الذي به يندفع الشر ويحصل الخير فذلك الجوهر كامر ليس عقلا فعالا محضا حتى لا يحصل تؤثر فيه
شيء ولا منفعلا محضا حتى لا يؤثر في شيء ولو بامداد واعانة مما فوقه بل فاعل فيما دونه بوجه ومنفعل ايضا عما دونه بوجه فلا
بعد ان يتاثر في دعوات المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعاءهم باذن الله ويقضي حاجاتهم وينجح طلباتهم وقد
اشرنا سابقا الى ان الذي يمتنع عليه التغير والانفعال من كل وجه هو عالم الامر الكلي العقلي وكذا الذي ثبت وتحقق عند القوم
ان العالي لا يلتفت الى السافل انما يراد به العالي من كل وجه والعالي من جهة علوه واما الجواهر النفساني وان كان من السماويات
فيمكن فيه ان ينفعل من احوال بعض الارضيات سيما النفوس الناطقة الشريفة منها فيلتفت الى انجاح طلبتها واجابة
دعوتها وهذا لا ينافي كونه عاليا عليها من جهة وجهات تاخر فيما ورد في كلام الشيخ في التعليقات حيث قال وقد يتوهم ان السماء
تنفعل من الارضيات وما الدعاء الذي ندعوها فتستجيب لنا ونحن معلولها وهي علتنا والمعلول لا تنفعل العلة البتة وانما سبب الدعاء
من هناك ايضا لانا نبعثنا على الدعاء وهما معلولا علة واحدة انتهى فتنظر فيه كما اشرنا اليه فلا تكن من حزب المقلدين
الذين لا يعرفون الحق الا بالرجال واما الاشكال بان ما يرام بالدعاء والطلب والسؤال والالحاح لانجاح مطلبه واعطاء فعله ان كان
مما جرى قلم القضاء الازلي بتقدير وجوده وارتسم لوح القدر الالهي بتصوير ثبوته فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال له
ان لم يجر به القلم ولم ينطبع به اللوح فلم الدعاء وما فائدة الطلب لما يمتنع فيه حصول المدعو ونيل المبتغى فمندفع بان الطلب والدعاء
ايضا مما جرى به قلم القضاء وانسطر به لوح القدر من حيث انهما من العلل والشرايط لحصول المطلوب المقضي المقدر في الجملة فكلما
قضى وقدر حصول اسبابه وشرايطه والافراد اذا اراد الله شيئا هيأ اسبابه ومن جملة الاسباب لحصول الشيء المدعو له دعاء الداعي
وتضرعه واستكانته بل نسبة الادعية والتضرعات الى حصول المطالب ونيل المآرب في الاعيان كنسبة الافكار والتاملات الى
حصول النتائج والعلوم في العقول والاذهان فيتبان الادعية والاذكار جدول من جداول انهار القضاء وساقية من سواقي
انهار القدر قال الشيخ الرئيس في تعليقاته سبب اجابة الدعاء توافق الاسباب مع الحكمة الالهية وهي ان يتوافق سبب دعاء رجل فيما يدعو
فيه وسبب وجود ذلك الشيء معا عن الباري تعالى قال فصل يصح وجود ذلك الشيء دون الدعاء فلذلك لان علتهما واحدة وهو الباري
تعالى وهو الذي جعل وجود ذلك الشيء الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء وما لم يشرب الدواء لم يصح وكذا الحال
في الدعاء وموافاته لذلك طلب ما فاته فاضيع على حسب ما قدر وقضى فالدعاء واجب وتوقع الاجابة واجب فان انبعاثنا للدعاء
يكون سببه من هناك ويصير دعاؤنا سببا للاجابة وقال ايضا في تعليقاته موافقة الدعاء لحدوث الامر المدعو لاجله هما معلولا
علة واحدة وربما يكون احدهما بواسطة الاخر وقال اذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل وان كان يرى ان الغاية التي يدعو لاجلها نافعة
فالسبب فيه ان الغاية النافعة انما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل وربما لا تكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لا يصح
استجابة دعائه وقال ايضا والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من القوة الاولى قوة تصير بها مؤثرة في العناصر فتطاوعها على
ارادتها فيكون ذلك اجابة الدعاء فان العناصر موضوعة لفعل النفس فيها واعتبار ذلك في ابداننا صحيح فانا اذا تخيلنا شيئا
فتتغير ابداننا بحسب ما يقتضي احوال نفوسنا وتخيلاتها وقال ايضا وقد يمكن ان يؤثر النفس في غير بدنها كما تؤثر في بدنها وقد تؤثر في
نفس غيرها كما يحكى من الاوهام التي تكون لاهل الهند صحة الحكاية وقد يكون المبادي الاول يستجيب لتلك النفس اذا دعت

فما ندعوا

يتطلع م
حصول الامر الاعلى وقد قضى وقدر ح

فيما ندعو فيه اذا كانت الغاية التي ندعو فيها نافعة بحسب نظام الكل وقال ايضا كل دعاء فانه لا يمتنع ان يستجاب ويجب ان لا امتناع فيه انه
يكون معلوما للاول تعالى ان كان بواسطة الداعي وكل ما يكون معلوما للداعي فانه كاين اذا لم يكن هناك معلوم اخر يمانعه ويعوقه
يمانعه المعلوم الاخر الذي يمانعه مثل ان يكون داع يدعو على انسان بالبوار وبواره يتم بفساد نظام يكون معلوما
ايضا من جانب اخر ان ذلك المرام يجب ان يكون صحيحا فلا يصح ان يكون الدعاء مستجابا من جانب اخر اي من اسباب ذلك
المرام وان علم من اسباب ذلك انه لا يجب ان يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا فلا يكون هناك ممانعة معلوم اخر ولذلك
يجب ان لا يدعوا احد على احد فانه لا محالة قد علم فيما يعلم ان هذا الداعي يدعوا فاذا دعا دل على انه كان معلوما وكل
ما كان معلوما له فلا يمتنع وجوده وقال ايضا الاول تعالى هو السبب في لزوم المعلومات له ووجودها عنه لكن على ترتيب وهو
ترتيب السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو سبب معلوماته فيكون بعض الشيء متقدما على بعض فيكون بوجه علة
لان مرتبة الاول معلولها بالحقيقة فانه كان علة كل معلول وسبب كل علم كل شيء ومثال ذلك انه علة لان عرف العقل الا
ول ثم ان العقل الاول هو علة لان عرف لازم العقل الاول فهو وان كان سببا لان عرف العقل الاول ولوازمه فهو
صار العقل الاول علة لان يعرف الاول تعالى لوازم ذلك العقل الاول ولكلام في الدعاء كذلك فانه بالحقيقة هو السبب في دعاء
الداعي وسبب الداعي ثم ان الداعي هو سبب لان يعرف دعاءه فانه بواسطته يكون الدعاء معلوما له فيكون الداعي بوجه سببا
من جهة الاول دعاءه وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الاول تعالى بل هو بالحقيقة المؤثر لا الداعي انتهى كلامه في التعليقات
ومستعملين في قبل حيث عين منه خصما ذهب اليه العلماء ان نفوس الافلاك وما فوقها عالمة بلوازم حركاتها و
اغراضها واشواقها ودواعيها وان كل ما يوجد في هذا العالم من الجواهر والاعراض والصور والمواد فيعين بهيئته
وشكله ومقداره في عالم امر متوسط بين العالمين عالم العقول المحضة والصور العقلية وعالم الاجسام الطبيعية
والصور المادية وقد بين الشيخ في سائر كتبه كالشفاء والاشارات ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات وان
التصورات والارادات المتجددة في هذا العالم لها اسباب سماوية وارضية تتوالى في مبادي اليها وتوجبها وكذلك الا
الامور الطبيعية الجزئية الكائنة بعد ما لم تكن وكذا القسريات وان لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها
نظاما ينحو تحت الحركة السماوية فاذا علمت السماويات الاوائل منها ما هي اوائل وهيئة انجرارها الى الثواني علمت الثواني لا
فان التصورات السماوية ما كان منها اولى واخلق في نظام الوجود وامر به اصلح تقتضيه البادي الاول ويوجبه قال فلذلك فمح
لك ان للنفوس الاجرام السماوية من بال التعرف في المعاني الجزئية على سبيل ادراك غير عقلي محض وان لتلبها ان يتوصل الى
لادراك الحادثات الجزئية وذلك يمكن لسبب ادراك تفاريق اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب
وما يتأدى وانها تنتهي الى طبيعية او ارادية موجبة ليست ارادية فائتة عن جائحة ولا جازمة ولا تنتهي الى القسر فان القسرية
اما عن طبيعة واما قسر او ارادة والتنهما تنتهي للتحليل في القسريات اجمع ثم ان الارادات كلها كائنة بعد ما لم تكن فلها
اسباب تتوالى في حصولها وليس مرجحا ارادة بارادة والا لذهب الحكم الى غير النهاية ولا من طبيعة للرئيس والا للزمت الارادة ما
دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات وتكون موجبة
ضرورة لتلك الارادة واما الطبيعة فانها ان كانت راهنة فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا بد ايضا يستند الى امور
سماوية وارضية من جميع جهاتها وان لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينحو تحت الحركة السماوية فاذا
علمت الاوائل وهيئة انجرارها الى الثواني علمت الثواني فمن هذه الاشياء علمنا ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات
اما ما فوقها فعلمها على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر لها او كالمتأدي والمشاهد بالحواس فلا بد انها تعلم ما يكون ولا

ولا تجد ايضا تعلم في كثير منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد علمنا ان المقدورات
التي لتلك العلل مبادي لوجودات تلك الصور هي هنا اذا كانت ممكنة ولم يكن هناك اسباب هي اقوى من تلك المقدورات واذا
كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا عن سبب ارضي ولا عن سبب ارضي طبيعي في السماء بل عن نائب بوجه ما
لهذه الامور في الامور السماوية وليس هذا بالحقيقة نائبا عن المبادي وجود ذلك الامر من الامور السماوية فانها اذا اعاقت
الاوائل عاقت ذلك الامر واذا عاقت ذلك الامر عاقت ما هو الاولى بان يكون واذا عاقت ذلك كان اولا مانع فيه الاعدم علة طبيعية
ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك الشيء هو ان لا يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية فلتلك السخونة
تحدث للمقدر السماوي لوجه كون الجزء كما انها تحدث في ابدان الناس عن اسباب من تصورات الناس على ما عرفت فيما سلف واما المانع
الثاني فان يكون لمثل المانع عدم سلب التسخين فقط بل وجود البرد فالمضاد المساوي للجزء وجود ضد ما يوجبه البرد في ذلك بغير المدد
كما نقص بتصورنا الغضب بل السبب البرد فيما فيكون اصناف هذا القسم احالات لامور طبيعية او الجماعات يتصل بالمستمعين او
او اختلاط ذلك يؤدي واحد منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة الفزع الى استدعاء هذه القوة كنسبة التقلل الى
استدعاء هذه القوة كنسبة البيان وكل يفيض من فوق وليس هذا هو منبع المقولات السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك الوجه
الذي قلنا انه يليق به ومن عنده يتعدى كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فبسبب هذه الامور ما ينفع بالدعوات والقرابين
وحضور ما في امر الاستسقاء وفي امور ولهذا ما يجب ان يخاف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير ثبوت حقيقة ذلك جزء
على الشر دون ثبوت حقيقة ذلك يكون للظهور باثنه وايابة وجود دون ما هو وهذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون لها وجود
فان لم يوجد فهناك من لا يذكر او سبب اخر يجاوز قدر هذا الشيء الى بالوجود من هذا او وجود ذلك وجود هذا لعمار الحال واذا
شئت ان تعلم الامور التي عقلت نافعة موقعة الى المصالح فقد اوجدت في الطبيعة على النحو الابعد والذي علمته وتحققته فتامل
حال منافع الاعضاء في الحيوانات والنبات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك سبب طبيعي بل مبدا من لا محالة من العناية على الوجه الذي
علمت فكذا صدق فوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق به ثم قال واعلم ان السبب في الدعاء منا
وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع هذه الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة والا
رادة والاتفاق والطبيعة مبدا اخر من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة
وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير نهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي الى السماوية
واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي
ايجابها ينزل من عند الله والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج
كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهى عبارته اقول فهذا
كلمات الشيخ وعباراته لما فيها من ابواب جمة في كيفية ربط الاشياء الكائنة والمتجددة بارادة الله وعلمه وعنايته المبرأة عن وصمة النقص
والانفعال او عن نقيصة الغرض والالتفات الى السوافل وان كان المذكور من كلامه مما لا يغني عن المزيد عليه والمتمم له من وجهين الاول ان
في كلامه هنا اشعارا بان لا ينفعل كل ما في السماويات من شيء مما في الارضيات ونحن كثيرا ما حكي لنا وشاهدنا من نزول الغيث وورود مثل الزلزلة
والخسف ونظائرها من الرحمات الالهية والعقوبات القهارية مقارنة لادعية اهل الدعوات وافزاع ارباب الحاجات وامثال
ما يحكى عن الانبياء والاولياء عليهم السلام مما يجزم العقل بانه في طبقة من المبادي السماوية ومن ترتيب ملائكة الله ارادوا كما
والانفعال منهم بعض احوال النازلين في عالم الارض واستماعا لدعواتهم والتفاتا الى حاجاتهم كما دل عليه كثير من الايات القرانية لا
مرية فيها قابلة للتاويل مثل قوله تعالى مخاطبا لنوح عم ان اصنع الفلك باعيننا ووحينا وقوله لموسى وهرون عليهما السلام لا تخافا

اننى

لي معكما اسمع وارى وللخاتم عليه وآله السلام فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه الثاني ان الشيخ لم يذهب الى ان موجودات هذا العالم
بحقائقها واعيانها موجودة في عالم اعلى من هذا العالم وجودا صوريا مجردا عن المواد ونظائرها ونقائصها واكوانها وتجددها
واعدامها وظلماتها بل انكر على الذاهبين الى اثبات تلك الصور المفارقة كافلاطون وسقراط ومن قبلهما من اساطين العلم والحكمة
وقد سبق منا اثباتها بالبيان الحكمي والحجج البرهانية فكان عليه ان يحقق الامر في هذا المقام ويعلم السر في ارتباط هذه الامور الكائنة بما
في عالم القدر ومطابقتها اياه ومحاذاتها له تطابق النعل بالنعل وحذو القذة بالقذة وكذا القياس في ارتباط ما في عالم القدر
بما في عالم القضاء البسيط وهذا محاذاتها له اياه واتحاده به ولم يتيسر له ذلك اصلا لانكاره اتحاد العاقل بالبسيط بجميع
المعقولات وذهوله عن كون البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الاشياء ولا يعزب عنه شيء في الارض ولا في السماء ولهذا كان عنده علم
الباري بالاشياء عبارة عن اعراض ورسوم متكثرة قائمة بذاته تعالى وكان يعتذر عن ذلك بان تلك العلوم وان كانت اعراضا قائمة
به لكن ذاته لا ينفعل منها ولا يستكمل بها لانها لوازم متاخرة وجوده على وجود الذات بل كاملة محض في ان يصدر هي منه لا في
ان يوجد هي له وقد علمت ما في ذلك من القصور والخلل والله ولي الجود والفضل اصل في كونه تعالى حيا الحيوة التي يكون منا في
هذا العالم تتم بادراك وفعل والادراك في حق اكثر الحيوانات لا يكون غير الاحساس وكذا الفعل لا يكون الا التحريك المكاني المنبعث
عن الشوق وهذان الامران منبعثان عن قوتين مختلفتين احديهما مدركة والاخرى محركة فمن كان ادراكه اشرف من الاحساس
كالتعقل ونحوه وكان فعله ارفع من مباشرة التحريك كالابداع وشبهه لكان اولى باطلاق اسم الحيوة عليه بحسب المعنى ثم اذا كان نفس
ما هو مبدا ادراكه بعينه نفس ما هو مبدا فعله من غير تغاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه لكان ايضا احق بهذا الاسم
لما تبرء عن التركيب اذ التركيب مستلزم للامكان والافتقار لاحتياج المركب في قوام وجوده الى جزئه والامكان ضرب من العدم المقابل
للوجود والموت المقابل للحيوة والدثور المقابل للبقاء فالحي الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوى وقد صح ان واجب الوجود بسيط
الحقيقة احدي الذات والصفة فهو دراك القوة والقدرة وان نفس تعقله للاشياء نفس صدورها عنه وان معنى واحدا بسيطا منه
عقل للكل ومنشا للكل فهو احق بالتسمية باسم الحيوة من جميع الاحياء كيف وهو محيي الاشياء ومعطي الوجود وكمال الوجود كالعلم والقدرة
لكل ذي جود وعلم وقدرة اصل ان الصورة الادراكية التي تحدث فينا قد تصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت نفس
وجودها كافية لان تكون منها الصورة الصناعية بان يكون الصورة الادراكية هي بالفعل مبدا لما هي صورة له لكان الادراك
فينا بعينه هو القدرة فكنا قادرين من حيث انا عالمين وكان معلومنا ومقدورنا ذاتا واحدة بلا تغاير واختلاف ولكن
ليس كل بل كثيرا ما نتصور اشياء ولسنا نشتهيها ولا قدرة لنا على تحصيله والذي يمكننا تحصيله ايضا كالكتابة مثلا لا يكفي في تحصيلنا
اياه في الخارج تصورنا له لكنا لم نكتف بمجرد ذلك الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك وينبعث منهما معا القوة
المزاولة فتحرك هذه القوة الفاعلة المزاولة الاعصاب والالات العضوية ثم تحرك تلك الالات الطبيعية الالات الخارجية
ثم تحرك المادة الموضوعة لصناعتنا كالقرطاس او اللوح ففي هذا المثال قد علم انه لم يكن نفس وجود الصورة العلمية قدرة ولا ارادة
بل كان القدرة عند المبدا المحرك بل ليست الارادة ايضا قدرة ولا القدرة ايضا فعلا بل امكان فعل وقوة تحصيل وتلك الصورة
محركة للشوق والارادة وهما محركان للقدرة وهي محركة للالة المحركة للقابل المتحرك فيكون محركة المحرك المحرك للشيء المتحرك وكل
من هذه المحركات ايضا لا يحرك غيره الا ويتحرك بعينه ليكون الجميع مشوبا بالقصور والنقيصة والعدم ولو فرض واحد منها ما
زيا في بابه لا يكتفي عن غيره في باب الفعل والايجاد فالصورة الادراكية مثلا لو كان شديد الوجود قوي الحصول لكان بعينه مبدا ايجاديا
للفعل وموجبا لافاضته في العين وكان بعينه ارادة وقدرة وقد سبق القول بان علمه تعالى بالنظام الاتم الاشرف هو بعينه
الارادة التي له وتحقق ايضا ان القدرة له هي كونه ذاته عاقلا للكل مقدرا هو مبدا الكل لا ماخوذا عن الكل وعقلا هو وجود

ذاته وعين انيته لا امر زايد على وجوده وهويته وان هذا العقل الاول هو بعينه الارادة الازلية الخالية عن شوب غرض ولمية سوى نفس
تلك الارادة التي يتبعها وجود الموجودات كما يتبع عشق شيء عشق لوازمه واثاره فمن احب شخصا مثلا احب جميع لوازمه واثاره وافعاله
على سبيل التبعية لله يحب كل شيء مجعول منه تبعا لمحبة ذاته فهذه هي ارادته الخالية عن الشين ومن اعتقد غير ذلك في حق ارادة الله
فقد عدل عن منهج الصواب والحق في صفاته واسمائه فهكذا يجب ان يحقق معنى الحي في حقه تعالى انه الدراك الفعال كما ان الادراك كما
علمت والفعل كما علمت وكلاهما شيء واحد مبدأ او اضافة واثرا وقد سبق ان الصفات الازلية للواجب كما انها كلها موجودة بوجود واحد
فيستحق هذه الاسماء من حيث صدق معانيها عليه فكذلك الاضافة كلها ترجع الى اضافة واحدة فيستحق الاسماء الاضافية لصدق
معانيها عليها فكما ان وجودا واحدا في حقه علم وقدرة وحيوة فكذلك اضافة ذلك الوجود الى المجعولات عالمية وخالقية ورازقية
وصانعية وارادة وجود وغير ذلك فانك اذا تفطنت بما مر من الاصول وحققت الصفات الواجبة علمت ان الصفة الاولى للواجب الوجود
هي انه انه موجود بحت لا يشوبه مهية ولا نقص وامكان بوجه من الوجوه واما الصفات الاخرى فبعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود
مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب شيء منها لا يوجب كثرة في ذاته البتة فاللواتي تخالط السلب كقول القائل انه احد لم يرد
منه الا هذا الوجود نفسه مع ملاحظة انه مسلوب عنه القسمة بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء الكمية ولا الى الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة
العينية او الذهنية ولا الى الاجزاء القولية كالجنس والفصل وكما اذا قلنا انه واحد فلم يعن الا هذا الوجود مسلوبا عنه المشارك
في الجنس او في وجوب الوجود وكما اذا قلنا انه عقل وعاقل ومعقول لم يعن الا ان هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلايقها
مع اعتبار اضافة ما هكذا في الشفاء والحق عندنا ان هذا المعنى السلبي غير داخل في مفهوم التعقل والادراك وان لزمه في الواجب بل
الادراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له والمادة والماديات لا حضور لها في نفسها ولا لشيء بحسب ذلك الوجود وذلك
بل غيبتها وعدم وجودها الجمعي يكون مجهولا دائما الا بواسطة صورة اخرى لها وجود حضوري وكلما كان الوجود اقوى كان الحضور
اقوى فالوجود الاقوى هو الصورة العقلية على درجاتها في القوة ثم المثل الخيالية ثم الحسية واذا انتهى في الضعف الى ان يكون صورة
مادية يغيب عن الادراك ولا يقبل النيل والمنوال واما اللواتي تخالط الاضافة فمثل قول القائل الاول لا يعني به الا اضافة فهي
الى الكل اضافة الفاعلية او نحوها كقوله الاول لا يعني به الا اضافة الوجود اليها اضافة الغائية او شبههما وكما اذا قيل انه قادر
لا يعني به الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره يجب عنه ويتحقق به واذا قيل انه حي لم يعن به الا هذا الوجود العقلي ماخوذا
مع الاضافة الموجودة الكلية المعقولة ايضا بالقصد الثاني كما سبق اذ الحي هو الدراك الفعال وهكذا القياس في ساير الصفات الالهية
وقد سبق بيان اتحادها في الوجود في حقه تعالى وكيفية كون الحقيقيات منها نفس الذات الاحدية في ساير الصفات الالهية وكذلك
سبق بيان اتحادها في الوجود تعريف واعلم ان حيوة كل حي انما هي نحو وجوده اذ الحيوة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الا
فعال الصادرة عن الاحياء من اثار العلم والقدرة لكن من الاشياء الحية ما يجب فيه ان يسبق هذا الكون كون اخر ومنها ما ليس
يجب فيه من الاحياء ان يسبقه كون اخر فالقسم الاول كالاجسام الحية فان كونها اولا هو صورة انما يطرء عليها بعد كون اخر لها يسبق هذا
الكون الحيواني لان هذه الاجسام لو كان وجودها في نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا
وان لم يكن كذلك بل طرء عليها هذا الوجود لانها اجسام بل لامر اختصت به فعلم ان ليس لك ان تقول ان هذا الكون
اي كون الشيء بحيث يصدر عنه فعل الحيوة هو الذي يقوم الجسم لانا نقول ان الذي ذكرت انما يصح ويتصور في الجسم بالمعنى الذي
هو باعتباره جنس لا بالمعنى الذي هو باعتباره مادة وكلامنا في الثاني اي في حصة الجسم مجردة عن الزوايد فان الوجود المحقق لمهية
الجسم لا تعلق له بالكون الحيواني فهذا الكون امر زايد على وجود الجسم بما هو جسم واما القسم الثاني فهو فيما يجري من الاجسام
فان ما ليس بجسم لا يمتنع فيه ان يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة بل يوجب في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده هذا الوجود

فان الجواهر

فان الجواهر المفارقة والصور المجردة هذه صفتها اي كون وجودها بعينه هو حيوتها وذلك لعدم تركيبها من مادة وصورة ولان وجودها
وجود صوري لا يتعلق بامر بالقوة والحيوة فيها ليست مما به يكون الشيء حيا بل نفس حيثية اذ من المحال ان يحصل الشيء بهذا الوجود فيه
توقف الشيء على نفسه او بوجود اخر وقد خرق الفرض حيث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة القابلة لكون بعد كون وايضا ننقل الكلام
في هذا الى ذلك الوجود ويتسلسل الامر في الحيوة ونظايره كما علمت في باب اصل الوجود والمضاف والاين والمتصل ونظايرها و
وواجب الوجود اولى بان حيوته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة واعلم ان مفهوم الحيوة غير مفهومي العلم والقدرة فهي كانها
مبدأ لهما واكثر المتاخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا في ان الحيوة في حقه تعالى هل هي صفة زايدة على الادراك
والفعل ام لا ثم عولوا في اثباتها في حقه على ان الشريعة الحقة قد وردت في اطلاقها عليه فلا بد من اثباتها له وعدها من
الصفات الحقيقية والحق ان حكم الحيوة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في انها من كمالات الموجود بما هو موجود وكل ما هو كمال
للوجود المطلق او للموجود من حيث هو موجود من غير تخصيص بامر طبيعي او مقداري او عددي فلا بد من ثبوته لمبدأ الموجود وفاعله
اذ الفاعل المعطي للوجود وكماله اولى بذلك الكمال ثم لا شبهة في ان مفهوم الحيوة غير مفهوم العلم والقدرة اذ يمكن ان يتصور
ذو حيوة لا يعلم في تمام الاوقات شيئا بالفعل ولا يصدر ايضا حركة ولا وضع منه في بعض الاحيان فلا يخرج عن كونه ذا حيوة
فمعناها هو الكون الذي يكون مصدرا للادراك والفعل فقوة الادراك وقوة الفعل كما في الحيوان الكون المذكور وهو
مبدأ لهما الا ان هذا لا يمكن في حقه تعالى لتعاليه عن اختلاف القوى والالات النفسانية فالحيوة كساير صفاته من القدرة والعلم
والارادة كلها في درجة واحدة من الوجود وللكل هوية وتشخص واحد ومع ذلك فمفهوم الحيوة غير مفهوم العلم وهما غير
مفهوم القدرة وهي غير مفهوم الارادة كما مر فالبرهان قائم على اثبات هذا المعنى الكمالي على وجه اعلى واشرف كما انه قائم على
اثبات العلم والقدرة والارادة على وجه اعلى واشرف تنبيه واما الذي ذكره بعض المحققين قدس سره في بيان مسئلة العلم
بقوله المستند في اثبات الحيوة هو ان العقلاء تصوروا وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة
ووجدوا ان ما لا اختيار له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه [illegible] وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها امتنع فهو لا يخلو من
خلل وقصور فان المستند الذي ذكره في غاية الضعف اذ ليس كلما هو اشرف طرفي النقيض على مقابله مما يصح اثباته له
تعالى فان الصلابة اشرف من الرخاوة والحركة اشرف من السكون والكروية اشرف الاشكال بل الشرط في اتصافه تعالى بالامر الكمالي
الذي هو اشرف من نقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية للوجود بما هو موجود والا فيستحيل اتصافه تعالى فالحكيم الباحث
الالهي عن صفاته تعالى لا بد في اثبات صفة الحيوة له ان يحصل اولا معنى الحيوة على وجه يصح ان يكون عارضا للمطلق الوجود كما
له وكما [illegible] عروضها للشيء على ذلك الوجه ان يكون له استعداد خاص او تخصيص بنوع من انواع الموجود المطلق ولا يتم
بكونه مما يستلزم عروضها كذلك له تكثرا او تغيرا او انفعالا في الشيء ثم اذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها لواجب الوجود
لانه مبدأ لساير الكمالات الوجودية وكمالات الوجود ومعطي الكمال المطلق اولى بذلك الكمال من غيره واما الحديث الذي نقله
بعض العلماء من اهل بيت النبوة عليهم السلام من انه هل يسمى عالما وقادرا الا انه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه
باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله
زبانيين كما لها فانها تتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى فيما احسب والى الله
المفزع فالحديث في غاية الشرف والجلالة وفيه اشارة الى المسلك الذي ذكرناه في باب اثبات الصفات الكمالية له سبحانه من انه واهب
العلم والقدرة والحيوة وهذه صفات كمالية للمطلق الوجود بما هو موجود والصفة الكمالية للوجود اذا وجدت في المعلول فلابد
من وجودها للعلة على وجه اعلى واشرف واما الذي اشار اليه من قصور افهام العقلاء فيما يصفون الله به عن درجة البلوغ الى

معرفة الحقائق الصفات نحو انها مما لا خصوصية لشيء من الصفات كالحيوة مثلا بل هو جار في ساير صفاته فان الصفات الحقيقية كلها وذاتها اذ ان صفة الوجود والوجوب كما ان من الوجود ما هو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك من العلم ما هو واجب الوجود بالذات مع اشتراك مفهوم بين العلم القديم والعلم الحادث وكذلك من القدرة ما هي قديمة واجبة ومن الارادة ما هي ارادة قائمة بالذات مع الاشتراك المذكور وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية المشتركة المعنى بين الواجب والممكن لكن طائفة من العقلاء وهم الذين عرفوا الحق بالحق وصفاته بصفاته لا بغيره من الممكنات لخروجهم عن هذه النشأة النفسانية وفنائهم عنه وايتهم وقيام القيمة في حقهم فهم يرون ما لا يراه ساير العقلاء ويشاهدون ما لا يشاهده غيرهم الموقف السادس في كونه تعالى سميعا بصيرا اعلم انه قد ورد في شريعتنا الحقة بل من ضروريات هذا الدين المبين المعلومة بالقران والحديث المتواترة والاجماع من الامة ان الباري سبحانه سميع بصير فاختلفوا في انهما هل هما تحت مطلق العلم ورجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات وكونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كاشياخنا الامامية ومنهم المحقق الطوسي قدس سره وكالشيخ الاشعري ومتابعيه وفاقا لجمهور الفلاسفة صفة الثانيين لعلمه بالجزئيات وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودي الشهودي ارجعوهما الى مطلق العلم فاولوا السمع الى نفس العلم بالمسموعات والبصر الى نفس العلم بالمبصرات وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما بناء على اعتقاد التجسم ومباشرة الاجسام في حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا او اعتقادا ان الاجسام في حقه تعالى لبراءته عن القصور والافتقار الى الالة يحصل بغير الة وان لم يحصل فينا لقصورنا الا بالالة وهذا الكلام مجمل ان صدر عن عالم راسخ في الحكمة يحتمل وجها صحيحا الا ان اكثر ارباب التكلم واهل الجدال لم يتفطنوا ان الاحساس بعينه نفس الحضور في المدرك والمدرك جميعا والحاصل ان السمع والبصر له تعالى اما نفس الاحساس بالمعنى الذي عرفه الناس او مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات والتحقيق ان السمع والبصر مفهوماهما غير مفهوم العلم وانهما مفهومان مخصوصان زائدان على مطلق العلم وهما ايضا اذا حصل مفهوماهما مما يمنع عند العقل عروضه لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزمان تجسما ولا تغيرا ولا انفعالا في معروضهما فلا بد من اثباتهما له تعالى فانه بعد ما علمت ان مناط الجزئية والتشخص ليس مجرد الاحساس حتى لا يتشخص شيء الا عند الحس هو نحو الوجود الخاص وان الوجود والتشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قد علمت ان الحق تعالى يعلم الهويات الخارجية لتشخصها بعينها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له وهذا الشهود الاشراقي المتعلق بالمسموعات والمبصرات زايد على مطلق العلم بهما ولو على وجه كلي كما في العلم الارتسامي الكلي فشهود المسموعات سمع وشهود المبصرات بصر فقد علم مما ذكرنا ان سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان الى مطلق العلم بل لو قال قائل بعكس ذلك فيهما لكان باولى واقرب الى الحق بان قال كما قال صاحب الاشراق ان علمه تعالى راجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه ايضاح مرسوم اعلم ان حقيقة الابصار ليست كما هو المشهور وعند الجمهور انها اما بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي وانفعاله عنه كما قاله الطبيعيون ولا بخروج الشعاع على هيئة مخروط بين العين والمرئي سواء كان الشعاع جسما موجودا في الخارج او شبه الجسم ولا كما اختاره الشيخ المقتول من ان للنفس بواسطة وضع بالقياس الى الصورة المادية يقع علم حضوري لتلك الصورة المادية اذ الكل باطل عندنا كما فصل في مقامه بل حقيقة الابصار عندنا هي انشاء النفس صورة مثالية حاضرة عندها في عالم التمثل مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس اليها نسبة الفاعل المنشئ للفعل الى ذاته الفعل لا نسبة القابل المستكمل بكمال الى ذلك الكمال وانما الحاجة في الابصار الى وجود هذه الالة العضوية والى وجود الصورة الطبيعية ووضع مخصوص بينهما وعدم ارتجاج بينهما وغير ذلك من الشرائط لسبب ان مطلق الابصار لا يتحقق الا بهذه الشرائط والا لما تحقق الابصار في حالة النوم ونحوه بل لاجل ان النفس في اوائل الفطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية القوام في وجودها عن مادة بدنية

وكذا

وكذا في ادراكها كما ان وجودها غير وجود البدن وان افتقرت اليه في الوجود فكذا ادراكها البصري ليس بجزء العضو وان افتقرت اليه في الابصار وكما ان لها ان تستغني من هذا البدن الطبيعي عند استكمالها من دار الاستكمال فكذلك لها ايضا في ان يبرز لها الاشياء ادراكا مرئيا بصريا او نحوه ان تستغني عن هذه الاعضاء وانفعالاتها وبالجملة فقد وضحنا هذه المسئلة حق ايضاحه كما سيجيء ذكره في مباحث علم النفس بحيث لم يبق ريب لمن كان منصفا فاعلم ان كون الابصار يتحقق من دون الالة وانفعالها ومن دون انفعال النفس لكونها فاعلة للصور المبصرة لا قابلة اياها فاذا ثبت ذلك من ان النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية المبصرة ببصرها الخاص الذي هو عين ذاتها فظهر ان مطلق الابصار من عوارض الموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا انفعالا ولا تغيرا وهو كمال وفقدانه نقص فالواجب جل ذكره اولى بذلك الكمال كما مر وكذا الحال الكلام في السمع فان الذي اشتهر بين الناس ان السمع انما يحصل بتموج او قلع عنيفين ولا بد فيه من تموج الهواء الواصل الى عضو مخصوص في باطنه عصب مفروش يتادى فيه وصول الهواء المتموج فتنفعل عنه النفس فتشعر بالاصوات والحروف والكلمات ومدركها الحس كما ذكروه واثبتوه وخالفهم في ذلك طائفة من اكابر الحكماء القائلين بان للافلاك في حركاتها اصوات لذيذة ونغمات شريفة وان فيثاغورس صاعد اليها بنفسه وسمع بلطيف ذهنه نغماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقي ومما ينبه ان مطلق السمع لا يفتقر الى الة طبيعية او حركة هوائية ان الانسان ربما يسمع في حالة النوم صوتا شديدا كصوت الرعد ونحوه ويتاثر فيه تاثرا عظيما ليس باقل من تاثره بالصوت الواقع في الخارج وحالة النوم حالة اتصال النفس بعالم الاخرة وسينكشف لك في مباحث الكلام حقيقة هذا المطلب انشاء الله تعالى الموقف السابع في انه تعالى متكلم والمعاد والتي سنح لنا في تحقيق الكلام والكتاب والفرق بينهما حسبما افاده الله بالالهام وفيه فصول فصل في تحقيق مفهوم المتكلم اعلم ان المتكلم مصدره صفة نفسية مؤثرة لانه مشتق من الكلم وهو الجرح وفايدته الاعلام والاظهار فمن قال ان الكلام صفة المتكلم اراد به المتكلمية ومن قال انه قائم بالمتكلم اراد به قيام الفعل بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع ومن قال ان المتكلم من اوجد الكلام اراد من الكلام في الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم بحركة فانه لا بسكونه وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مباين له مباينة الكتاب للكاتب والنقش للنقاش والا فيكون كتابة ونقشا لا تكلما ونقرا وقال بعض العارفين اول كلام شق اسماع الممكنات كلمة كن وهي كلمة وجودية فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام بحسب مقاطعه ومنازله الثمانية والعشرين في نفس الرحمن وهو الفيض الوجودي المنبعث من منبع الافاضة والرحمة والممكنات مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودي فالجواهر العقلية حروف عاليات وهي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص والجواهر الجسمانية تركيبات اسمية وفعلية قابلة للتحليل والفساد ومنافياتها واعراضها اللازمة والمفارقة كالبناء والاعراب الجميع قائمة بالنفس الرحماني الوجودي الذي يسمى في اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما ان الحروف والكلمات قائمة بنفس المتكلم الانساني المخلوق على صورة الرحمن بحسب منازله ومخارجه فصل في تحصيل الغرض من الكلام اعلم ان الغرض الاول للمتكلم في ارادة الكلام انشاء الحروف والكلمات وايجادها من الضمير في الخارج وهو عين الاعلام واما ترتب الاثر على الامر والنهي والاخبار والتمني والنداء والاستفهام وغير ذلك فهو مقصود ثان وغاية ثانية غير الاعلام وهذه المغايرة انما تتحقق في بعض اقسام الكلام لان الكلام على ثلثة اقسام اعلى واوسط وادنى فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام مقصودا اوليا بالذات ولا يكون بعده مقصود اشرف واتم منه لكونه غاية لما بعده وهذا مثل ابداعه تعالى عالم امره بكلمة كن لا غير وهي كلمات الله التامات والانباء العقليات التي لا تبيد ولا تنقص وسنقيم البرهان على وجودها في مستانف القول انشاء الله وليس الغرض من انشائها منه تعالى سوى امر الله ولاجل ذلك قال الفيلسوف الاكرم في كتاب اثولوجيا ان ما هو ولم هو في المفارقات شيء واحد بمعنى ما هو نفس حقيقتها فهو بعينه كمالها وغايتها وفيه سر الوصال اليه من قبل واوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود اخر غيره الا انه قد يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع وذلك كاوامره تعالى للملائكة السماوية والمدبرات العلوية الفلكية او الكوكبية مما

اوجب الله عليهم ان يفعلوا من التدبيرات والتحريكات والاشواق والعبادات والنسك الالهية لغايات امرية عقلية فلا جرم لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فينالون نصيبهم من فائدة انزال الكلام عليهم كما ستعرف وكذا من الملائكة الطبائع الارضية والاجسام العنصرية
ومدبرات الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح والامطار فان امر الله اذا وصل اليهم اما بلا واسطة او بواسطة امر آخر لا بواسطة
خلقي فانهم يطيعون امر الله ولا يتمردون وفي قوله يفعلون ما يؤمرون حيث لم يقل بما يؤمرون اشارة لطيفة الى هذا القسم من الكلام وادناها
ما يكون لعين الكلام مقصود آخر ولكن قد يتخلف عنه وقد لا يتخلف وفيما لا يتخلف ايضا امكان التخلف والعصيان لم يكن هنالك عاصم من
الخطا والعصيان وهذا كاوامر الله وخطاباته للمكلفين وهم الثقلان الجن والانس بواسطة انزال الملك وارسال الرسل وهما اعني الثقلان
مخلوقان في عالم الاحداث والتركيب عالم الاضداد والانداد والتعاند والتفاسد ففي هذا القسم من الكلام وهو الامر بالواسطة لما كانوا
يحتمل الطاعة والعصيان فمنهم من اطاع ومنهم من عصى واما الامر مع عدم الواسطة او بواسطة امر آخر فلا سبيل الا الطاعة بحاله فالاعلى
مرتبة الكلام هو الامر الابداعي وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وهو عالم القضاء الحتمي وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه والاوسط هو
التكويني وهو عالم القدر انا كل شيء خلقناه بقدر والانزل هو الامر التشريعي المذكور في شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا تمثيل
ان الانسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقا على صورة الرحمن وهو على بينة من ربه توجد فيه هذه الاقسام الثلثة من ضروب الكلام
والمكالمة وذلك لجمال نشاته الجامعة لما في عالم الخلق والامر ففيه الابداع والانشاء وفيه التكوين والتخليق وفيه التحريك للاذن و
والتصريف بالارادة فله ضروب مكالمة واستماع هي مكالمته مع الله بتلقي المعارف منه واستفادة العلوم من لدن عليم حكيم و
استماعه بسمع القلب المعنوي الكلام العقلي والحديث القدسي من الله وهو افاضة العلوم الحقة والمعارف الالهية وكذا الفهم بعين بصيرته متكلما
بعد ان كان مستمعا بالكلام الحقيقي اذا خرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وهو العقل البسيط الذي
شانه افاضة العلوم التفصيلية على النفس بحسب شان خزانة ذاته البسيطة فهو جامع ما صار عقلا بسيطا قد صار ناطقا بالعلوم الحقة
متكلما بالمعارف الحقيقية فليس لكلامه هذا مقصود ثان الا تصوير الحقائق العينية المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية و
اظهار الضمائر المكنونة على صحيفة النفس ولوح الخيال واوسطها كامره ونهيه للقوى والاعضاء والادوات بواسطة تحريك القوى
النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية للملائكة الارضية فيجري حكم النفس وينفذ امرها المطاع باذن الله تعالى
على القوى والآلات الخوادم في عالم البدن وقد خلقت سدنة هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا مواضعها
واجسامها لا تستطيع لها خلافا ولا تمردا وعصيانا فاذا امرت العين للانفتاح انفتحت واذا امرت اللسان للتكلم تكلم واذا امرت
الرجل للحركة تحركت واذا امرت اليد للبطش بطشت فهكذا سائر الآلات والاعضاء فتسخر الحواس والقوى والاعضاء للنفس
الانسانية يشبه من وجه تسخر الملائكة والاجرام العظام الفلكية والعنصرية لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة وفطروا على الخدمة
وادناها طلبه لشيء او استدعائه لفعل بواسطة لسان او جارحة فان للمقصود ههنا من الكلام سواء كان بعبارة او اشارة امر آخر
من النجاح والاعلام شيء آخر من الكلام وغيره لا مرد له فلهذا قد يقع وقد لا يقع لثبوت الوسائط العرضية ومع ارتفاع الوسائط العرضية كما في
القسمين الاولين لا سبيل للمخاطب الا الى السمع والطاعة وكذا ما لم يقع في الوجود من اوامر الله تعالى التي هي بالواسطة ليس بقادح
في كمال حكمته وقدرته فان الامر التشريعي المذكور من الاوامر الالهية التي امر بها عباده على السنة رسله وتراجمة وحيه في كتبه هذا
فمنهم من اطاع ومنهم من عصى ستستمع ذات بابك مما يؤيد ما ذكرناه قال صاحب الفتوحات المكية اذا كان الحق هو المتكلم عبده في سره
بارتفاع الوسائط كان الفهم عنه لا يتاخر فان تاخر عنه فليس هو كلام الله ومن لم يجد هذا فليس له علم بكلام الله عباده فاذا كلمه
بالحجاب الصوري فسمعه نبي او من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا يصحبه ويتاخر عنه هذا هو الفرق بينهما وفيه اشارة الى
ضروب ثلث حيث قيد القسم الاخير الواسطة بالحجاب الصوري فالكلام الالهي اما امري بلا واسطة او بواسطة حجاب معنوي او

حجاب صوري فليس له عوده وليس عن حسن طوره اجمالية ولا للاشارة الى هذه الضروب الثلثة وقع من كلامه سبحانه حيث قال وما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فالوحي عبارة من الكلام الحقيقي الاولي الفردي الذي يكون علمه عين الكلام
مقصودا اصليا وغاية اولية والثاني اشارة الى كلام يكون واردا بواسطة حجاب معنوي فيكون المقصود منه شيئا آخر يكون في جملة
نفس الكلام لكونه من اللوازم الغير المنفكة ففي كل من الضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان حسيا او لا وكذا الطاعة لا مرد لها سواء كان
الاستماع نفس الطاعة او مستلزما لها والثالث اشارة الى الامر في الكلام وهو النازل الى اسماع الخلائق واذان الانام بواسطة
الملائكة والناس من الرسل فيمكن فيه الانفكاك عن الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة والاباء والقبول فافهم يا حبيبي هذا
فانه ذوق اهل الله واياك ان تظن ان تلقي النبي كلام الله بواسطة جبرئيل وسماعه منه كاستماعك من النبي او تقول ان النبي
كان مقلدا لجبرئيل كالامة للنبي هيهات اين هذا من ذاك هما نوعان متباينان كما ان التقليد لا يكون علما بصيرة ولا سماعا
حقيقيا ابدا فصل في الفرق بين الكلام والكتاب والتكلم والكتابة قال بعض المحققين ان كلام الله عين كتابه والفرق بينهما بان
احدهما وهو الكلام بسيط والاخر وهو الكتاب مركب وبان لاحدهما من عالم الامر والاخر من عالم الخلق والاول هو في الوجود والثاني
منه في الوجود الكوني لان عالم الامر خال عن التضاد والكثرة والتغير لقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب وعالم
الخلق مشتمل على الكثرة والتغير معرض للاضداد لقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين اقول ولاحد ان يقول ان الكلام
والكتاب امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار وهذا انما ينكشف عليك بمثال في الشاهد وهو الانسان لكونه على مثاله ونسخة
من المثل الاعلى المثال فالانسان اذا تكلم بكلام او كتب كتابا فانه يصدق على كلامه انه كتاب وعلى كتابه انه كلام بيان ذلك انه
اذا تكلم وشرع في تصوير الالفاظ انشاء في الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استدعاء الباطن النفساني الذي هو بازاء
النفس الرحماني والوجود الانبساطي على هيئات الاصوات والحروف والكلمات حينما تنفس وانتقش منه ذلك الوجود
الهوائي المسمى بالنفس الانساني وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين وما تركب منها كان بمنزلة غيب الحق الوجودي الانبساطي
المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعينا بتعينات صور الحقائق الامكانية لظهور الشئون الالهية ومكونات الاسماء الحسنى والصفات
العلى على مجالي المهيات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق المطلق
ودرجات الشدة والضعف الحاصلة من مراتب القرب والبعد عن منبع الوجود المسمى بالهوية الاحدية وغيب الغيوب وقد سبق
في السفر الاول الفرق بين الوجود الانبساطي والوجود المقيد والغامر الوجود الحق الاول اذا تقرر هذا فنقول صور هذه الالفاظ
لها نسبتان نسبة الى الفاعل والمصور ونسبة الى القابل والمظهر فالاولى بالوجوب والثانية بالامكان وهي باحد الاعتبارين كلام
وباعتبار الاخر كتابة فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس وصحيفة الهواء الخارج من الباطن اذا نسبت او اضيفت الى
النسبة اما على سبيل نسبة الصورة الى القابل فتكون كتابة لان نسبتها اليه بالامكان وهي تحتاج الى فاعل مباين مصور او ناقش
مغاير اذ القابل شانه القوة والاستعداد والتهيؤ لا الفعل والايجاب والايجاد والشيء لا يمكن وجوده بمجرد الامكان والقوة
والقبول فلا بد له من مخرج اياه من القوة الى الفعل والفاعل المباين لصور الالفاظ والكلمات يسمى كاتبا ومصورا لا ناطقا ومتكلما
وفاعل ذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا فبهذا الاعتبار يكون المنشئ لهذه الحروف والالفاظ كاتبا والنفس الهوائي
بيده لوحا بسيطا وهذه الحروف والالفاظ ارقاما كتابية وصورا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب المصور واما اذا اضيف
اليه اضافة الفعل الى الفاعل والوجود الى الموجد وكانت النسبة اليه بالوجوب لا بالامكان فكان الماخوذ بهذه الحيثية كلاما
الموصوف به متكلما وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وسائر ما يدخل في نسبته تلك الصور والهيئات وكان المجموع الماخوذ
على هذا الوجه شخصا متكلما لصورة حدوث عينه وهو الذي قام به الكلام لا مستقلا له بصور المعاني وترتيبا للحروف

والمباني من غير حاجة الى فاعل يا فتى مباين الذات عنه فاذا ظهر لك صحة كون صور لفظية بعينها كلاما وكتابا باعتبارين وكون
الهواء النفسي ايضا كتابا ومتكلما من وجهين فعلى الحال فيما وراء ذلك المتشخص الهوائي سواء كان فوقه كالنفس والعقل والباري
او تحته كالقرطاس والتخت والمرايا فللنفس المرتسم فيها الصور العقلية والعلوم النفسانية لوح كتابي باحد الاعتبارين وجوهر
متكلم ناطق بالاعتبار الآخر لانه لها وجها الى مصور عقلي وقلم علوي يصورها بتلك العلوم والصور ولها ايضا وجه الى قابل
يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام وهكذا القياس في سائر المواضع ونضح ان كل كلام كتاب من جهة وكل كلام كتاب من جهة
فافهم يا حبيبي ما ذكرته ولعلم قدره فانه جرى مجرى مبادئ لامور من الواردات الكشفية المختصة بمدون هذه الاسفار وفيه فوائد كثيرة لا
المجال لعدها جميعا منها انه يليق بان يتصالح فيه اهل المذاهب الكلامية في باب الكلام وعد منهم طائفتان المعتزلة فقالوا ان المتكلم
اوجد الكلام والاشاعرة فقالوا انه من قام به الكلام وقد علمت صدق التعريفين عليه باعتبارين ومنها كيفية حدوث العالم
منه تعالى اذ نسبة هذا العالم الى الباري عند جماعة نسبة الكتاب الى الكاتب وعند طائفة اخرى نسبة الكلام الى المتكلم لكن طائفة
اخرى راوا ان النسبة اليه تعالى غيرهما بين المنسبين الا له الخلق والامر ومنها اسرارنا العالم الكوني وزواله ودثوره ومنها
بعث الارواح وحشر الاجساد جميعا كما ستقف عليه في مباحث المعاد ان شاء الله فصل في وجوه من المناسبة بين الكلام والكتاب ولعلك قد
تنبهت بما اشرنا اليه ان عالم الامر عالم قولي احرى بان يكون عالما قوليا وكلاما الهيا ونطاما جمليا وان عالم الخلق بما انه احرى بان يكون عالما
وكتابا تفصيليا مطابقا لذلك المجمل مناسبا اياه في وجوه المناسبات لما كان كلام الله يشتمل على الآيات حتى لاجلها كقوله تعالى تلك آيات
الله نتلوها عليك بالحق فكذلك الكتاب يشتمل عليها ايضا تلك آيات الكتاب المبين وان الكلام اذا تشخص وتنزل صار كتابا كما ان الامر اذا
نزل صار فعلا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فصحيفة وجود العالم العقلي الخلقي هي كتاب الله عز وجل وآياتها الاعيان
الخلقية وصور الموجودات الخارجية لقوله ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لآيات لقوم يتقون
وهذه الآيات البينات الخلقية انما ثبتت وجرت في عالم الآفاق في صحائف موادها الجسمانية لينتفع بها اولي الالباب من عبد التلاوة
لها والتدبر لمعانيها والتفكر لمشاركاتها وما بين الماء ان يتفطن بالآيات الاثرية العقلية الثابتة في عالم الانفس والعقول المنتقلة من المحسوس
الى المعقول ومن عالم الشهادة الى عالم الغيب ويعبر من الدنيا الى الآخرة ويحشر الى الله مسترجعين راجعين اليه كما قال سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق قال بعض المحققين ان الانسان ما دام في مضيق البدن وسجن الدنيا مقيدا بقيود المكان والمجرد
وسلاسل الحركة والزمان لا يمكنه مشاهدة الآيات الا فيئا فالافيئا على وجه التمام ولا يتلوها دفعة واحدة الا كلمة بعد كلمة وحرفا بعد حرف
ويوما بعد يوم وساعة بعد ساعة فيتلو آية ويغيب عنه اخرى فيتوارد عليه الاوضاع وتتعاقب له الشؤون والاحوال وهو على مثال من يقرأ
طوماراً وينظر الى سطر عقيب سطر آخر وذلك لقصور نظره وقوة ادراكه عن الاحاطة بالتمام دفعة واحدة قال تعالى وذكرهم بايام الله
ان في ذلك لآيات فاذا قويت بصيرته وتجلت عليه نور الهداية والتوفيق كما يكون عند قيام الساعة فيتجاوز نظره عن مضيق عالم الخلق
والظلمات الى فسحة عالم الامر والنور فيطالع دفعة جميع ما في هذا الكتاب الجامع للآيات من صور الآيات الاكوان والاعيان كمن يطوي
هذه السجل الجامع للسطور والكلمات واليه الاشارة بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب وقوله والسموات مطويات بيمينه
وانما قال بيمينه لان اصحاب الشمال واهل دار النكال ليس لهم نصيب في طي السماء بالقياس اليهم وفي حقهم عن مطويه ابد الآبدين بنفوسهم لا
والغواشي كان لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش فصل في مبدأ الكلام والكتاب وغايتهما اعلم ان الكلام والكتاب لكن فيهما
الممكنات بداية ونهاية ولما كان الانسان مفطورا على صورة الرحمن فلنعد اليه اولا ونبين كيفية صدورهما منه وعودهما اليه ليكون
هذا ذريعة الى معرفة كلام الله وكتابه من حيث المبدأ والغاية ومرقاة اليها فنقول ان الانسان اذا حاول ان يتكلم بكلام او يكتب
كتابا فمبدأ هذه الارادة او لا صورة عقلية حاصلة في قوة نفسه الناطقة على وجه الاجمال والبساطة ثم ينتشر هذه القوة الى النفس

الناطقة

الناطقة فمقام التفصيل العقلي وهي القلب المعنوي ثم ينشأ منه اثر في معدن التخيل وهي في نفس الحيوانية المسماة بالصدر المعنوي ونسبته الى
القلب المعنوي نسبة الكرسي الى العرش وهي مستوى الرحمن ونسبة نظيرهما وهما القلب الصنوبري الشكل والدماغ المستدير الشكل كنسبة الفلك الاعلى
وفلك الكواكب الى العرش والكرسي الحقيقيين لان هذين مظهراهما ومستوياهما ثم يسري منه اثر الى الدماغ بواسطة الروح الحيواني الذي هو
جوهر لطيف جسماني شبيه بالفلك فصار غريزي سماوي في ذلك الاثر هو الصورة الخيالية للكلام والكتابة ثم يظهر منه اثره وهو صورته المحسوسة
في المخارج بواسطة الآلات والاعصاب والجوارح والاعضاء فيوجد صورة الصوت والحرف في صحيفة الهواء وصحيفة القرطاس وهذا غاية
نزوله من عرش القلب الذي هو اعلى منه الى البسيط الهوائي او الارضي ثم يرتفع منه اثر الى الصماخ وهو عصب عمق نفذ من حجاب الى العين
وهو عصب عصبي وعن كل منهما بواسطة العصبة والاوتاد والاعصاب من الاعصاب الى الاودية ومنها الى الارواح الدماغية ومنها الى الروح
النفساني ومنه الى معدن التخيل ومنه الى القوة النفسانية ثم الى العقل النظري وما بعده على نحو الاشرف فالاشرف والاعلى فالاعلى كما انه على
الانزل فالانزل والادنى فالادنى فهذا ترتيب الصعودي على عكس النزولي لكنهما قوسان بداية الاولى بعينها نهاية الثانية كابدانا اول خلق نعيده
اذا علمت هذا المثال فقس عليه حال مبدأ كلام الله وكتابه فانظر بعين المكاشفة الى هذا المقام لان ذلك من عجائب الادمي ولعله من خفايا آيات الله
وبدائع حكمة وجوده ودحية ثابتة الا في علم الله وغيب غيبه على وجه لا يعلمها الا هو ثم في قلم قدرته على وجه بسيط مقدس من الكثرة والتفصيل وهي
انها مسطورة في اللوح المحفوظ بل في عقول الملائكة المقربين ثم ترتسم منها في نفوس الملائكة المدبرين ثم ينتسخ منها في الكتب والالواح السماوية
القابلة للمحو والاثبات وهكذا الى سماء الدنيا ثم ينزل من السماء الى الارض بحسب ما يقتضيه المصالح والاوقات وهذا كما ان المتكلم يتفكر اولا ويخطر بالبال
ويخطر في خياله الصورة ما يريد ان يتكلم به ويظهره ثم يخرجه من خفاء الضمير لحدود الضمائر المتفاوتة والعروق المترتبة الى حد الخارج وعالم الشهادة
فكذلك صورة حكمة الله واظهار ما في مكامن علمه ومفاتيح غيبه وخزائن رحمته اذا خرجت من عالم الغيب الى عالم الشهادة حتى نزلت الى غاية المنزل وبداية
تدبير الامر كما قال تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقال يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيها فقصد ما لذلك اوان الشروع في الصعود والرجوع
اليه كما في قوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقوله ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا لقد احصاهم وعدهم عدا وكلهم
آتيه يوم القيامة فردا وهذا الاتيان الى الرحمن لا يكون الا في صورة الانسان ومن سبيل الطريق بل يقول من سبيل النظر الى حال الانسان الكامل
وهو جامع في الكمال ان المتأمل في خلق السموات والارض اذا نظر الى هذا العالم وراء السماء والارض وما بينهما يظهر صورته في قلبه حتى
انه لو غمض بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة بين يديه حاضرة عنده اتم من حضور الصورة الخارجية بين يدي حسه ثم يتمادى خياله
صورة الى نفسه فهنا ان كان ذا عقل بالفعل الى العقل البسيط المتحد بالعقل الفعال يحصل حقائق الموجودات التي دخلت اولا في الحس ثم
في الخيال وعالم المثال وهو الى عالم القدر والعقل الفعال فيتحد عالم الحس موافقة لنسخ تلك العوالم وهي مطابقة للنسخ الموجودة في اللوح
المحفوظ المكتوبة بالقلم الالهي وهذه النسخ والكتب مترتبة في الوجود الابتدائي على ترتيب الاشرف فالاشرف والاقرب من الحق فالاقرب
فان في القلم سابق على ما في اللوح المحفوظ وهو سابق على ما في لوح المحو والاثبات وهو سابق على ما في صحيفة الاكوان المكتوبة بمداد المواد
الجسمانية الهيولانية وترتيبها في الوجود الاعادي على عكس ترتيبها الابتدائي فيتبع وجودها الحسي وجودها الجسماني المادي
ثم يتبعه وجودها المثالي القدري ثم يتبعه وجودها العقلي القضائي التفصيلي ويتبع ذلك وجودها العقلي البسيط القلمي الاجمالي
ويتبع ذلك كله العلم الالهي لتوجه الامر الى ما كان وهو قوله الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون وهذا ايضا من لطائف صنع الله
وحكمته في خلق الانسان الكامل وصيرورته انسانا كبيرا بعد ما كان عالما صغيرا فكان الوجود كله كشخص واحد دائر على نفسه كدائرة كتاب
كبير فتحرر عين غايته ومبدأ العالم كله بتصنيف الله تعالى وابتداؤه بالعقل واختتم بالعاقل كما قال اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق
ثم يعيده ان ذلك على الله يسير قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ان الله على كل شيء قدير فصل
في فائدة انزال الكتب وارسال الرسل الى الخلق اعلم ان الله تعالى لما اراد الابداع وحاول ان يخلق حقائق الانواع لظهور اسمائه وصفاته

ظاهر هو ثم منظويها معربها

هذه علوم جمة من غير مجال وكلمات كثيرة من غير ألفاظ ومقال وكتب عديدة بلا صحايف وأوراق لأنها قبل وجود الأنفس والآفاق فخاطب بخطاب كن لمن كمن في علمه ولم يكن في الوجود سواه فأوجد فأول ما أوجد من فاعلية كلمات ابداعية قائمة بذاتها من غير مادة وحركاتها واستعداداتها وهي عالم القضاء العقلي ثم أخرى كتابة الكتب وتصوير الكلمات وترتيب الكلمات الآيات على لوح الأجرام والأبعاد وتصوير البسائط والمركبات بمواد المواد وهو عالم القدر التفصيلي كما قال الله خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن وكما قال فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها ولما عجزت لم كتابة الجميع من مطالعة هذا الكتاب الحكمي وقراءة هذه الآيات الكلامية والكتابية والتدبر فيها أمر فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وبقوله اقرأ باسم ربك الذي خلق وقوله أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وقوله إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا وحيث كنا في ابتداء ضعفاء العقول ضعفاء الأبصار كما قال خلق الإنسان ضعيفا فلم يكن يصل قوة أنظارنا إلى أطراف هذه الأوراق وأكناف هذه الكلمات العظام لتعاظم حروفها وتعالي كلماتها وتباعد أطرافها وحافاتها وقد ورد عن بعض المكاشفين أن كل حرف من كلام الله في اللوح أعظم من جبل قاف وأن الملائكة لو اجتمعوا على أن يقلوه ما أطاقوه فتضرعنا إليه بلسان احتياجنا واستعدادنا الضعفاء رحماء من قصورنا ولا تؤلمنا عن رحمتك وكلماتك ورحمانيتك وأعنا بيسر إلى مطالعة كتبك وكلماتك ووصولا إلى رضوانك وجنانك فتلطف بنا بمقتضى عنايته الشاملة وحكمته الكاملة ورحمته الواسعة وقدرته البالغة فأعطى لنا نسخة مختصرة من أسرار كتبه الموجودة وجرائد معاني كلماته التامات فقال وفي أنفسكم أفلا تبصرون والمراد منها نفوس الكمل من الأنبياء والمرسلين لأن نفس كل واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب العالمين بل كتاب مرقوم يشهده المقربون مشتمل على آيات الملك والملكوت وأسرار قدرة الله والجبروت ثم اصطفى منهم كلمة جامعة أوتيت جوامع الكلم وأرسل رسولا كريما ونورا مبينا وقرآنا حكيما وصراطا مستقيما وتنزيلا من العزيز الرحيم فجعل نسخة وجوده نجاة الخلق من عذاب الجحيم وكتابه خلاصا من ظلمات الشياطين فالقرآن النازل معه براءة العبد من سلاسل تعلقات النفس ووساوس إبليس اللعين فافتح يا معبرك يا إنسان بنور معارف القرآن وانظر ادلته الرحمن بإجازة الرسول الهادي إلى عالم النور والرضوان وأعلم أن البادي وحداني الذات في أول الأولين وخليفة الله وهو أي الذات في آخر الآخرين كما بدأكم تعودون فالله سبحانه رب الأرض والسماء وهذه الخليفة مرآة يرى بها كل الأشياء ويتجلى فيها الحق بجميع الأسماء وينكشف بنور عينه على المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه والنبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم فاعرفه أيها السالك إلى الله حتى تعرف ربك قال من يطع الرسول فقد أطاع الله وقال الرسول من رآني فقد رأى الحق فصح يا مسكين لتستند إليه لأنه الأصل في الوجود والمؤمنون بالله واليوم الآخر تابعون له في المقام المحمود والمؤمن صحته لسبيل المتابعة كرات وتحت في محاذات من انحاذت الشمس فيتجدد معه في النور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فافهم هذا واعلم أن من صفى وجه قلبه عن نقوش الأغيار ونفض عن ذاته غبار التعلقات وصقل مرآة عين عقله عن غشاوة الوساوس والعادات ومات نفسه عن نفسه واستغرق سره في جلال الله وعظمته وحشر إلى مولاه باقيا ببقائه من كان لله كان الله له فإذا رجع إلى الصحو بعد المحو وخرج إلى التفصيل بعد الإجمال والتكميل وإلى الفصل بعد الوصل والتحصيل لتمكنه في حضرة الأحدية واستقراره في الحد المشترك الجامع بين الحقيقة والخلقية بل بين الأمرية والخلقية نفذ حكمه وأمره واستجيب دعوته وتكرم بإكرام التكوين وتكلم بكلام رب العالمين وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

فصل في كيفية نزول الكلام وهبوط الوحي من عند الله بواسطة الملك على قلب النبي وفؤاده ثم إلى خلق الله وعباده لبروزه من الغيب إلى الشهادة اعلم أن هذا القرآن الذي بين أظهرنا كلام الله وكتابه جميعا دون سائر الكتب السماوية النازلة على سائر المرسلين سلام الله عليهم فإنها ليست بكلام الله بل كتب يدرسونها ويكتبونه بأيديهم وإن كان كل كتاب كلاما بوجه كما مر لكن الغرض هاهنا كونه كلام الله خاصة وأيضا نقول إن هذا المنزل من الكلام على نبينا عليه وآله السلام قرآن وفرقان جميعا وسائر الكتب السماوية فرقان فقط والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي

القرآن

القرآن فهذا المنزل بما هو كلام الحق نور من أنوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين لا المحبين فقط لقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وقوله نزل على قلبك بالحق وقوله وبالحق أنزلناه وبالحق نزل وهو بما أنزل هو كتاب إنما هو صور ونقوش وأرقام وفيها الرقم آيات وأحكام فأنزلت من السماء نجوما على صحائف قلوب المحبين في ألواح نفوس السالكين وهم من يكتبونها في صحائفهم وألواحهم بحيث يقرأها كل مسلم قارئ ويتكلم بها كل متكلم ويعمل بأحكامها كل عامل موفق وبها يتصدون وبما فيه يعملون يتساوى في هذا الأنبياء عليهم السلام والأمم كما في قوله تعالى وأنزل التوراة من قبل هدى للناس وقوله وعندهم التوراة فيها حكم الله وأما القرآن العظيم الكريم ففيه عظائم العلوم الإلهية كان يتعلم رسول الله الخاتم وأهل بيته المكرم سلام الله عليهم لقوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وفيه كرائم أخلاق الله تخلق بها رسول الله لقوله إنك لعلى خلق عظيم إذ كان خلقه القرآن كما روي هذا

فإذا علمت هذه المقدمات فنقول في كيفية النزول كما سيجيء بيانه مفصلا في مسائل النبوات إن سبب إنزال الكلام وتنزيل الكتاب هو أن الإنسان إذا تجرد عن البدن وخرج عن [illegible] قالبه وموطن طبعه مهاجرا إلى ربه لمشاهدة آيات الكبرى وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات لاح له نور المعرفة والإيمان بالله وملكوته الأعلى وهذا النور إذا تأكد وتجوهر كان جوهرا قدسيا يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال وفي لسان الشريعة بالروح القدسي وبهذا النور الشديد العقلي يتلألأ فيه أسرار ما في الأرض والسماء ويتراءى منه حقائق الأشياء كما يتراءى بالنور الحسي البصري الأشباح المثالية في قوة البصر إذا لم يمنعها حجاب وهاهنا صور آثار الطبيعة وشواغل هذا الأدنى وذلك لأن القلوب والأرواح بحسب أصل فطرتها لقبول نور الحكمة والإيمان إذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها كالكفر أو حجاب يحجبها كالمعصية وما يجري مجراها كما في قوله فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقوله بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فإذا أعرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال بما يهتم به الشهوة والغضب والحس والتخيل وتوجهت وليت وجهها شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت الأعلى اتصلت بالسعادة القصوى فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورأت عجائب آيات الله الكبرى كما قال سبحانه لقد رأى من آيات ربه الكبرى كما قال سبحانه ثم إن هذا الروح إذا كانت قدسية شديدة القوى قوية الإنارة لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شأن عن شأن ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها فتضبط الطرفين وتسع قوتها الجانبين لسعة تمكنها في الحد المشترك بين الملك والملكوت لا كالأرواح الضعيفة إذا مالت إلى جانب غابت عنها الجانب الآخر وإذا ركنت إلى مستوى غفلت عن المستوى الآخر فإذا توجهت هذه الروح القدسية التي لا يشغلها شأن عن شأن ولا يصرفها نشأة عن نشأة وتلقت المعارف الإلهية بلا تعلم بشري بل من الله يتعدى تأثيرها إلى قواها ويتمثل لروحه البشري صورة ما شاهدها بروحه القدسي وتبرز منها إلى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما أشرف الحواس الظاهرة فيرى ببصره شخصا محسوسا في غاية الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاما منظوما في غاية الجودة والفصاحة فالشخص هو الملك النازل بإذن الله الحامل للوحي الإلهي والكلام هو كلام الله وبيده لوح هو كتاب الله وهذا الأمر المتمثل بما معه أو فيه ليس مجرد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل كما يقوله من لا حظ له من علم الباطن ولا قدم له في أسرار الوحي والكتاب كبعض أتباع المشائين معاذ الله عن هذه العقيدة الناشئة عن الجهل بكيفية الإنزال والتنزيل وتحقيق هذا المقام على سبيل اللائق وتفسيره الموافق ما سيجيء موعد ذكره في باب النبوات ولكن نريد لك لهذا أمرين إنارة قلبية وإشارة نورية هي أن نعلم أن المجيء للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات إضافية مضافة إلى ما دونها إضافة النفس إلى البدن لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذي لا يبقى زمانين كما علمت في مباحث الطبيعة بل كل بدن يضاف إليه شيء من الذوات الملكية فإنما هو كالبدن المحشور في النشأة الآخرة أما ذواتها الحقيقية فإنما هي أمرية قضائية قولية وأما ذواتها الإضافية فإنما هي خلقية قدرية تنشأ منها الملائكة الموحية وأعظمهم إسرافيل صاحب الصور

الشاخص سيان الاشارة الى حقيقة صوره فى مباحث المعاد وحشر الاجساد فهذه الاجساد المدركة الموحية ماخوذ من الكلام الالهى والعلوم اللدنية من الملائكة العلمية ويثبتونها فى صحايف الواح القدرية الكتابية وانما كان يلاقى النبى ص فى مواجهة الصف الاول من الملائكة ويشاهد روح القدس فى اليقظة فان ذا اتصلت الروح النبوية بعالم الوحى الربانى كان يسمع كلام الله وهو اعلام الحقايق بالكلمة الحقيقية وهى الافاضة والاستفاضة فى مقام قاب قوسين او ادنى وهو مقام القرب ومقعد الصدق وهو معدن الوحى والالهام وهو الكلام الحقيقى كما روى كذلك اذا عاشر النبى ص الملائكة الاعلون ليسمع صريف اقلامهم والقاء كلامهم وكلامهم كلام الله النازل فى محال معرفتهم وهى ذواتهم وعقولهم لكونهم فى مكان القربة قد حكى النبى ص عن نفسه كما روى ليلة المعراج انه بلغ الى مقام كان يسمع فيه صريف اقلام الملائكة ثم اذا نزل الى ساحة الملكوت السماوى يتمثل له صورة ما عقلها ويشاهدها فى لوح نفسه الواقعة فى عالم الالواح القدرية السماوية ثم يتعدى منه الاثر الى الظاهر ويقع للحواس شبه دهش ونوم لما علمت من ان الروح القدسية لضبطها الجانبين ليستعمل المشاعر الحسية لكن لا فى الامور الحيوانية بل فى سبيل سلوك الرب سبحانه فهى لشابهها فى سبيل معرفة الله وما منه لاجرم اذا خاطبه الله خطابا من غير حجاب خارجى سواء كان الخطاب بلا واسطة او بواسطة الملك واطلع على الغيب فانطبع فى نفس نفسه النبوية نقش الملكوت وصورة الجبروت فكان يترشح منه مثال من الوحى وحامله الى الحس الباطن فتنجذب قوة الحس الظاهر الى فوق ويتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقى لا كصورة الاحلام والخيالات العاطلة عن المعنى فيتمثل لها حقيقة الملك بصورته المحسوسة غريبة ما يحتملها قوى ملكاه ملائكة الله على غير صورته التى كانت له فى عالم الامر لان الامر اذا نزل صار خلقا مقدرا فيرى على صورة الخلقية القدرية ويسمع كلاما مسموعا بعد ما كان وحيا معقولا او يرى لوحا بيده مكتوبا فيكون الموحى اليه يتصل بالملك اولا بروحه العقلى ويتلقى منه المعارف الالهية ويشاهد ببصره العقلى ايات ربه الكبرى ويسمع بسمعه العقلى كلام رب العالمين من الروح الاعظم ثم اذا نزل عن هذا المقام الشامخ الالهى يتمثل له الملك بصورة محسوسة بحسه ثم يتحد الحس الظاهر الى الهواء وهكذا الكلام فى كلامه فيسمع صوتا وحروفا منظوما مسموعة يختص هو بها مشاهدون غيره لان انها نزلت من الغيب الى الشهادة وبرزت من باطنه الى ظاهره من غير باعث خارجى فيكون كلام الملك وكلامه وكتابه وكتابه ينادى من غيبه وباطن سره الى مشاعره وهذه التادية ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك الموحى من موطنه ومقامه اذ كل له مقام معلوم لا يتعداه ولا ينتقل ان يرجع ذلك الى انبعاث نفس النبى من نشأة الخيال الى نشأة الظهور ولهذا كان يعرض له شبه الدهش والغشى ثم يرى ويسمع ثم يقع منه الانباء والاخبار فهذا معنى تنزيل الكتاب وانزال الكلام من رب العالمين وعلم مما ذكر وجه ما قيل ان الروح القدسية يخاطب الملائكة فى اليقظة والروح النبوية يعاشرهم فى النوم ولكن لا يجب ان نعلم الفرق بين نوم الانبياء ونوم غيرهم كالفرق الثابت بين يقظتهما فان نومهم كيقظة الناس ولذا قال ع تنام عينى ولا ينام قلبى وقال على ع الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ولعلك بما ذكرنا تستطيع ان تؤمن بان كل ما كان يراه ويشاهده الروح النبوية فى عالم الغيب ليس خارجا عن جنس الكلام والمتكلم والكتابة والكاتب فهذا امر مضبوط واجب الوقوع وليس باتفاقى فنزره ولاجل ذلك وقع فى كثير من مواضع القران ذكر تنزيل الكتاب الايات مشفوعا بذكر خلق السموات والارض وما فيهما كما فى قوله فى سورة ال عمران الله لا يخفى عليه شىء فى الارض ولا فى السماء هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم هو الذى انزل الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقوله فيها تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين ولله ما فى السموات وما فى الارض والى الله ترجع الامور وقوله فيها ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب وقوله فى الانعام وهو الله فى السموات والارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون وما تاتيهم من اية من ايات ربهم الا كانوا عنها معرضين وقوله فى هود كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير الى قوله كل فى كتاب مبين وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام وقوله فى الرعد تلك ايات الكتاب والذى انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الايات لعلكم بلقاء ربكم توقنون وقوله فى سورة ابراهيم الر كتاب

انزلناه

انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض وقوله فى يونس الر تلك ايات الكتاب الحكيم الى قوله ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر وقال ان فى اختلاف الليل والنهار وما خلق الله فى السموات والارض لايات لقوم يتقون وفى سورة يوسف وكاين من اية فى السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقوله ما انزلنا عليك لتشقى الا تذكرة لمن يخشى تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقوله حمعسق كذلك يوحى اليك والى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم له ما فى السموات وما فى الارض وهو العلى العظيم وقوله فى الزخرف حم والكتاب المبين انا جعلناه قرانا عربيا لعلكم تعقلون وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم الى قوله ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم الحكيم وفى قوله فى الدخان حم والكتاب المبين انا انزلناه فى ليلة مباركة انا كنا منذرين الى قوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين وقوله فى الجاثية تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ان فى السموات والارض لايات للمؤمنين وفى خلقكم وما يبث من دابة ايات لقوم يوقنون واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من رزق فاحيا به الارض بعد موتها وتصريف الرياح ايات لقوم يعقلون تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق الى قوله فبشره بعذاب اليم وقوله وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعا منه ان فى ذلك لايات لقوم يتفكرون وهذا التسخير تسخير ذاتى انما وقع للانسان الكامل من اتصاله بربه لانه الامام المحيط بالكل وقوله فى الاحقاف تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ما خلقنا السموات والارض الا بالحق واجل مسمى وقوله فى الجمعة يسبح لله ما فى السموات وما فى الارض الملك القدوس الحكيم هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم الى قوله لفى ضلال مبين الى غير ذلك من مواضع القران والسر فى ذلك ان القران والايات المنزلة هى بعينها ايات كلامية عقلية فى مقام وكتب لوحية فى مقام كما ان خلقية فى مقام والفاظ مسموعة بهذه الاسماع الحسية او نقوش مكتوبة مبصرة فى المصاحف بهذه الابصار الحسية فالحقيقة واحدة والمجالى متعددة والمشاهد مختلفة والمواطن كثيرة

فصل فى كشف القناع عن وجه الكتاب ورفع الحجاب عن سر الكلام ووحيه لاولى الالباب اعلم ايها المسكين ان هذا القران انزل من الحق الى الخلق مع الف حجاب لاجل ضعفاء عيون القلوب واخافيش ابصار البصاير فلو فرض ان باء بسم الله مع عظمته التى كانت له فى اللوح نزل الى العرش لذاب واضمحل الكرسى فكيف الى السماء الدنيا وفى قوله لو انزلنا هذا القران على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله اشارة الى هذا المعنى قال بعض ائمة الكشف الذوقى فى هذا المعنى كل حرف فى اللوح اعظم من جبل قاف وهذا اللوح المشار اليه بقوله انه لقران كريم فى لوح محفوظ وهذا القاف رمز الى قوله تعالى ق والقران المجيد فالقران وان كان حقيقة واحدة لكنها ذو مراتب ومواطن كثيرة فى النزول واساميه بحسبها مختلفة وله بحسب كل موطن ومقام اسم خاص ففى موطن يسمى بالمجيد بل هو قران مجيد وفى مقام اسمه عزيز انه لكتاب عزيز وفى اخر اسمه على حكيم وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم وفى اخر كريم انه لقران كريم فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون وفى اخر مبين ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وفى اخر حكيم يس والقران وله الف الف اسم لا يمكن سماعها بالاذان الظاهرة ولو كنت ذا سمع باطنى فى عالم العشق الحقيقى والجذبة الباطنية والمحبة الالهية لكنت ممن يسمع اسمائه ويشاهد اطواره واعلم ان اختلاف صور الموجودات وتباين صفاتها وتضاد احوالها مظاهر عظيمة لمعرفة بطون القران وانوار جماله واضواء اياته واسرار كلماته ولتعلم اسماء الله الحسنى وصفاته العلى لما مر من الاشارة اليه من ان الكتاب العقلى الكونى بازاء الكلام القولى العقلى وهو بازاء الاسماء والصفات الالهية لكن هناك على الوحدة والاجمال وههنا على وجه الكثرة والتفصيل والتفصيل كما قال كذلك نفصل الايات لقوم يعقلون وقوله كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وكان صور الكائنات من الارض والسموات وما بينهما وهى عالم تفصيل لما فى العالم العقلى وهو عالم الامر فكذا جميع ما فى العالمين الامر والخلق كتاب تفصيلى لما فى عالم الالهى من الاسماء والصفات قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى اسمائه ففى هذه الاية وجه الله على انما

عن الحكمة والتوحيد ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الآفاق والأنفس لأن علم الاسماء وهي ارباب صور الأنواع والمدعوة لا يحصل الا بالتدبّر في المصنوعات والتأمّل في المربوبات من كل ما في الارض والسماوات ولا يجوز ذلك وقع الامر بالتدبّر والتفكر فيها وفي احوالها في كثير من الآيات وسبيل هذا الباب من المعرفة مما سلكه العرفاء المحققون والحكماء الالهيون وهم القائلون بان هذه الصور المتنوعة المتخالفة صور اسماء الله وظلال ومثل لها ومظاهر ومجالي لما في العالم الالهي والصقع الربوبي وان كل ما يوجد في عالم من العوالم في العالم الالهي الاسمائي يوجد منه ما هو اشرف واعلى وعلى وجه ابسط واقدس وما عند الله خير وابقى **فصل** في تحقيق كلام امير المؤمنين وامام الموحدين علي عليه السلام كان يقول ان جميع القرآن في باء بسم الله وانا نقطة تحت الباء اعلم هداك الله بانه من جملة المقامات التي حصلت للسالكين السائرين الى الله وملكوته بقدم العبودية واليقين انهم يرون بالمشاهدة العيانية كل القرآن بل جميع الصحف المنزلة في نقطة تحت باء بسم الله بل يرون جميع الموجودات في تلك النقطة الواحدة وقد بينا في هذه الاسفار وفي غيرها بالبرهان الحكمي ان البسيط الحقيقة كل الاشياء وقال معلم حكمة المشائين ومقدمهم في الميمر العاشر من كتابه المعروف باثولوجيا الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدء الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وقد صرح بهذا في غير موضع من مواضع كتابه ونحن نمثل لك في هذا المعنى مثالا من المحسوس لتقريبه الى الفهم من جهة فانك اذا تأملت لله ما في السماوات وما في الارض فقد جمعت جميع الموجودات في كلمة واحدة واذا حاولت ذكرها بالتفصيل لافتقرت الى مجلدات كثيرة ثم قس نسبة اللفظ الى اللفظ بنسبة المعنى الى المعنى على ان سعة عالم المعاني والتفاوت بين اقسامها وافرادها لا يقاس بسعة عالم الالفاظ والتفاوت فيها ولو اتفق لاحد ان يخرج من هذا الوجود المجازي الحسي الحادث النحوي بالوجود العقلي واتصل بدائرة الملكوت السبحاني حتى يشاهد معنى والله بكل شيء محيط ويرى ذاته محاطا بها مقهورا تحت كبريائه تعالى ثم يشاهد وجوده تحت نقطة باء السببية لسبب الاسباب تعالى عن ذلك الباء التي في بسم الله حيثما تجلت له عظمتها وجلالة قدرها ورفعة مقامها هيهات نحو امثالنا لا نشاهد من القرآن الا سوادا لكوننا في عالم الظلمة والسواد وما حدث في بيت من هذا المراد اعني مادة الابعاد والاجساد وهيولى الاضداد والاعدام والمدرك لا يدرك شيئا الا بما في قوة ادراكه وقوة ادراكه دائما يكون من جنس مدركاتها بل هي منها كما ذهبنا اليه فالحس لا ينال الا المحسوس ولا الخيال الا المتخيل ولا العقل الا المعقول فلا يدرك النور الا بالنور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحن بسواد هذا العين لا نشاهد الا سوادا رقم الكلام ومداد نقوش الكتاب فاذا خرجنا من هذا الوجود المجازي والقرية الظالم اهلها مهاجرا الى الله ورسوله في قطع المنازل التي بيننا وبين المطلب وادركنا الموت عن هذه النشأة والاطوار التي بعضها صورية حسية او خيالية او وهمية او عقلية وقطعنا النزاع الجمع ومحونا بوجودنا في وجود كلام الله ثم احيانا الله بعد موتنا وحشرنا من الحجاب الى الفهم ومن الفناء الى البقاء ومن الموت الى الحياة حياة ثانية باقية ببقاء الله فما نرى بعد ذلك من القرآن سوادا اصلا الا البياض الخالص والنور الصرف الذي لا يشوبه ظلمة واليقين المحض الذي لا يعتريه شك وتحققنا بقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وبقوله آتيناه من لدنا علما […] الآيات من نسخة الاصل وهو الامام المبين والذكر الحكيم ومن عنده علم الكتاب وهو امير المؤمنين عليه السلام لقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ولهذا نطق بما نطق من قوله انا النقطة تحت الباء وقوله مشيرا الى صدره الشريف ان ههنا لعلوما جمة لو وجدت لها حملة ولعل الكلام في الكلام قد خرج عن طور الاذهان وتعدى عن اسلوب المباحثة والتعليم لكن المثل السائر ان الكلام يجر الكلام وبعده احزان الحقيقة ان عشق الحبيب يجر على عدد اوصاف كماله ونعوت جماله وعلى شمائله في ذاته وصفاته ومظاهره وكتابه ورسوله وآثاره وسائر افعاله كما هو بمصدره ان شاء الله ولنرجع الى ما كنا فيه **فصل** في بيان الفرق بين كتابة المخلوق وكتابة الخالق هذا البحث علم ذوقي لا يدعنا الا احاطة بعين قلبية يفرق الفرق بين صورة محسوسة يكون مبدأها من خارج الحس وبين صورة محسوسة

يكون

يكون مبدأها من داخل الحس مع ان كلا منهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة والحس لا يفرق بينهما فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة بروزه الى الظاهر كما قال الله وبرزت الجحيم لمن يرى ان يرى المحسوس بعين الحس محسوسا بعين الخيال فيرى الغيب شهادة في حقه وهذا مما تواتر نقله وتكاثر وقوعه ومما اتفقت روايته من هذه الامثال ان رسول الله صلعم خرج يوما وبيده كتابان مطويان فقبض بكل يد على كتاب فسال اصحابه اتدرون ما هذان الكتابان فاخبرهم بان في الكتاب الذي بيده اليمنى اسماء اهل الجنة واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول ما خلقه الله الى يوم القيمة وفي الكتاب الآخر الذي بيده اليسرى اسماء اهل النار واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول ما خلقه الله الى يوم القيمة الحديث وفي هذا مع ما تقدم من كيفية نزول الكتاب الوحي على الانبياء عليهم السلام يعلم الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوق اذ لو حاول المخلوق ان يكتب هذه الاسماء على ما هي عليه في ذينك الكتابين لم يتسع عليهما ولا امكن ايضا اذ ما قام بذلك ولم يف كل ورق في العالم ومن هذا القبيل كتاب الجفر الجامعة الموجود عند الائمة الطاهرين من اهل البيت سلام الله عليهم اجمعين فهو يتوارث خلفا عن سلف الى زمان ظهور المهدي عم وذلك الكتاب فيه حلال وحرام وكل شيء يحدث الى يوم القيمة وكل ما يحتاج اليه الانسان حتى الارش في الخدش ومما حكي ايضا في هذا الباب عن بعض الملة من اهل الحجاج انه لقي رجلا وهو يطوف طواف الوداع فاخذ ذلك الرجل بما رزح هذا الابله هل اخذت براءتك من النار فقال الابله وهل اخذ الناس ذلك فقال نعم فبكى ذلك الابله ودخل الحجر وتعلق باستار الكعبة وجعل يبكي ويطلب من الله ان يعطيه كتابه بعتقه من النار فجعل الناس واصحابه يلومونه ويعرفونه ان فلانا مزح معك وهو لا يصدقهم وكان مستمرا على حاله اذ سقطت عليه ورقة من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب بعتقه من النار ففرح بها واوقف الناس عليها وكان من آية ذلك انه تقرأ في كل ناحية على السواء ولا يتغير كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم الناس انه آية من عند الله والحكايات والآثار في هذا المقام لهذا الباب كثيرة ذكرها يؤدي الى الاطناب **فان قلت** لو كان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق بما اشرت اليه لكان ذلك الامر الى ما يبرز من جهة الباطن والغيب الى جهة الظاهر والشهادة فيدرك بعين الخيال اولا ثم بعين الحس بمعاونة الثانية فان الامر فيهما على عكس ذلك من حيث انه اذا ادرك اولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب ان يختص بمشاهدة كتابة الخالق من غلب على باطنه سلطان الآخرة دون غيره من افراد الناس واهل الحجاب قلت لعل حصول هذا العز بحسب النشئة من جهة تاثير نفسه فيهم وسرايته حالهم منه اليهم لاسباب خفية لا يطلع عليها تفاصيلها ولا يبعد ان يكون لانضمام نفوس الحاضرين من جهة استغراقهم في تلك الساعة في التعجب من حاله والتفكر في ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهرة واستعمال النفس اياها في المحسوسات الخارجية ورجوعها الى جانب الباطن ومعدن التخيل وعالم الغيب **فصل** في تحقيق الحال النبي عم للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا اعلم ان القرآن كالانسان منقسم الى سر وعلن ولكل منهما ايضا ظهر وبطن ولبطنه بطن آخر الى ان يعلمه الله ولا يعلم تأويله الا الله وقد ورد ايضا في الحديث ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن وهو كمراتب باطن الانسان من الطبع والنفس والصدر والقلب والعقل والروح والسر والخفي اما ظاهره فهو المصحف المحسوس الملموس والرقم المرقوم المفروش المحسوس واما باطنه فهو ما يدركه الحس الباطن ويستثبته الفؤاد المجرد في خزانته من مكاشفه ونحو ذلك كالمثال ونحوه من الحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خالطا مع غواشي جسمانية وعوارض مقدارية الا انه يستثبته بعد زوال مادة المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنياويتان مما يدركه الحس كل انسان بشري واما باطنه فمرتبتان اخرويتان ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات فالاولى منهما ما يدركه الانسان المتمكن من تصور المعاني مجردة وحقائقها مقبوضة عنها اللواحق الغريبة والآثار الخارجية المادية ماخوذا كل منها من المبادئ العقلية من حيث يشترك فيه الكثرة ويجتمع عنده الاعداد في الواحدة ويتوحد عنده المتعدد

والتضاد ويتصالح فيه الاضداد بل الاضداد لا كما لها في عالم المواد والاجساد ومثل هذا المعنى المشترك فيه لابد وكما المدرج
الانساني ما لم يتجرد من مقام الخلق الى مقام الامر ولم ينفض عن وجه ذاته غبار قبر البدن وحواسه اذ ليس من شان المغمور
في المادة ان يكون عاقلا لشيء كما ليس من المنغمس فيها كالمحسوس ان يكون معقولا وقد علمت ان كل مرتبة من الادراك
سواء كان احساسا او تخيلا او توهما او تعقلا لابد له من ضرب من التجرد وان مراتب المدركية والمدركية على نحو من التجرد من
المادة والمجردة من الدنيا وان درجات التجرد والمفارقة متفاوتة فكذا درجات الوصول الى درك حقايق الاشياء والقرب
من عالم الالهية والاخذ منه تعالى فالروح الانسانية تارة يتلقى ادراك الاشياء من عالم الحس وذلك عند نزوله في مرتبة
حواسه وتارة يتلقى من عالم الخيال والتمثل الجزئي وتارة يتلقى المعارف العقلية بجوهره العقلي الذي هو من حيز عالم الامر
وتارة باخذ المعارف الالهية من الله بلا حجاب من عقل او حس فان تصرف الحس ما يجري مجراه لما كان فيما هو من عالم الخلق والتقدير
وتصرف العقل لما كان فيما هو من عالم الامر والتدبير فالذي يكون فوق الخلق والامر جميعا فهو محتجب عن الحس والعقل جميعا فلا
يدركه الا نور الحق الابنور الحق ولا ينال الا بنفوذ من له الامر والخلق كما روي عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع اعرفوا الله
بالله والرسول بالرسالة واولي الامر بالامر بالمعروف الحديث وللدلالة على تفاوت المقامات قال تعالى في صفة القرآن
انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين فذكر له اوصافا متعددة بحسب
درجاته ومقاماته اولها واعلاها الكرامة عند الله وادناها التنزيل الى هذا العالم من عند رب العالمين واشار الى
ان كلام الله من حيث هو كلامه قبل النزول الى عالم الامر هو اللوح المحفوظ وقبل نزوله الى عالم السماء الدنيا هو لوح المحو
والاثبات وبين نزوله الى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ المعنى ومرتبة رفيعة لا يعلمها الا الله ولا يمسه كما هو الا الانبياء
عليهم السلام الا في مقام الاحدية عند انسلاخهم عن القيود الامكانية وتجرده من الكونين وخروجهم عن النشاتين وتجاوزهم
عن العالمين الخلق والامر وبلوغهم قاب قوسين او ادنى كما اخبر خير الانبياء افضل البشر من حاله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل وللاشارة الى هذا المقام قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقوله لا يعلم الغيب الا الله وقوله افمن شرح الله صدره
للاسلام فهو على نور من ربه وفي الحديث ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله وللاشارة الى مقام القلب المعنوي من الحس
الباطني قوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وقوله حكاية عن الكفار الجاحدين لو كنا نسمع او نعقل ما كنا
في اصحاب السعير وللاشارة الى مقام الحس الظاهر من منازل القرآن بقوله تعالى حتى يسمع كلام الله وللاشارة الى تفاوت مقامات العلماء
في درجات علمهم قال تعالى نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم وقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله في حق الملائكة وما منا
الا له مقام معلوم تذكرة تنبيه وبالجملة ان للقرآن درجات ومنازل كما ان للانسان وادنى مراتب القرآن وهو ما في الجلد والغلاف
كادنى مراتب الانسان وهو ما في الاهاب والبشرة وللقرآن في كل مرتبة ومقام حملة يحفظونه ويكتبونه ولا يمسونه الا بشرط طهارتهم من
حدثهم او خبثهم وتنزاهتهم واسلامهم عن شكائمهم او وصمة مكائدهم والقشر من الانسان لا يدرك الا القشور من القرآن والانسان القشري
من الظاهرية لا يدرك الا المفهومات القشرية والنكات البيانية والاحكام العملية والسياسات الشرعية واما روح القرآن وسره
ولبه فلا يدركه الا اولوا الالباب وذو البصاير اذ حقيقة الحكمة لا تنال الا بموهبة الله ولا يبلغ الانسان الى مرتبة يسمى حكيما الا ان يفيض
الله عليه حكمته ومن لم ير الاعلى ان العلم والحكمة من صفاته الكمالية والعليم والحكيم من اسماء الله تعالى الحسنى ولا بد في من له نصيب منهما
ان يكون ذلك بجود وموهبة الله اياه ولذلك قال سبحانه بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة الاية وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم وسمى الحكمة خيرا كثيرا وقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب تحصيل
في توضيح ما ذكرناه وتبيين ما اجملناه من كون معرفة لب الكتاب مختصة باهل الله من ذوي البصاير والالباب العلماء الالهيين

السالكين

السالكين المعتنين بامر الدين وفهم غرائب الكلام المبين ان فهم غرائبه ورموزه وعجائبه مما لم يتيسر لاحد من الناس وان كان من الاكياس الا
دارس علم اليقين وتعلم مدارس ال يس ومكتب اهل التقديس واهل الذكر الحكيم وقرائة الايات من ارقام اللوح العظيم ولسجل الكتاب
الكريم الذي هو الامام المبين وكان معلمه علمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ومؤدبه ادبني ربي فاحسن تاديبي
وكان كاتب لوحه القلم ومصور صحيفة نفسه بصورة العلم والحكمة هو ربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فالله سبحانه
معلمه لا بسبب من الاسباب كفكر او تقليد او قياس او رواية او سماع بل بان يتلقى القرآن من لدن عليم حكيم او يسمع بسماع باطني غامض
الغيب من عند مطاع ثم امين رمز قرآني وتلويح كلامي ان اول ما ينكشف لك ولاولادك في مكتب التقديس هو معنى اللوح والقلم
والكتابة والرقم ومعنى الم وطه ويس والقرآن الحكيم ومعنى ص والقرآن ذي الذكر وق والقرآن المجيد ون والقلم وما يسطرون
ومعنى الحروف الجمل وهي الحروف المقطعة القرآنية والكلمات التامات المفردة وبعدها الكلمات المركبة القرآنية فان العناية الالهية
لما تعلقت بتربية اطفال الارواح العالية امدتهم ذوق ضروع البيان من ضروع الملكوت والجنان واذاقتهم من لطايف الرحمة والرضوان غذية
لطيفة روحانية في كسوة الحروف المفردة على طريقة الرمز والاشارة الى مقاصد اهل البشارة لئلا يطلع عليها الاغيار ومن لم يكن
اهليته الوصول الى عالم الاسرار ومعدن الانوار فكتب الله اولا في الواح ارواحهم حروفا مجملة ومقطعات مفردة لعلهم يذكرون
وبصنايع اياتهم يعلمون وعلى مثل كتابتهم يكتبون والى منازلهم ومقاماتهم يرتقون وبايات الله يهتدون والى ربهم يرجعون
لقد كنا حروفا عاليات لم نتلا في سطور ساقلات وهذه الحروف المقطعة تسمى في عالم السر الخفي بالحروف المجملة وحروف الجمل في
ذلك العالم تصير الحروف المتصلة منفصلة وتصير المنفصلات مجملة متصلة لانه في يوم الفصل والتميز ليميز الله الخبيث من الطيب
ويوم الجمع ايضا بوجه لقوله تعالى هذا يوم الفصل جمعناكم والاولين وقوله ذلك يوم لا ريب فيه فاهل الدنيا لكونهم في
مقام التفرقة المعنوية والجمعية الصورية الانفصالية يرون الحروف المختلفة مجتمعة والمنفصلة متصلة والحرف الواحد بالمعنى
حروفا متعددة فاول علامة من ارتقى من هذا المنزل ان ينكشف عليه معرفة الحروف المقطعة وكيفية نزولها في لوح الكتاب مثبتة
في صدور مشروحة لاولي الالباب كما اشار اليه بقوله ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون هذا المقام واشار الى مقام قوم اخرين
بقوله ولقد فصلنا الايات لقوم يعلمون وقوله كتاب فصلت اياته فقد انفتح لك ايها السالك المسكين ان اول ما يرتسم في لوح القلب
القاري المبتدي حروف التهجي ليستعد بذلك لتلاوة اياته المكتوبة في الصحيفة القدسية وقد امر الله في اخباره تعالى اقرا باسم
ربك الذي خلق وقوله اقرا وباسم ربك الذي ما تيسر من القرآن وعند ذلك يسهل عليه التلاوة والذكر ويتيسر له القرائة
ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر ومن يتاتى له المحافظة للقرآن والمداومة على تلاوة اياته يحفظ الله تعالى قلبه عن وساوس
الشيطان كما قال وانا له لحافظون ويكون قلبه عند ذلك ملكا محفوظا عن اختطاف مردة الجن والشياطين وسماء مزينة بزينة
كواكب ايات الكتاب المبين التي هي رجوم اوهام الشياطين المعطلين واغاليط الموسوسين واستراق المتخيلين كما قال وحفظناها
من كل شيطان رجيم الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبين اشعار تنبيهي ومن حملة القرآن من لم يظهر عليه سلطان الاخرة ولم يتم
بعد عن قبر هذه النشأة لم يطلع على معاني الكلام ورموز ايات القرآن وحروفه وكلماته ولم يجر شيء من حروفه المقطعة
ولم يتجل له وجه تاويله وحقيقته وعظمة كاتبه ومنشئه فانه باغروره وقهره من ربك بالمكر حتى نشا في سبيل معاملة
الى الله ورسوله ومشاهدة ملكوته الاعلى واستماع اياته الكبرى ولا تجلس مع اهل الغفلة والبطالة وذر الذين اتخذوا
دينهم هزوا واشتغلوا ابدانهم لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم وهم الذين ذمهم الله في مواضع
من كتابه وعيبهم بقوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وشكى الى الله رسوله عنهم بقوله يا رب ان قومي اتخذوا هذا
القرآن مهجورا ورب رجل اعرابي بدوي عاقل فصيح عارف بعلم اللغة والنحو والبلاغة متكلم قادر على المناظرة مع الخصام و

والالزام في علم الكلام لم يسمع حرفا من حروف القران ولا فهم كلمة واحدة من كتاب الله النازل على عبده ولم يرغب بعد الى ما هو بالحقيقة
علم ونور ونعمة وحكمة لاعراضه عن ذلك بما اكب عليه الجمهور مما يعدونه علما وايمانا وفقها وايقانا فاخرج الها العاقل من
بيت حجابك وعتبة بابك واخلع عنك لباس اهل الجاهلية وانطلق من قيود الرسمية ودسومك العامية لترى عجايب
الله وعظمته في انزال القران وتنزيل الكتاب والفرقان وترى فتح مقاليد خزاين السموات والارض بمفاتيح علم الغيب المراعي في سيمه
السلك والرتب فان ادركك الموت في الخروج عن بيت نشاتك الاولى الى الفطرة الثانية والنشاة الاخرة فقد وقع اجرك على الله بل
مولاك وهو اجرك وجزاك كما قال ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله فصل
في نعت القران بلسان الرمز والاشارة اعلم ايها المتدبر المتامل ان القران اذا كشف نقاب العزة عن وجهه ورفع جلباب العظمة
والكبرياء عن سره تشفي كل عليل داء الجهل ويروي كل غليل طلب الحيوة والحقيقة ويداوي كل مريض القلب بعلل الاخلاق الرديئة
واسقام الجهالات المهلكة وعن رسول الله ان القران هو الدواء وان القران غنى لا فقر بعده ولا غنى دونه والقران
هو حبل الله المتين النازل الى هذا العالم لنجات المقيدين بسلاسل التعلقات واغلال الاثقال والاوزار من حب الاهل
والولد والجاه والمال وشهوة البطن والفرج والذهب والفضة والجهل وطول الامال وهو مع عظم قدره وعلو شانه ورفعة
سره ومعناه مما تلبس بلباس الحروف والاصوات واكتسى بكسوة الالفاظ والعبارات رحمة من الله للعباد وشفقة على
خلقه وتانيسا لهم وتقريبا الى افهامهم ومداراة معهم ومنازلة معهم الى اذواقهم والا فما للتراب ورب الارباب فلولا حجب
زجره في العز رمز واشارة وغنج ودلال وحيلة لقلوب العشاق المشتاقين الى روح الوصال ونوقع الندا غالب السما الحجب
الاسرار من هذا المهوى وسجن الدنيا بقوله فذكر ان الذكرى تنفع المومنين فبسطت شبكة الحروف والاصوات من حروف الرموز
المعاني لصيد طيور السموات ولكل طير رزق خاص يعرف ذلك صيع الحذاق ومنشاها ومعيدها ومبدئها وانما
الاصلي اصطياد طيور نوع خاص من طيور السماء برزق مخصوص سماوي من اهتدى به بفهم منطق الطير كله وهو
المقصود من بسط الشبكة في الارض دون غيره وسواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون وكان بعضهم لقصوره
لا يطيق ملاحظة هذا الامر الذي به قوت القلوب وغذاء الارواح فالجرم لا يطيقوا حومه فرية فالجم الجام المنع ونكر
لهم اسكتوا فما لهذا خلقتم لا يسال عما يفعل وهم يسئلون ما للعميان وملاحظة حقايق الالوان وامام اصلاح مشكوة
قلبه نارا مقتبسا من نور القران فادرك اسرار الامور والكلمات والايات كما هي فقيل لهم نادوا اباد بالله ورسوله
واسكتوا فيه ولبس لضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش يكون ذلك سبب هلاككم وانزلوا الى السماء الدنيا
منتهى علوكم لباس بكم ضعفاء الابصار وتقتبسوا من نقابا ابرازكم الضوء المشرقة المشرقة من وراء حجب مضروبة بينكم وبينهم
وكونوا كما قيل شربنا واهرقنا على الارض فضلة وللارض من كاس الكرام نصيب لذلك يوجد في القران ما فيه صلاح كل احد
من ذوي الاوراق المعنوية والصورية الا ويوجد في الكتاب فيه متاع لاهله متاعا لكم ولانعامكم ولا رطب ولا يابس الا في
كتاب مبين وكما يوجد فيه من حقايق الحكم وطرايف النعم التي فيها غذاء للارواح والقلوب ولذلك يوجد فيه العلوم الجزئية
والاغذية والادوية الصورية من القصص والاحكام والمواريث والديات والمناكحات وغيرها مما ينتفع به المتوسطون
في المنازل والعوام فيه الاغذية المعنوية والصورية معا والاقسام الاخروية والدنيوية جميعا فانه شيء الا وفيه
تبيانه ولو كان من باطنه طريق الى ملكوت القران وباطنه لتعرف كونه تبيانا لكل شيء وتنبيه واشعار اعلم ان خطابات
القران كقوله يا ايها الذين امنوا انما تختص باحباء الله المتالهين واوليائه المقربين لا الجاحدين المكذبين والجاحدين
المنكرين اذ ليس لهم نصيب من ذوق معاني هذا الكلام والكتاب الا قشور الالفاظ والمباني لانهم عن السمع لمعزولون ولوعلم

الله فيهم

ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون لان العناية الالهية ما سبقت لهم بالحسنى فهكذا كان اول هذا
الامر واخره وانت ايها الحبيب لو لم يكن ممن قضى الله فيك خيرا ولم يكن اهلا لذلك يجب ما ليس لك هذا الامر العسير في التدريج
لما وقع منك الا التقليد كالعميان ان كنت من المسلمين ولم يكن من الجاهليين هذين واذا كنت اهلا له وقد اعطاك الله عينا صحيحة
غير مكفوفة بحجاب تقليد ولا موفة باقة عصبية فاذا فتحتها عينك ابصرت ما هو بين يديك فلا تحتاج الى قايد يقودك واما
المقلد فهو كالاعمى في المشي يحتاج الى قايد ولكن ليس كل ما يدركه قايدا ويفعله يمكن للمقلد ان يقلده فيه انما التقليد يجري
في الامور الناقصة والافعال الدنية فالاعمى يمكن ان يقاد لكن الحجر فاذا ضاق الطريق وصار كحد السيف او ادق من الشعر
على ان يطير عليه ولم يقدر على ان يستجر وراء اعمى وكذا اذا دق المجال ولطف لطف الماء مثلا ولم يمكن الجود الا بالسباحة فلو تعد
الماهر بصنعة السباحة ان يعبر بنفسه وبما لم يقدر على ان يستجر وراءه اخر فلو فرض القايد كالطير في طيرانه في عالم الملكوت
من السما الجبروت او كالسباح الماهر في سباحة بحر الحقايق والمعاني فلا يمكن للاعمى تقليد ذلك القايد في الطيران ولا المزمن
المقعد عن اصل السير تقليد هذا في سير البحر فهذه العلوم التي يشتمل عليها كلام الله وكتابه لنسبة التدبر فيها على الحقيقة
الى ما يذكر جماهير الناس وفيه مجال افكارهم كنسبة المشي على الماء الى المشي على وجه الارض فالمشي على الارض يمكن ان يتعلم واما
المشي على الماء فضلا عن الطيران في الهواء فلا يكتسب بالتقليد وبالتعلم بل ينال بقوة اليقين ولذلك لما قيل للنبي ان عيسى يقال انه
يمشي على الماء فقال لو ازداد يقينا لمشي الهواء فلا هل القران وهم اهل الله خاصة بحمد لله اعين يبصرون بها ايات الله ولهم
اذان يسمعون كلامه وقلوب يعقلون كلامه بها اسرار حكمته وشريعته وايد يبطشون بها صوابا كرمه ورحمته وارجل يمشون
بها في دار كرامته ومنزل جوده ورافته فهمه في الاشارة الى نسخ الكتاب محوها واثباتها اعلم ذكر الشيخ المحقق محي الدين الاعرابي
في الباب السادس عشر وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية انه قال محكاية عن نفسه على طريق التمويه انه اسرى به حتى ظهر
لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام وهو قوله لنريه من اياتنا انه هو السميع البصير في قوله انه هو يعود على محمد فانه اسرى
فرأى الايات وسمع صريف الاقلام فكان يرى الايات ويسمع منها ما يحظه السماع وهو الصوت فانه عبر عنه بالصريف والصريف الصوت
قيل انه يعني ان الملكوت فوقه عالم لم يصل اليه لتخصيصه من حيث هو ذو ولكن وصل من حيث هو سميع الى استماع اصوات الاقلام وهي
تجري بما يحدث الله في العالم من الاحكام وهذه الاقلام دونها وقلم العلم الاعلى ودون اللوح المحفوظ فان الذي كتبه القلم
الاعلى في اللوح المحفوظ لا يتبدل وسمي اللوح بالمحفوظ لان المكتوب فيه محفوظ من المحو فلا يمحى ابدا وهذه الاقلام التي دونها
رتبة القلم الاعلى تكتب في الواح المحو والاثبات وهو قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت ومن هذه الاقلام لواح يتنزل الشرايع والصحف
والكتب على المرسلين صلوات الله عليهم اجمعين ولهذا يدخل في الشرايع النسخ ويدخل في الشرع الواحد النسخ في الاحكام وهو عبارة
عن انتهاء مدة الحكم وفلا يتم من هذه الكتابة قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده من هذه الالواح وصف نفسه بالتردد والتردد
نفسه في قبضه نسمة المؤمن بالموت وهو قد قضى عليه ومن هذه الحقيقة الالهية التي كنى عنها بالتردد الكوني في الامور ثم قال وهذه
الاقلام هذه رتبتها والملك الموكل بالمحو ملك كريم على الله هو الذي يمحو على حسب ما يامره به الحق تعالى والاملاء على الملك الملك والاقلام
من الصفة الالهية التي كنى عنها بالوحي المنزل على رسوله بالتردد ولولا هذه الحقيقة الالهية ما اختلف اثنان في العالم ولا حار واحد في امر
يتردد فيه وكان تمام الامور كلها حتما مقضيا كان هذا التردد الذي يجده الناس من نفوسهم حتم مقضي وجوده فيهم اذ كان الظلم محفوظا
بالحقايق وقال تعالى تجانبهم ما شبه الاقلام التي يسمع صوتها كما سمعها رسول الله من العلم الالهي من عند ما اذا وحي فيه الهية
مستندها وما اثرها في العالم العلوي من حركات الافلاك والكواكب للافلاك وما اثرها في العناصر والمولدات وهو كشف من نبيه تجري
على المراد غريبة وعن احكام هذه الاقلام يكون جميع التاثيرات في العالم ابدا ولا بد لهذا كتب في تفت انتثار الكواكب والجلال

الالهي يكون سر ابقا بالتردد

الاجرام الفلكية وخراب هذه الدار الدنياوية وانتقال العمارة فى حق السعداء الى الجنات العلى التى ارضها سطح الفلك الثامن وجهنم
الى اسفل السافلين وهو دار الاشقياء واما القلم الالهى فما ثبت فى اللوح المحفوظ كل شىء يجرى من هذه الاقلام يمحو واثبات فى اللوح المحفوظ
اثبات المحو فى هذه الالواح واثبات الاثبات ومحو الاثبات عند وقوع الحكم وانشاء امر اخر فهو مقدس عن المحو فانه يبدع القلم الالهى باختلاف صور الا
وعواقبها مفصلة مسطورة كل ذلك على الوجه الثابت ذلك تقدير العزيز العليم ولقلوب الاولياء من طريق الكشف الالهى الحقيقى فى التمثل
هذه الاقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول الله ص فى عرض الحائط انتهى كلامه وانما اقتصرنا على نقل كلامه فى هذا الباب لانه كلام محقق عند
ذوى البصيرة ولم اتعرض لشرح معانيه وحل رموزه وتطبيق مقاصده على اسلوب البرهان لان المذكور فى مواضع متفرقة من هذا الكتاب
يكفى لمن تدبر فيها فى ذلك لاسيما المذكور فى مباحث علمه تعالى بالاشياء اجمالا وتفصيلا فصل فى ذكر القاب القران ونعوته لما علمت الفرق بين
كلام الله وكتابه وهو بوجه كالفرق بين الامر والفعل فان الفعل زمانى متجدد وامر الله برىء عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق بين كونه
النازل قرانا وكونه فرقانا وان احدهما بسيط والاخر مركب فقد حصل ههنا اربعة القاب الكلام والكتاب والقران والفرقان فاعلم
ان من جملة اسمائه ونعوته النور لانه نور عقلى ينكشف به احوال المبدء والمعاد ويترائى منه حقايق الاشياء ويهتدى به فى ظلمات
عالم النفوس ويظهر به للسالكين الى الدار الاخرى طريق الجنة وطريق النار قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدى به الله من
اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم فقوله نور اشارة الى مرتبة العقل القرانى البسيط
المسمى بالقلم الالهى وقوله كتاب اشارة الى مرتبة العلم التفصيلى المثبت فى اللوح المحفوظ وللاشارة الى هاتين المرتبتين قوله تعالى واتيناه الحكمة
وفصل الخطاب فالحكمة للقران والتفصيل للكتاب وقال اومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس
بخارج منها ومن اسمائه الحكمة وهى افضل علم باحكم معلوم فلا حكيم بالحقيقة الا الله ولهذا قيل انه موهبة ربانية لا يحصل بسعى واكتساب
ولا يوصف بها الا المتجردون عن جلباب البشرية والمنسلخون عن لباس هذا الوجود الكونى بالزهد الحقيقى والفناء عن شوايب الخلقية
كما قال ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة ومن اسمائه الخير قال ومن يؤت
الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا ومن اسمائه الروح قوله تعالى يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق ومنها الحق لانه ثابت
لا يتغير ابدا من حق الامر اذا ثبت ولانه صادق مطابق للواقع لا يعتريه شك ولا ريب قوله ويرى الذين اوتوا العلم الذى انزل اليك من ربك
الحق وقوله تعالى نزله روح القدس من ربك بالحق لكن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب وقوله بل هو الحق من ربك لتنذر قوما ما اتاهم من
نذير ومنها الهدى لانه يهدى الى الحق وهو الحق باعتبار اخر كما قوله تعالى ذلك هدى الله يهدى به من يشاء وقوله وهدى للمتقين الذين
يؤمنون بالغيب ومنها الذكر لانه يتذكر به امور الاخرة واحوال المبدء والمعاد قوله تعالى انه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون ومنها
النبأ العظيم لانه يخبر عن عالم الغيب المغيبات وعن اسرار النفوس وضماير القلوب قل هو نبأ عظيم انتم عنه معرضون ومنها الشفاء لانه يقع
به الشفاء عن الامراض النفسانية والاسقام الباطنية والالام الاخروية من غلبات الجهل والحسد والكبر والعجب والرياء والنفاق والرعونة
والشهوة والغضب وحب المال والرياسة وساير الامراض المهلكة التى اذا استحكمت وتمكنت فى القلب احبطت طباع النفوس عن [illegible] وقوله
تعالى قل هو للذين امنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون فى اذانهم وقر وهو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد ومنها الرحمة قوله
وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون وقوله وانه لهدى ورحمة لقوم يؤمنون ومنها العلى
الحكيم اما كونه عليا فلان اصل حقيقته من العالم العلوى العقلى واما كونه حكيما اى ذا حكمة فلان القران كان له مقام عقلى قايم بذاته فيه جوامع
الاشياء على وجه بسيط اجمالى وان العقل بالفعل كاملة عاقل وعقل بالاعتبارين وكلا القياسين فكونه حكيما وحكمة فهو حكمة من حيث كونه ذاتا
عالما بحقايق الاشياء على وجه بسيط الموجودات وحكيم من حيث انه علم بذاته فى المقام العقلى فذاته من غير صفة زائدة عالم بالاشياء
كما هى فيكون حكيما لان صدق المشتق لا يستدعى عروض مبدء الاشتقاق وقوله تعالى يس والقران الحكيم وقوله وانه فى ام الكتاب لدينا

ليثبت الذين امنوا وقوله انه [illegible]

لعلى

لعلى حكيم ومنها الذكر والفرق بين كونه ذكرا وذا الذكر اعتبارى كما مر فى كونه حكمة وحكيما قوله ص والقران ذى الذكر ومنها
التنزيل لكونه نزله الله من المرتبة العقلية الاجمالية الى المرتبة النفسية التفصيلية قوله تعالى تنزيل من الرحمن الرحيم ومنها
المنزل قوله تعالى والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق والفرق بين كونه تنزيلا وكونه منزلا على قياس ما سبق
ومنها البشير والنذير قوله تعالى كتاب فصلت اياته قرانا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون ومنها
البشرى والفرق بين البشير والبشرى كما مر قوله تعالى وهدى وبشرى للمؤمنين وكذا الحال فى كونه هدى وهاديا كما فى قوله تعالى
ويهدى الى صراط العزيز الحميد ومنها المجيد قوله ق والقران المجيد ومنها العزيز قوله تعالى وانه لكتاب عزيز ومنها العظيم قوله تعالى
ولقد اتيناك سبعا من المثانى والقران العظيم ومنها الموعظة الحسنة قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ومنها النعمة
لانه ما يتنعم ويتلذذ به اهل الله فوق ما يتنعم ويتلذذ اهل الدنيا بالمطاعم الحسية ولا نسبة بين لذة الدنيا ولذة الاخرة بل هذه اللذات
الحسية الا بالاضافة الى لذة الاخرة المعرفة والحكمة كما سنبين فى موضعه قوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون
اى ينكرون لحجبهما بجحده والا فلو عرفوها عرفانا حقيقيا لفازوا بالنعيم الابدى ولم يكونوا من اهل الجحود ولذلك وصفهم بالكفر
ومنها الرزق قوله ورزق ربك خير وابقى ومنها المبين لانه مبين حقايق الموجودات ويظهر به اسرار النشاتين واحكام الربوبية والعبودية
واحوال العباد واقسامهم يوم البعث والمعاد قوله تعالى تلك ايات الكتاب وقران مبين ومنها الميزان لانه معيار صحيح ومقياس مستقيم
يوزن به مثاقيل الاعمال وموازين العلوم والافكار ويستعمل به معيار فى سدادها وانجامها فى سوق القيمة من باطلها كاسرها وحقها
من باطلها قوله تعالى لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقوله والسماء رفعها ووضع
الميزان الا تطغوا فى الميزان الى غير ذلك من الالقاب والاسامى لا شك ان كثرة الاسامى والاوصاف تدل على عظم شان المسمى والموصوف
والله اعلم بجلالة شان كلامه وكتابه تلويح نقلى فى العناية الالهية والرحمة الواسعة لكل شىء وكيفية دخول الشر والفرق فى المقضى
الكاينة بحسب القضاء الالهى والتقدير الربانى وفيه فصول فصل فى ازلية العناية لا شبهة فى ان واجب الوجود تام الحقيقة وفوق
التمام وكذا ضرب من الملائكة المقربين والعقول القادسين تامة الذوات منقطعة الجهات بهوية الواحد الحق فلا يفعلون ما يفعلون
لاجل غرض فيما دونهم من احوال هذا العالم وبالجملة العلل العالية لا يجوز ان يكون صدور الافعال منها لاغراض وغايات تعود اليها من
فعلها ولم يكن حاصلة قبل الفعل والا لم يكن تامة الكمال والذوات بل ناقصة مستفيدة من جهة معلولاتها وهذا ممتنع جدا
فثبت انها لا يهمها فى فعلها شىء ولا يبعثها داع ولا يعرض على ذواتها ايثار طارد ولا ارادة زايدة الا عناية بالخير الاقصى
والنور الاتم الاعلى واما الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها فى صنع الخير وبث الرحمة العامة ومع ذلك فانا نشاهد
فى موجودات هذا العالم واجزاء النظام وافراد الاكوان سيما فى النبات والحيوان بل فى كليات الاعيان من الافلاك والاركان
من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية المصالح والمنافع وابداع القوى والاسباب الملايمة للاغراض الدافعة للافات
والمفسدات ما يقضى به اخر العجب ولا يسع لاحد ان ينكر الاثار العجيبة فى جزئيات الاكوان فكيف فى كلياتها كما سنذكر انموذجا منها
وتلك الجزئيات من مصالح ومنافع روعيت فى بعض النباتات كالنخل والعنب وبعض الحيوانات الحقيرة كالنحل والعنكبوت مما ليس صدور
ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق وحكم مطابق ومصلحة مرعية وحكمة مرضية فاذن يجب ان يعلم ان العناية كما هى كون الاول تعالى
عالما لذاته بما عليه الوجود فى نظام الاتم والخير الاعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب اقصى ما يمكن وراضيا به على النحو المذكور وهذه المعانى
الثلثة التى يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا كلها عين ذاته بمعنى ان ذاته عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام و
عين الرضا به وهو المشية الازلية فذاته بذاته صورة نظام الخير على وجه اعلى واشرف لانه الوجود الحق الذى لا غاية له لا احد فى الكمال وانما
فاذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ فى النظام والاتم بحسب الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه المذكور الذى

عقلا فضلا او صدورا منا ديا الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تادية فهذا هو معنى الغاية الخالية عن الشين والنقص ومن اعتقد غير هذا
من القائلين بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء او القائلين بالارادة الخالية عن الحكمة والغاية المنسوبة الى الشيخ الاشعري او القائلين
بالغرض السفلي العائد الى الخلق فقد ضلوا ضلالا بعيدا حيث جعلوا تنزيه الله تعالى توجيها وما قدروا الله حق قدره فى مباحث
الخير والشر ان الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن فى حقه ويكون كل ذات مولية وجه القصد شطره فى ضروريات وجودها
واوائل فطرتها وفى مكملات حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها وثواني خصالها ولواحقها فالخير المطلق الذي يتشوقه كل الاشياء
ويتم بها او بما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره لانه وجود مطلق لا نقص فيه ونور محض وبهاء محض وتمام
وفوق التمام فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطباع امكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له كل معلول بقوام معلوليته وفقره وكل
ماسواه لا يخلو من شوب نقص وفقر فلم يكن شيء من المعلولات خيرا محضا من كل جهة بل فيه شوب شرية بقدر نقصانه درجة عن درجة الخير
المطلق الذي لا ينتهي خيريته الى حد ولا يكون فوقه غاية وللشر غاية معنى وللشر معنى اخر هو المصطلح عليه هو فقد ذات الشيء او فقد
كمال من الكمالات التي يخصه من حيث هو كذلك بعينه والشر على كلا المعنيين امر عدمي وان كان لحصوله فى بعض محصول الاعدام والامكانات للاشياء
من انحاء الحصول فى ظرف الاتصاف لاجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو امر عدمي اما عدم ذات او عدم كمال ذات والدليل عليه انه لو كان امرا وجوديا
لكان اما شرا لنفسه او شرا لغيره لا جائز ان يكون شرا لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته ولو اقتضى الشيء عدم
بعض ما له من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشيء مقتضيا العدم كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبا لكمالاتها وتمامها
بما اودعت العناية الالهية كما اشير اليه لا يقتضي اهمال الشيء بل توجب ايصال كل شيء الى كماله فيكون الاشياء بطباعها وغرائزها طالبة لكمالاتها
لا طالبة لعدمها ونقصاناتها ولا جائز ايضا ان يكون الشر لغيره لانه تقدير كونه وجوديا شرا لغيره لان كونه شرا لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او
يعدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم شيئا فان كان كونه شرا لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس ما اذاه
الوجودي المعدم وان لم يكن معدما للشيء اصلا فليس بشر لما فرض انه شر له فان العلم الضروري حاصل بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله فانه لا يكون
شرا لذلك لعدم استضراره به واذا لم يكن الشر الذي فرضناه امرا وجوديا شرا لنفسه ولا شرا لغيره فلا يجوز عده من الشرور وصورة هذا القياس
الطبيعي هكذا لو كان الشر امرا وجوديا لكان الشر غير شر والتالي بط فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالي ما مر تقريره فعلم ان الشر اما عدم
ذات او عدم كمال ذات وانت اذا تاملت واستقريت معاني الشرور واحوالها واسبابها وجدت كل ما يطلق عليه اسم الشر اما
من احد امرين فانه اما عدم محض او مؤد الى العدم فيقال شر لمثل الموت والجهل البسيط والفقر والضعف والتشويه فى الخلقة ونقصان العضو وفقد
وامثالها عدميات محضة ويقال شر لما هو مثل الالم والحزن والجهل المركب وغير ذلك من الامور التي فيها ادراك لمبدأ ما وسبب ما لا
لمبدأ ما وسبب ما فقط فان السبب المضر المنافي للخير والكمال الموجب لفقده او زواله فيما فى القسم الاول ما كان مواصلا للمضرور به المادون
من جهة وجوده فيه وكم من مدرك عدم الصحة والسلامة كمن يتأذى لفقدان اتصال عضو بوجود حرارة ممزقة له قطاعة لذاعة فانه من حيث
يدرك فقدان الاتصال وزوال الصحة بقوة شاعرة فى مادة ذلك العضو وطبيعته يدرك تلك القوة بعينها السبب المؤذي الحاد
الحار ايضا فيكون هناك ادراكان ادراك امر عدمي على نحو ادراك سائر الامور العدمية وادراك امر وجودي على نحو ادراك سائر الامور
الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا فى نفسه بل بالقياس الى هذا الشيء واما المدرك الاخر من عدم الكمال وزوال الاتصال
فهو شر فى نفسه وليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يقول لو وجد ليس يكون بحسبه شرا بل ليس نفس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه من العمى
لا يجوز ان يكون الا فى العين ومن حيث هو فى العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر بخلاف ذلك الامر الوجودي
المضر المولم من الحرارة او الخلط اللذاع او السم القاتل تحصيل لهما لا جزاء من الوجود لا يكون بحسبه شرا بل خيرا والقسم الثاني ما كان غير مواصل
للمضرور به كالسحاب الظل المانع لبزوغ الشمس على المحتاج اليه فى استكمال النضج والبرد المفسد للثمار والمطر المانع عن تبيض الثياب

كان المفتقر الى

كان المفتقر الى الاستكمال ادراكا او ادرك فقد كماله وعدم انتفاعه ولكن لم يدرك من حيث انه مدرك لذلك ان السحاب قد حجب او المطر قد منع
او البرد قد افسد ثماره بل من حيث انه مدرك بقوة اخرى كالبصر وغيره فان المفتقر الى التسخين بشعاع الشمس مثلا من اجزائه بقوة اللمسية
وهي بالحقيقة عادمة للكمال اللمسي وفاقدة للسلامة والاعتدال المزاجيين وهي ايضا مدركة لهذا الشر الحقيقي الذي هو العدم والفقدان
واما المزيل المانع كالسحاب فهو انما يدركه البصر لا قوة اللمس فليس هو من حيث انه مبصر منافيا من السحاب ولا متضررا منه ولا منتقصا بل من حيث
كونه ذا لمس وفاقدة لمستحسنه والقوة اللمسية لا تدرك السحاب المعدم لكمالها الذي يدركه هذه القوة هو عدم الصحة وزوال الكيفية
الملائمة فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم واصل الى الشيء ولا كل عدم واصل اليه فان عدم الحلاوة فى قوة السمع والبصر ليس شرا
لهما بل عدم واصل اليه يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التي تخصه بنوعه وطبيعته واما الوجودات فهي كلها خيرات اما مطلقا
اى بالذات وبالقياس جميعا او بالذات ولكن قد يعرضها بالقياس الى بعض الاشياء ان يؤدي الى عدم ما او عدم حال من احواله
ويقال لها الشر بالعرض وهو المعدم المزيل او الحابس المانع للخير مستحقه او المضاد المنافي لكمال يقابله وخير يضاده ومن هذا القسم
الاخروية والمذمومة المانعة للنفوس الى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا الافعال الذميمة كالظلم
والقتل عدوانا وكالزنا والسرقة والغيبة والنميمة والفحش وما اشبهها فان كل واحد من هذه الاشياء فى ذاته ليس بشر وانما هي من الخيرات
الوجودية وهي كمالات لاشياء طبيعية بل القوى حيوانية او طبيعية موجودة فى الانسان وانما شريتها بالقياس الى قوة شريفة عالية شانها
فى كمالاتها ان تكون غير مقهورة لما تحتها من القوى عن خاصيتها ولا مذعنة بها فالحر والبرد المولمان للحيوان المفسدان للثمار كالاغذية
الانسان وسائر الانعام كيفيتان من الكيفيات الفعلية وهما من كمالات الاجسام الطبيعية العنصرية واما الشر فيهما فقد الصحة والسلامة
وزوال الاعتدال عن امزجة النبات والحيوان وكذا الاخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليست شرورا للقوى
الغضبية والشهوية وانما الشرية فى هذه الاخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الا
فراط والتفريط وعن سوقها الى مسلك الطاعة للتدبير الاتم الذي ينوط به السعادة الباقية وكذا شرية هذه الافعال الذميمة
كالزنا والظلم بالنسبة الى السياسة الدينية او المدنية والظلم انما هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذي عرفته واما بالنسبة
الى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر الا كونه ذا قوة نطقية فيتضرر به اكثر مما يتضرر به المظلوم فى اكثر الامر وكذا الالام والا
وجاع والغموم والهموم وغيرها فهي من حيث كونها ادراكا للامور ومن حيث وجودها وصدورها من العلل الفاعلة لها خيرات كاملة
وانما هي شرور بالقياس الى متعلقاتها من الاعدام والفقدانات او المفسدات او المولمات واذا تصفحت عن جميع الاشياء الموجودة فى هذا
العالم المسماة عند الجمهور شرورا لم تجدها فى انفسها شرورا بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات كما مر بيانه بالوجه القياسي والغرض
من ذكر هذه الامثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء والتمثيل بل لدفع النقوض بايرادها ولتشحيذ الفرق بين الشر بالذات
والشر بالعرض وتوضيح الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر فى كل ما يعد شرا يرجع الى الامر العدمي واما البرهان هو الذي
مر بيانه فى اول هذا الفصل وبما يعد من البراهين فى هذا المطلوب والمذكور من الامثلة للتنبيه والذكر ثم ان هاهنا
اشكالا معضلا لم يتحل عقدته الى هذا الوقت وهي محلة بعون الله العزيز تقريره ان الالم هو نوع من الادراك فيكون وجوديا معدودا
من الخيرات بالذات وان كان متعلقه عدميا فيكون شرا بالعرض كما ذكروا فيكون هناك شر واحد بالحقيقة هو كما اعلمنا نجد بالوجدان
انه يحصل هناك شران احدهما ذلك الامر العدمي كقطع العضو مثلا او زوال الصحة والاخر الامر الوجودي هو نفس الالم وذلك
الامر الوجودي المخصوص شر لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا اخر فانه لا شك ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم
ايضا شر اخر بين الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق حاصلا مع عدم الالم لم يتحقق هذا الشر الاخر ولو فرض تحقق هذا الالم من
حصول التفرق لكان الشر بحاله فثبت ان بعض افراد الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعدة الكلية ان كل ما هو شر بالذات فهو امر عدمي

هذا ما ذكره العلامة الدواني في حاشية التجريد ولم يتبين لي وجهه ولذا قال المحقق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد
هذا النقض عليهم وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هي صفة
العدم بالذات وينسب الى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف بالعرض فهو وارد فهم انتهى اقول كلامه في دفعه ان مقصودهم والا
يرد مدفوع بان الادراك المنافي العدمي كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحضوري وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة اخرى
حاصلة منه فليس في الالم امران احدهما مثل التفرق والقطع وفساد المزاج والثاني صورة حاصلة منه عند المتألم بناء لم لاجلها تالم حصول
ما لك المنافي العدمي هو الالم بعينه فهو وان كان نوعا من الادراك لكنه من افراد العدم فيكون شرا بالذات وهو وان كان نحو من العدم لكن
له ثبوت على نحو ثبوت اعدام الملكات كالعمى والسكون والفقر والنقص والامكان والقوة ونظائرها وقد علمت ان وجود كل شيء على حسبه
وجود العدم عين ذلك العدم كما ان وجود الانسان عين الانسان ووجود الفلك عين الفلك وعلمت ايضا ان العلم بكل شيء عين المعلوم منه بنفس
منه بالذات فههنا الوجود عين التفرق او الانقطاع او الفساد الذي هو عدمي والادراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذي هو
الامر العدمي فقد ثبت ان الالم الذي هو الشر بالذات من افراد العدم ولا شك ان العدم الذي يقال انه شر هو العدم الحاصل لشيء لا
العدم مطلقا كما اشير اليه سابقا فاذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء ان كل ما هو شر بالذات فهو من افراد العدم البتة والذي يزيدك
ايضاحا لهذا المقام من ان الالام والاوجاع جلية الاعدام ان النفس قد اشرنا الى ان قوتها سارية في البدن وانها هي التي تشعر
تحس بانواع المحسوسات فهي بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام وهي عين الصورة الطبيعية الاتصالية المزاجية وكل ما يرد على البدن
من الاحوال الوجودية كان او عدميا فالنفس تنفعل منه وتنال بالحقيقة وتتأثر منه لا بطريق قواها السارية في البدن فتفرق الاتصال
الوارد على الجسم لا شك انه شر للجسم لانه زوال الاتصال وعدم كماله فلو كان الجسم موجودا حيا عند انفصاله شاعرا بتفرق اتصاله كان
لغاية الشرية التي لا يتصور فوقها شرية لشيء لانه يشعر بعدم ما له عند وجوده فاذا كان كذلك والنفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد
بالبدن فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكانما ورد على ذات النفس ولهذا يتأذى ويتألم بالجراحات والامراض وسوء المزاج
بقدر تعلقها به واتحادها لكن النفس لما كانت لها مقامات اخرى ونشآت غير هذه النشأة التي وقع لها الاذى بسببها لم
اذا هاجرت عنها او سوء مزاج شديدا وفساد او موت مثل اذى الحي الذي جوهر بعينها صورة البدن فتأمل يا حبيبي لتدرك الانقسام
ان الشرور لا تلحق الا ما في طبيعته ما بالقوة وذلك لاجل المادة الجسمية لسبب ان وجودها وجود ناقص متهيئ لقبول الفساد و
والتكثر وحصول الاضداد والاستحالة والتجدد في الاحوال والانقلاب في الصور فكل ما هو اكثر برائة من المادة فهو اقل شرا ووبالا
واعلم ان الشرور يلحق المواد على وجهين لانها اما ان يلحقها الاول لامر يعرضها في اول الكون واما لامر يطرء عليها بعد التكون
فالقسم الاول كما يتكون في اول وجودها هيئة من الهيئات فمنعها تلك الهيئة استعدادها الخاص للكمال الذي بعث لمقابله
ويوازيه كالمادة التي يتكون منها صورة انسان او فرس او نبات اذا عرض لها من الهيئات ما جعلها اسوء مزاجا واقل اعتدالا
واعصى جوهرا من قبول تلك الصورة على الوجه الاكمل فلم يقبل ان التقويم الاحسن والتشكل الاتم والتخطيط الاليق فتشوهت الخلقة
بسببها او لم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال في المزاج وتمام التشكل في البنية لا لان الفاعل المعطي قد قصر وما جاد فيما انما تكمال
بل لان المنفعل لم يقبل واما القسم الآخر فهو احد امرين اما مانع وحاجب يحول بين الشيء ومكمله واما مضاد واصل مبطل
مثال الاول وقوع سحب كثيرة متراكمة او اظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار ليبلغ الى النضج وينال الكمال و
مثال حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد استعداده الخاص وما يتبعه من الصورة الكمالية فصل في ان
الاحتمالات التي للموجود من جهة الخير والشر فقد جرت عادة الحكماء بان يقسموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية في بادي الاحتمال
الى خمسة اقسام ما هو خير كله لا شر فيه اصلا وما فيه خير كثير مع شر قليل وما فيه شر كثير مع خير قليل وما يتساوى فيه الخير والشر وما

شر مطلق

وما هو شر مطلق لا خير فيه اصلا والاقسام الثلثة الاخيرة فقد وجد في العالم اصلا انما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان فالقسم الاول
كله خير مطلق لا شر فيه اصلا هي امور دفعة تامة الوجود لا يفوتها شيء مما ينبغي ان يكون لها بالامكان العام الا وقد حصل لها في
فطرتها الاصلية الاولية ولا يخالطها ما لا ينبغي لها لا في اول الوجود ولا بعده لانها بالفعل من جميع الوجوه وهي كالعقول التامة
المقدسة وكلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنفد ويتلوها من جنبها النفوس السماوية فانها وان كان فيها ما بالقوة الا انها
مستكفية بذاتها ومقومها فانها في خروجها من القوة الى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من حد النقص الى الكمال الممكن وكذا الذي من بعض النفوس
الكاملة الانسانية اذا الحقت بالسابقين المقربين فهي ايضا من هذا القسم فيجب وجود هذا القسم من المبدأ الاعلى لاجل كونه خيرا محضا
بفعل الخير لا محة وقد علمت مما سبق من البراهين وجود العالم العقلي ومن قاعدة الامكان الاشرف الاخس وجود الاشرف قبل وجود
الاخس والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير ثم يجر من كثر فيجب ايجاده عن فاعل الخيرات ومبدأ الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات
الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كمالها اللائق بها الا وقد يعرض بحسب المصادمات والمصاكات الاتفاقية منع غيرها كمالها
او محق الكمالات عن غيرها كالنار التي كمالها في قوة الحرارة والاحراق وبها يحصل المصالح العظيمة والمنافع الكثيرة لكن قد يعرض لها
احراق بيت ولي وثياب نبي وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان وقد يعرض له تغريق وهلاك عباد وكذا
الارض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك وهذا القسم من الموجودات الممكنة انما يكون فيما يمكن فيه الاحالة والاستحالة
والكون والفساد لكن اذا تأملنا احال الشخص المستضر من هذه العناصر الاربعة وتاملنا احال انتفاعه طول عمره فكل واحد منها
لم يكن لذلك القدر من الضرر نسبة يعتد بها الى ذلك النفع الكثير واذا كان الامر كذلك في الشخص الواحد الشخص المستضر فكيف
يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية والحيوانية وغيرها وكذا الادوية والاغذية النباتية
التي قد يضر بها في الندرة وكذا وجود حيوانات في انفسها خيرات الا انها يعرض لها بسبب مصاكات اتفاقية تأدى من وجودها الى غيرها
من الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذا الانسان المستعد للكمالات النفسانية
والعقلية والخيرات الظنية والحقيقية فقد يعرض له بسبب امور اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة واخلاق ذميمة واعمال سيئة
واقتراف خطيات تضره في المعاد ولكن هذه الشرور انما يكون في اشخاص قليلة اقل من اشخاص السالمين عن هذه الشرور والافات في اوقات
اقل من اوقات العافية والسلامة عنها فصل في ان جميع انواع الشرور من القسم المذكور لا توجد الا في عالم الكون والفساد وبسبب وقوع
التضاد فيه وذلك لانه قد علمنا ان الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات او عدم كمال لها واما كون نوع اردى
من آخر نوع امر او اخس مرتبة منه في حد نفسه فليس ذلك شرا في حقه فكون العقول دون الواجب وكون النفوس اخس منها والاجرام
من الكواكب والطبيعة دون النفس لا يعد من الشرور فعلى هذا لا يوجد الشر في عالم الافلاك وما فيها وما فوقها اصلا بل انما يوجد
تحت السماء في عالم الكون والفساد ومادة الكائنات العنصرية والتي يقع فيها انواع الشر وقليله بالنسبة الى الخير انما لوقوعه
ومنشأ ذلك الوقوع هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد فانه لو التضاد ما صح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات
الباعثة للاستعدادات فما صح وجود نفوس غير متناهية واشخاص كذلك والنفوس لا يحصل الا عند حصول الابدان واستعداد مادة
لتعلق النفس بها وذلك لا يحصل الا بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض فيكون خيرا
بالنسبة الى النظام الكلي وشرا بالنسبة الى الاشخاص الجزئية على ان التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل
لان كون الكيفيات كالحرارة والرطوبة واليبوسة واشباهها متضادة انما هو من لوازم ماهياتها بحسب وجودها الخارجي المادي
وان لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما وقعت الاشارة اليه ولوازم الماهيات كلوازم الماهيات غير مجعولة فالملزوم المجعول بالذات
في هذه الانواع نفس وجوداتها لا ثانيها ونقصاناتها الذاتية كما مر ذكره وقبولها للتضاد من النقائص اللازمة لذاتها

بعين جاعل وكما لا يمكن ان يجعل الفاعل الاشكال الكرية متراصة دون خلل ويمكن ان ذا الاشكال المربعات والمسدسات وما يحصل هي اليه كالمثلث
المتبادى الاضلاع كذلك لا يمكن للفاعل ان يجعل اصول الكائنات غير متضادة فصل في كيفية دخول الشرور في القضاء الالهي قد
علمت انه ليس للماهيات الممكنة فاما كانها وافتقار وجودها الى موجد علة ولا لكون وجودها انما قضاء النظام الواجبي ولا لكون ما
الكائنات متضادة الصور سبب ولا لكون المتضادين متفاسدين سبب ولا لكون النار محرقة والنجوم فاسدة سبب ولا لكون المستوجب نعم
في شهوات الدنيا ولذاتها محرقا بنار الجحيم محجوبا عن الجنة والنعيم سبب فهذه هي اللوازم الضرورية ليست بجعل جاعل انما المجعول علة
التي هي خيرات كثيرة الغايات الكمالية لبعض الاشياء مضرة او مضرة لبعض الاشياء كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالقوة
الناطقة وقد عرفت فيما تقدم في العلم الكلي ان العلل الغائية الضرورية التي تلزم الغايات الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات
الجزئية كالامكانات اللازمة للماهيات والنقصانات الضرورية للوجودات والنقصانات الوجود بتنزله عن رتبة الوجود الاول متفاوتة
فان نقصان الجسم عن رتبة الواجب اكثر من نقصان النفس ونقصان الجسم عن رتبة العقل الاول اكثر من نقصان الجبال فلو كان النقصان
في جميع الممكنات متشابها لكانت الانواع كلها نوعا واحدا وصفاتها ماهية واحدة كما ان نقصانات الانواع بحسب تفاوتها متفاوتة
كذلك تفاوت الاشخاص التي تحت نوع واحد متفاوتة وبالجملة الابداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع والا لم يكن احدهما بكونه
مبدعا والاخر مبدعا اولى من العكس فاذن من الضرورة ان لا يكون ممكن ما خاليا من نقص وقصور ومن الضرورة ان يكون النقص في عالم
النفوس اكثر منه في عالم العقول وفي عالم الطبائع اكثر واوفر مما في عالم النفوس وفي عالم العناصر اكثر واشد مما في عالم الافلاك وهكذا
الى ان ينتهي الى مادة مشتركة لا خيرية فيها الا القوة والاستعداد لقبول الاشياء وستعلم انها وان بلغت الى نهاية الخسة والشرية
لكنها وسيلة الى حدوث الخيرات كلها وان الوجود بسببها يعود ويرجع الى الكمال بعد النقص والى الشرف بعد الخسة والى الصعود بعد الهبوط
وهذه المادة كما انها قابلة للصورة قابلة للعدم ولا يمكن لها ان يقبل الصور كلها ولا يقبل اعدامها ومقابلاتها فاذن نقول ان الشرور
التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجبلة ليس شريتها الا ناشئة بفعلها بل لان الفاعل لم يفعلها وهي التي بسبب خيرا
بالقياس الى شيء اخر واما الشرور التي يلحق بالاشياء هي في نفسها خيرات وبالقياس الى بعض الاشياء شرور كوجود النار والماء والسيف
والسنان والحية ومن جهات الذوات كوجود الغضب والشهوة والجربزة والشيطنة ومن جهات الصفات كوجود الضرب والطعن والقتل وغير ذلك
من الافعال فانما هي من نسبتين سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وكان ممتنعا ان لا يكون قابلة للمتقابلات وسبب من جهة الفاعل
لانه وجب ان يفعل فعله الخاص اذا لاقى مادة قابلة لفعله واستحال ان يكون للقوى الفعالة لذواتها افعال متضادة او يكون قد حصل
وجودها وهي لا تفعل فعلها فمن المحال ان تفعل النار الاغراض المقصودة منها ولا تحرق بدن انسان لاقته او ان يفعل السيف الاغراض التي
لاجلها ولا يقطع عضو انسان اذا ضرب به عليه ثم لم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود هذه الاشياء مستتبعا لاغراض فاسدة
بعرض منها في بعض المواد لكن الامر الاكثري والامر الدائم هو الخير المقصود منها في الطبيعة اما الاكثري فان المنتفعين بالنار مثلا اكثر
من المستضرين والمستضرون ايضا اوقاتهم التي هم فيها في كنف السلامة من الاحراق اكثر من زمان استضرارهم واما الدائم فلان انواعا
كثيرة لا تحصى لا تحفظ الا بوجود مثل النار فلم يحسن في الارادة الازلية والعناية الاولى ان يترك المنافع الاكثرية والخيرات الدائمة لعوارض
شرية اقلية فالحكمة الالهية اقتضت ان لا يترك الخيرات الفائقة الدائمة النوعية والمنافع الاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة
ولا اكثرية فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض واعلم ان هذا القسم من الوجودي لا يوجد في عالم القضاء الالهي الذي عبارة عن وجود
جميع الاشياء بصورتها العقلية لخلوصها عن المادة ونقائصها فالنار العقلية لا شر فيها وكذا الماء العقلي وكذا الانسان العقلي
والفرس العقلي والاسد العقلي وكذا سائر الصور العقلية لسائر الاشياء لا شرية لها بل كلها خير محض وانما يوجد الشرور في عالم
القدر الذي تفصيل الصور التي في عالم القضاء وتجسيمها وتقديرها بقدرها المعلوم وهذا الوجود الجسماني لا يخلو من تضاد وتمانع

وبجان

وبجان التفرقة والكثرة وبعد من تلك الجمعية والوحدة ومنبع التفرقة هي المادة كما ان منبع وجود المادة هو الامكان فان صدور
المواد الجسمانية من العقول الفعالة انما هو من جهة امكاناتها ونقصاناتها لا من جهة وجوب وجودها كما انها لهيولى منبع الشرور
والنقص ولا بد من وجودها كما علمت قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ لان كل شيء لا بد له بوسط او بغير وسط
يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت بهذه العبارة اقول في تقريره
لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب
اياها وكان ايجاد ما يتعلق بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متادية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة
وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف
حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها
والمادة كاملة بها واذا تقرر هذا فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر
عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها
موجودة فيهما مرتين انتهى كلامه وقال الشيخ الاشراقي في التلويحات لو نظرت الى اثار رحمة الله في هذا العالم لقضيت العجب من
ان الرحمة الالهية لما كان غير جائز ان يقف على حد يسوي وراءها الامكان الغير المتناهي وجبت هيولى ذات قوة القبول الغير
النهاية كما للمبادي قوة الفعل الى غير النهاية وكان لا بد ايضا لتجدد الفيض من تجدد امر ما فوجبت اشخاصا فلكية دائرة لاغراض
علوية فبينهما استعداد غير متناه ينضم الى الفاعل غير متناه وقابل كذلك فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الازال والاباد
ويحصل الفيض على كل قابل بحسب استعداده اذ المبدء الواهب لا تغير فيه ولو كان للنمل استعداد نفس اشرف كالانسان لحصل لها
من فيض العقل الفياض ثم لما كان اشرف ما يتعلق بالهيولى النفس الناطقة وكان غير جائز خروج جميع الممكن فيها دفعة دون الا
ولا مع الابدان فيجب الادوار والاكوار والاستعدادات لحصول نفوس من فيض واهبها فيما بعد قرن ولحقها الى ربها افواجا كلما
انتهى كلامه فقد تبين واتضح ان اللانهاية في الاشخاص والنفوس التي اقتضتها العناية الازلية من ضرورة وقوع الا
سنخ الشر والتضاد في عالم الكون والفساد ما امكن وجود اشخاص غير متناهية ولا التي هي اشرف منها وهي النفوس الجزئية
الحيوانية ولا التي هي اشرف من القبيلين وهي النفوس الغير المتناهية النطقية وكون الصور والكيفيات مضادا بعضها لبعض
قد علمت انها ليس بجعل جاعل بل من لوازم وجودها القدري ومن ضرورة التفاعل بينهما حتى يقع الاعتدال ويحصل به كمال
تضادها فصح انه لولا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدء الجواد ولوقف الجود ولتعطل العالم العنصري عن قبول الحيوة التي بها
يحصل نيل المقصود وبقي اكثر ما يمكن في مكمن الامكان وكتم العدم البحت ولم يمكن للسالك السفر الى الله تعالى والرجوع اليه
وقد قال سبحانه وكما بدانا اول خلق نعيده ومن تامل في امر الموت الذي يعده الجمهور من اقوى انحاء الشرور لعلم ان فيه خيرا كثيرا
لا نسبة لشريته اليه بعضها بالنسبة الى الميت وبعضها الى الحي اما الواصل الى الحي فانه لو لم يقع الموت لاشتد الامر على الناس وضاق المكان
حتى لا يمكنهم التنفس فضلا عن الحركة والاكل والشرب لمن وصل الى حد الهرم ذلك اسوء حالا من الميت واما الخير الواصل
اليه فخلاصه عن هذا الوجود الدنيوي المعرض للافات والمحن ووصوله الى الرحمة كما سنبينه انشاء الله فصل في دفع اوهام ذهب
بعض الناس في مسئلة الخير والشر منها ان القسم الثاني الذي الخير فيها غالب على الشر لم يوجد عن الباري على وجه لا يتعين
شر اصلا حتى يكون الموجودات كلها خيرات محضة واجيب بانه لو كان كذلك لكان الشيء غير نفسه اذ كان هذا غير ممكن في
هذا القسم من الوجود وهو ممكن في الوجود المطلق لا مكانه في النمط الاول من الوجود فانه قد فاض عن المبدء الاول الفياض

على الاشياء الصور العقلية المجردة بالكلية والصور النفسية المتعلقة بحوامل التعلق والطبايع المادية المنفردة الذوات المرتفعة المفاسد
والمضار وبقي هذا النمط الثاني الذي لا يمكن وجوده الا بمخالطة القوى والاعدام والاضداد فاذا قلت لو لم يوجد النار التي هي احد انواع هذا
القسم على وجه لا يلزم مضار كان كذا قلت لو لم يجعل النار عين النار ومن المستحيل ان يكون النار نارا ولم يمس ثوبا ناسك ولا مانع من الحريق ولا
يحرقه ومنها انكم زعمتم ان الخير في العالم كثير والشر قليل ونحن اذا نظرنا في انواع الكائنات وجدنا الانسان اشرف الجميع واذا نظرنا الى اكثر افراده
وجدنا الغالب عليهم الشر وهو وجود افعال قبيحة واعمال سيئة واخلاق وملكات ردية واعتقادات باطلة وبالجملة الغالب عليهم طاعة الشهوة
والغضب بحسب القوة العملية والجهل المركب بحسب القوة النظرية وهذان الامران مضران في المعاد ومولمان للنفس موجبان للشقاوة في العقبى
مانعان من السعادة الاخروية فيكون الشر غالبا على هذا النوع الذي هو الثمرة القصوى والغاية العظمى لوجود هذه الاكوان وبناء عالم
العناصر والاركان واما الاستمتاع بالشهوة واللعب واللهو الذي هو السعادة الدنيوية التي هي في التحقيق شقاوة فهو مع ما لا يحصر بالنسبة
الى ما يحرمون من السعادة الحقيقية ويكتسبونه من نار الجحيم والعذاب الاليم واجيب عن هذا بان احوال الناس في العقبى كاحوالهم في الدنيا واحوالهم
في النشاة الاولى على ثلثة اقسام الاول هم البالغون في الحسن والصحة والثاني المتوسطون فيهما وهم الاكثرون على تفاوتهم في درجات التوسط
والقسم الثالث البالغون في النقصان الممنوون بالقبح والسقم والعاهات وهؤلاء اقل من المتوسطين واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين
وجدتهم كانوا في غاية ما يكون من القلة والحقارة بالنسبة اليهم وكذلك احوال النفوس في الاخرة على ثلثة اقسام الكاملون في القوتين
البالغون في تحصيل الكمالات العلمية النظرية واقتناء الملكات الكريمة العملية الثاني المتوسطون في تحصيل ذلك وهم الاكثر والاغلب
على تفاوت مراتبهم في ذلك من القرب الى الطرف الاشرف والبعد عنه الى الارذل والثالث هم البالغون في الجهالات البسيطة والمركبة المعروفون
في رذائل الاخلاق فهؤلاء اقل عددا من القسم الثاني بكثير واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا في غاية القلة والحقارة فاذن هو
الرحمة والسلامة غلبة وافرة في كلتا النشاتين قال الشيخ الرئيس في الاشارات لا تقعن عندك ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولا تقعن
عندك ان السعادة لا تنال الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا تقعن عندك ان تفاريق الخطايا
هالكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص
الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد معدود ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا مرة الى الابد واستوسع رحمة الله انتهى كلامه
هذا الكلام والذي قبله وان كان منافيا لظواهر بعض النصوص والروايات الا ان الامعان في الاصول الايمانية والقواعد العقلية
يعطي الجزم بان اكثر الناس في الاخرة وجبلة يكون من اهل السلامة والنجاة لا اهل المعرفة والكشف فظاهر من التحقيق في هذا المقام يجيء
ذكره من ذي قبل انشاء الله على ان البرهان القائم على ان خلق كل نوع طبيعي من افاضة الله وترتيب النظام بجملته يكون على نهج يبلغ جميع
احاد ذلك النوع او اكثرها الى كمالها الخاص بها من غير مانع ولا مزاحم الا على سبيل الندرة الاتفاقية من غير دوام لكن يجب ان يعلم ان
الذي كلامنا فيه هو الكمال الاول والثاني لا الذي بعد تمام الكمالات وان نعيم انما اراد الانسان بما هو اناس ليس مقتضى كالعلم الاول لا
الثاني ان يكونوا حكماء عرفاء بالله وملكوته واياته واليوم الاخر فان هذا ليس في جبلة اكثر الناس بل في طباع طائفة مخصوصة هم في الحقيقة
نوع اخر من الناس مخالفة لما سواهم فان الانسان كما اشرنا اليه من حيث نشاته الاولى نوع واحد ومن حيث نشاة الفطرة الثانية جنس
وبالمعنى انواع كثيرة لكل نوع منهم كمال حقيقي وسعادة لاحقة وشقاوة يقابلها كما سيجيء ذكره في مبحث المعاد قال الشيخ في الشفاء
اعلم ان الشر الذي هو بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسبه بل الامر الذي
هو ممكن في الاول ولو وجد لكان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعدها الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن فيه وهذا
القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثنيناه وهذا ليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة او بالهندسة
او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال الاصلح في ان يعم وستعرفه وانما يكون شرا اذا اقتضاه شخص

انسان

انسان او شخص نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد تبعث عنده حرص ذلك واشتاق واستعد لذلك
الاستعداد امرا قبل ذلك فليس مما يبعث اليه الشيء في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي تتلو الكمال الاول
فاما لو يكن ما كان عدما نقص من مقتضى كان في الطباع انتهى عبارته ومنها انه اذا كان ما يصدر من الانسان من المعاصي
او يتصف به من الرذايل واقعا بقضاء الله داخلا في قدره كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك المعاصي والآثام منه بالضرورة فشاء الانسان
اولى واذا كان وقوعها واجبا اضطراريا فلا يليق بالواجب جل ذكره وهو منبع الجود والاحسان ان يعاقب بذلك اهل العصيان
ويعذب الانسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره منه على سبيل الاضطرار فان ذلك يناسب الخلاف مقتضى العدل والا
ما يليق الى الجور والعدوان وذلك محال على الواجب تعالى كيف ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء
والمنكر والبغي والجواب على مقتضى قواعد الحكماء ان الله غني عن العالمين وبريء عن طاعة المحسنين ومعصية المسيئين وانما الوارد
على النفس بعد مفارقة الدنيا انما هو على تقصيرها وتلطخ جوهرها بالكدورات المولمة والظلمات المؤذية الموحشة لا ان عقابها
لمنتقم خارجي يعاقبها ويونبها وينتقم منها في افعالها كما يتوهم النفوس العامية مما يرون من العقاب الحاصل في هذا العالم بالا
سباب الخارجة ولسببه الامور الخارجية الاخروية كلا فان العقوبات هناك من لوازم اعمال وافعال قبيحة مولمة ونتائج هيات
ردية وملكات سيئة فهي حمالة الحطب بها ومعها وفي جحيمها فاذا فارقت النفس البدن صحبتها الملكات المذمومة و
الهيئات المردولة وزال الحجاب البدني وفيها مادة الشعلات الجحيمية وكبريت الحرقات الباطنية والنيران الكامنة اليوم
تشاهدها بعين اليقين وقد احاطت بها سرادقها واحرقتها بلهيبها عقاربها وحياتها عامة مرارة شهوات
الدنيا وقامت بموذيات اخلاقها وملكاتها وردت اليها مساوي افعالها ونتايج اعمالها كما قال الصادق عليه السلام
انما هي اعمالكم ترد اليكم وقد قال رب شهوة ساعة اورثت حزنا طويلا ويكون حال الانسان المتالم بهذا العقاب بسبب
الهيئات الردية كحال الانسان المحموم المقصر في الحمية اذا اوردت اليه شدة نهمته وقوة شهوته وضعف معدته
اوجاعا وامراضا مولمة فيكون هذا الالم من لوازم ما ساقه العذر والمر من الشهوة المؤدية الى هذا الالم لا ان
الطبيب الذي امره بالاحتماء ينتقم منه وهو من ركيك الاعتراضات على الحكماء لانهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح في
الافعال كما ذهب اليه المعتزلة ونفوا في افعال الواجب تعالى الغرض بل قالوا بالايجاب فاذن خوضهم في هذه المسئلة
من قبيل الفضول فان السؤال بلم غير وارد مع القول بالايجاب في الافعال او مع القول بنفي التحسين والتقبيح فيها
والجواب اما اولا فانهم ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من افعاله تعالى مطلقا بل انما نفوه في فعله المطلق وفي فعله الا
ول غرضا زايدا على ذاته تعالى واما ثواني الافعال والافعال المخصوصة والمقيدة فيثبتون لكل منها غاية مخصوصة
كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غاية الموجودات ومنافعها كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الامزجة والمركبات
وعلم التشريح وعلم الادوية وغيرها واما ثانيا فلما علمت غير مرة ان فعله تعالى يصحبه الارادة والرضا المنبعثين عن ذاته
بذاته والايجاب الحاصل منهما غير الجبر الذي يكون في المبادي الطبيعية العديمة الشعور والمبادي التسخيرية واما
ثالثا فهذا الامر كما ترى فللحكماء ان يبحثوا عن ترتب الافعال عن مباديها الذاتية على وجه المناسبة وعدم المنافاة وان يبحثوا
عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فنبهوا على ان الصادر منه اولا وبالذات هو الخير وان الشر غير صادر منه بالذات
بل صدور الخيرات الكلية ادى الى شرور جزئية قليلة العدد بالاضافة الى تلك الخيرات العظيمة فلم يكن الصادر منه
تعالى شرا اصلا كيف وبما ذكروه يدفع شبهة عظيمة من المجوس القائلين لنزاهة عظيم من اثبات الثنوية القديم سموها يزدان
فاعل الخير واهرمن فاعل الشر وكفى شرفا وفضيلة لهم في بحث يدفع به ما هي من الشبهات كشبهة ابليس اللعين حين اعترض

حين اعترض على الملائكة الذين هم من افاضل عالم السموات كما ان الحكماء من افاضل طبقات الجنات بان الله لم خلقني وقد علم انى افعل عملا
على الطريق وبغويتهم عن الصراط المستقيم فاجيب بالجواب القاطع لسؤاله على وجه الالزام للمجادل الذي لا يستعد لادراك المنهج البرهاني وقيل
لا يسئل عما يفعل وهو احد الطرق الثلثة المذكورة في كتاب الله احدها الحكمة البرهانية للكاملين المقربين والثاني الموعظة الحسنة
لاهل السلامة واصحاب اليمين والثالث المجادلة لدفع شبهة الضالين من اصحاب الشمال المكذبين بيوم الدين اذا عرفت ان
عند الفلاسفة ان يصير عن الواجب تعالى جوهر شريف لاجل امر خسيس حيث فعل عالم العقل اولا ثم فعل بتوسطه عالم النفس ومنه
النفس الطبيعة الجسمية وهكذا الى ان انتهى بفعله في الغاية الى الهيولى التي هي اخس الاشياء حسب ما هو مذهبهم في الترتيب فليخرج عنهم
ان يصير من الخير ما هو شر بالذات والجواب ان هذا غلط نشاء من الاشتباه بين الغاية الحقيقية والامر الضروري وما من
توهم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وليس كذلك فليس يلزم من كون كل غاية متاخرة بالذات من الشيء ذي الغاية ان يكون كل متاخر
بالذات عن الشيء غاية له حتى يلزم ان يكون الهيولى المشتركة اشرف من السماويات والسماويات اشرف من العقول الفعالة والغاية
يعني الذي لاجله الفعل ليست الغاية بمعنى هي نهاية الفعل فانه يصح ان يقال انتهت سلسلة الامور الدائمة الى الهيولى المشتركة ولا
نحوها ويصح ان يقال للافعال انتهاء ولا يصح توجيه اخر فان الجود الالهي لا غاية له ومتى قالت الحكماء انه تعالى ابدع الاشياء على
من العقل منتهيا الى الهيولى شبه ما وقع في الكلام الالهي يدبر الامر من السماء الى الارض فليس المراد ان الهيولى وما يجري مجراها
غاية الفيض والجود ولو كان الامر كما توهم المورد من الوجود منعطفا من هذا المنزل الادنى والارض السفلى الى الغاية الشريفة فهي
على عكس الترتيب الاول كما قال تعالى ثم يرجع اليه وقوله كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين وكثير من بطلان حدوث الجزء
والشر يستشكل الامر من بطلان الامور العظيمة الالهية من الافلاك وما فيها انما خلقت لاجل الانسان وان الافعال الالهية
منشاها الارادة فصدرت بها اشياء واعتراض على انحاء ادنيا واغراضنا في الافعال الصادرة عنا بالاختيار ولو تامل هذا
الجاهل المحجوب عن شهود العارفين او تامل الذي ان الامر لو كان كما توهمه ولم يكن هناك احكام مضبوطة وعلوم محفوظة
وضوابط مرعية لا وابدا ما كان احوال اولياء الله في الدنيا على هذا الوجه من التحول الشديد وتسلط الاعادي والظلمة واهل
الجور عليهم وما كان احوال اعداء الله من الفراعنة والدجاجلة على ما وقع من تمكين ادبانهم الفاسدة ومعتقداتهم الباطلة
وارائهم الخبيثة وسبيهم ونهبهم وظلمهم وعدوانهم لان الارادة اذا كانت مجردة جزافية فما المانع من وقوع الامر على خلاف ما
يشتهيه كل احد فان كان كل ما يجعلونه مانعا عن وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم وما يريدهم سيما العدو والتقسيم من اعداء
الله والصالحين من عباده فيقال لهم ما حجر من هذه الارادة الجزافية بين دفع المانع وحصول المطلوب ولم لم يجمع بين السلامة
من الاذية وحصول المثوبة بل يقال لهم لم منع الكفر والجور من العالم حتى ملأ الارض ازلا وابدا قسطا وعدلا بل يجعل الارض
الارض كما في الاخرة نقية وذاته صافية من ادناس الكفرة والفجرة فان قالوا التقدير الازلي منعه ذلك فيقال لكون التقدير
الازلي عنده واجبا او ممكن الطرفين فان كان ممكن الطرفين وما صار احدهما اولى بدون مرجح زائد كما هو رايكم في ترجيح الجزء الحاكم
كان اولى اذ لا مصلحة للكافر في كفره وللشقي في شقاوته وان كان ما لاجله التقدير واجبا بحيث ما كان يصح الوجود الا كاملا
عليه ثبت اللزوم فان قالوا انه فعل ما شاء ولا يسئل عن لمه فيقال عدم السؤال بالمعنى الذي تصورتموه لا لانه تحرمه الفطنة ان
لان النظر ههنا حرام او لان العقل لا ينتهي اليه والاقسام كلها باطلة وان كان الامر كما زعمتم بانه لا يسئل في المحفوظة
المنظرة فكلما اراد الحجر عليه حتى كون العالم مفتقرا في تخصيص جهاته الى المرجح وفي صفات الباري تعالى نفيا واثباتا
وعندها فللخصم ان يقول لا يسئل عن لمه ومن الاشكالات القوية في هذا المقام ان الله تعالى لما كان ابتنا مختير محض جواد كريم
منزه عن طاعة المطيعين ومعصية العاصين فما السبب في تعذيب الكفار يوم الاخرة في النار ابد الابدين كما قال تعالى اولئك

اصحاب

اصحاب النار فيها خالدون وغيره من النصوص الدالة على خلودهم في العذاب وقد اشرنا الى ان البرهان ناهض على ان مقتضى
الطبيعة لكل نوع غير ممنوع واخراده على الدوام وان كل واحدة من طبايع الاشياء ما دام كونها على تلك الطبيعة يمتنع ان
يكون غير موفر عن كماله الخاص الثانوي دايما ولا ممنوعا عن وصوله الى ما خلق لاجله فمنها مستمر الى الامر وان يعود
اليه بعد زوال القاسر كما قال اشرف الخلق عليه وآله السلام والكل ميسر لما خلق له فالقسر كما علمت لا يكون دايما ولا اكثريا فكل
لا يتعطل عن كماله ابدا فنقول ان اصل الكفر وما يجري مجراه قد اخرج الانسان عن الفطرة الاولى وادخله في فطرة اخرى
ونوع اخر ام لا وعلى اي التقديرين يلزم ان لا يكون العذاب ابديا اما على تقدير الخروج فظاهر لانه صار نوعا اخر يستلزم افاعيله
الشهوية او الغضبية فصادت الملكات النفسانية صورة ذاتية وجوهر طبيعيا فيكون تلك الافعال عنده ملائما كما لانفراده كما
كالماء في قضاء الشهوة والسبع كالة الغلبة والبهيمة فلم يكن الشيء معذبا بما يلائم نفسه وطبعه بل متنجحا به كما نرى من احوال
اكثر الخلق واما على تقدير البقاء على الفطرة التي كان عليها الا انه وقع الاحتجاب عنها بعوارض عرضية لا ذمية ولا دايمية فبعد
زوال العوارض يقع الرجوع الى الفطرة الاصلية فشاملهم الرحمة الواسعة والجود الاعم من غير مانع ولا حجاب فاذن لا وجه للخلود
في العذاب والجواب عنه ما سينكشف لك في موعده انشاء الله عند شرح احوال النفوس بحسب انقسامها في الاخرة وسنذكر
في بعض الفصول الاتية كلاما في ذلك النمط ليستشعر منه عموم فضله وشمول رحمته لكافة خلقه في الاخرة والاولى فصل
في ان وقوع ما يعده الجمهور شرورا في هذا العالم قد تعلقت به الارادة الازلية صدورها لمال الكاينات او لا شبهة لاحد من
اهل التحقيق حسبما يجيء في ان نظام العالم اشرف النظامات الممكنة واكملها وافضلها بحيث لا يتصور فوقه نظام اخر وهذا امر
محقق عند الكل والحكيم والمتكلم معه متفقان فيه سواء في ذلك القائل بالقضاء الازلي او القائل بالاختيار التجددي والقصد
الزائد فان لو يقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم اخس مما هو عليه لانه لو امكن ذلك ولم يعلم الصانع المختار انه يمكن
ايجاد ما هو احسن منه فينافي علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو يناقض جوده الشامل لجميع
الموجودات وهذا ما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محي الدين العربي في الفتوحات المكية واستحسنه وهو كلام
برهاني فان الباري جل ذكره غير متناهي القوة تام الجود والفيض فكل ما لا يكون له ولا يحتاج الى استعداد خاص ولا يمنع
لم ضاد مانع فهو بمجرد امكانه الذاتي فايض منه تعالى على وجه الابداع ومجموع النظام له مهية واحدة كلية وصورة وحدانية
وحدانية بلا مادة وكلما لا مادة له نوعه منحصر في شخصه فلا محالة ليس ذاته مرهونة باستعداد محدود او زمان موقوت
فلا محالة مبدع فلم يكن افضل من هذا النظام نوعا ولا شخصا فاذا كان الامر على هذا السبيل فاصول الممكنات في هذا النظام
ابدانا بايده وكواكب سايرة لاشواق عالية دعتنا من مرتبة على الترتيب وهي متناهية لان يخلق منها مزدوجا اخرى من المخلوقات
وهذا لا يمكن الا بالاستحالات والانقلابات المنبعثة في مواد الكاينات من الحركات الوضعية للسماويات ولا يمكن ان
يكون الكاين موقوفا مبنيا على الحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات شيئا واحدا بل يجب ان يكون مقتضى كل حركة غير مقتضى
الاخرى فاذا كان مقتضى الاولى موافقا الطبع كان مقتضى الثانية مخالفا له دائما لا يمكن ان يكون مقتضى الحركة الواحدة اذا دامت
موافقا لطبع واحد كان موافقا الطبايع ساير الاشياء نعم يجب ان يراعي حال الافضل فاستيلاء الحرارة مثلا بواسطة
اضائة الشمس على موضع من الارض ليحيلها بالتلطيف والتبخير الى طبيعة اخرى تتكون منها نوع اشرف من الارض ليس موافقا لطبيعة
الارض بما هي ارض لكن الرحمة الالهية مقتضية له على ان الارض لو كانت ذات شعور لعلم ان خروجها عن هذا الكون وان كان
مكروها لها احب مما هي عليه الان لكن تحت هذه الكره والقسر لطف عظيم حيث ينقلب عن هذه الصورة الى صورة اشرف واقرب
الى قبول الحيوة والرحمة الالهية وقد اشير الى هذا المعنى في الكلام الالهي ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فلا تبال البتة سبحانه

كما في الموت ونحوه وان كان مكروها له لا لتعلق الشئ بنشأته الجسمية لكنه اذا انقلب عنها الى نشأة اخرى يصير المهروب عنه مطلوبا والمكروه
مرغوبا فيه فان الموت والفساد ونحوهما من الامور الضرورية اللازمة للنظام ولهذا وجب ان يكون من هذه الامور المنسوبة الى الشر موجودة
في هذا النظام وما كان يليق في الحكمة ان لا يخلق هذا الخلق الذي يلزمه شر على ان التعمق في اسرار الكائنات يعطي الحكمة ما به كل حسن ونظام
وهذا الموت الذي يتوحش منه الناس اذا حققوا امره يعلم انه ليس مضادا بغاية الا تحويل النفس من نشأة سافلة الى نشأة عالية وهو توجه
الى احد الاستكمالات الطبيعية وكان كل استكمال يقع في الطبيعة يلزمه حصول امر وزوال آخر ونحوه فكان استكمال النطفة بالصورة الحيوانية
يلزمه بطلان الصورة النطفية وكذا استكمال الصورة الحيوانية الحسية بصورة اخروية مثالية وعقلية يلزمه انخلاع هذه الصورة ونزاع
الروح من هذا الهيكل الطبيعي والحرارة الغريزية التي هي عند المحققين جوهر سماوي من ملائكة الله الناظرة للارواح الناقلة اياها من نشأة الى
نشأة ليس تسلطها بالذات بنفس الاذابة والتحليل وافناء الرطوبات الى ان يقع الموت اذ لم يكن امضاها الله سبحانه ولم يسلطها على
البدن ولا يرضى سبحانه بموت احد سيما الانسان الا لاجل حيوة اخرى مستانفة في عالم المعاد وتستحيل نفوس الحيوان من النبات
انه مستقل الى ذلك العالم اصل تلك الحرارة بالذات تعديل المزاج وتحويل البدن وتحريك موادها بالتسخين الى مزاج حاد يناسب الخفة
واللطافة لان يتعلق بمركب النفس ويسوى لمرة لولا من حيث ما يطيعا المراكب جوع لعدم تركيبه من الاضداد فيميل تارة الى جانب وطورا اخرى
الى جانب اخرى فهذا التبديل في المراكب يهيئ النفس للخروج والهجرة الى الله من هذه الدار فالموت الطبيعي بهذا المعنى لا كما قاله الاطباء وغيرهم
من الطبيعيين ان ذلك لنفاد الرطوبة وضعف القوة كما مر ذكره فدل جميع اقسام الموت والفساد وانفساخ الصور ونحو ذلك مما
يقع بالطبع لا بالقسر والاتفاق سببه ما ذكرناه فان ذلك لا شر ولا ضير في ان يصير صورة او ذات غذاء للصورة الاشرف لان ذلك يكون
ولا ان يكون نوع ارذل وانقص غذاء للنوع الاكمل الاعلى كما يصير العناصر غذاء للمركبات وهي غذاء للنبات والحيوان والجميع اغذية
للانسان وبذلك يتم لها الشرف والفضل وله الاستعداد والتهيئ للرجوع والسفر الى المحل الاول ولنرجع الى نمط الحزم من الكلام
في شرح انواع الشرور من الخيرات والشرور النسبية المؤدية الى الخير الاعظم على محاذاة ما في بعض كتب السابقين فصل
في بيان كمية انواع الخيرات والشرور الاضافية اعلم بان الخير والشر يقالان على اربعة اوجه منها ما ينسب الى السماء وما من سعود
الكواكب ونحوسها ومنها ما ينسب الى الامور الطبيعية من الكون والفساد وما يلحق الاجسام من الآلام والاوجاع ومنها ما ينسب الى
ما في طباع الاحياء العنصرية من التآلف والتنافر والتودد والتباغض والمحبة والخصومة على ما في جبلتهم من التنازع والتغالب
ومنها ما ينسب الى النفوس التي تحت الامر والنواهي في احكام الناموس الالهي وما يلحقهما من السعادة والشقاوة الاجلتين و
جميعا فنقول الخيرات التي تنسب الى سعود الفلك فهي بعناية من الحق الاول وارادة منه بلا شك واما الشرور التي تنسب الى نحوس
الفلك فهي عارضة لا بالقصد الاول مثال ذلك اشراق الشمس وطلوعها على بعض البقاع تارة وتغيبها عنها مرة وتغيبها عنها تارة
اخرى كما يبرد تلك البقاع مدة ما لنشو الحيوان والنبات وهي بعناية الحق الاول واجب حكمته لما فيه من الصلاح الكلي والنفع العام
كما ذكر الله تعالى قل ارأيتم ان جعل الله لكم النهار سرمدا الآية واما الذي يعرض لبعض الحيوانات او لبعض النبات من الحر المفرط او البرد
المفرط المهلك لها في بعض البقاع وفي بعض الاوقات على سبيل الندرة والشذوذ فليس ذلك بالقصد الاول [illegible] التي ينسب
الى الامور الطبيعية من تكون الحيوان والنبات والمعادن والاسباب المعينة لها على النشو المبلغ لها الى اتم حالاتها واكمل غاياتها
فهي كلها برضاء الله وارادة من الباري القيوم وعناية منه واما الشرور التي هي الفساد والبلى التي يلحقها بعد الكون فهي عارض
لا بالقصد الاول بل حصولها بالعرض والانجرار والتبعية وذلك لان الكائنات لما لم يكن ان يبقى اشخاصها في الهيولى
دائما في هذا العالم تلطفت الحكمة الالهية والعناية الربانية الى بقائها بصورها وصيد نوعيتها ورب طلسمها الحافظ لدوام
طبيعتها بتعاقب الافراد وترادف الامثال على الاتصال وان كانت الاشخاص في الذوبان والسيلان وانما كان ذلك لواجب

الحكمة و

الحكمة والعناية لان في القوة والغيب فضايل جمة وخيرات كثيرة بلا نهاية ولا يمكن خروجها من القوة والخفاء الى الفعل والظهور دفعة
واحدة في وقت واحد لان الهيولى الجسمية لا تتسع لقبولها فضايل نوع واحد من الانواع الطبيعية المندمجة في عقله المدبر له ومكنه
الفياض على اعيانها الثابتة وافراده الاشباه بعد شئ على سبيل التدريج ومر الاوقات والدهور دائما فكيف فضايل جميع الانواع
الطبيعية وحالاتها وكيفياتها ولوازمها وآثارها المفصلة المتفننة مثلا لو خلق الله تعالى بني آدم كلهم من مضى منهم ومن هو موجود
الآن ويجيء من بعد الى يوم القيمة في وقت واحد لم تكن تسعهم الارض بوسعها فكيف حيواناتهم ونباتاتهم اغذيتهم وامتعتهم وما يحتاجون
اليه في ايام حيوتهم فمن اجل هذا خلقهم الله قرنا بعد قرن وامة بعد امة لان الارض لا تسعهم والهيولى لا تحملهم دفعة واحدة
فقد تبين بما ذكرنا ان النقص من جهة الهيولى وقابليتها لا من الصانع فان القصور في الفعل كما يكون من الفاعل لضعف قوته
او لقلة معرفته فقد يكون ايضا من عدم الادوات وفقد الآلات التي لا بد من وجودها للصانع في احكام صنعه واتقان عمله
او من فقد المكان او الزمان او الحركات وما شاكلها وقد يكون من قبل الهيولى مثل عسر قبول الحديد للفتل وتصييره حبلا
طويلا كما يفتل الحبال من العنب والصوف ونحوها فليس العجز من الحداد بل القصور في الحديد وعسر قبوله الفتل ومثل الهواء لا يقبل
كتابة الكاتب فيه لسيلان عنصره ومثل النجار لا يعمل سلما يبلغ السماء لعدم الخشب لا لعجز فيه ومثل الرجل الحكيم لا يمكن ان يعلم
الطفل لعجز الطفل لا في الحكيم وكذا عدم اهتداء بعض اشقياء الامم من دعوة نبيهم اياهم وانذاره لهم كما في قوله تعالى انك لا تهدي
من احببت ليس لقصور الانبياء صلوات الله عليهم ولا لعجزهم عن الهداية والانذار بل لعسر قبول الانفس الخبيثة ما يقربها
الى الله وملكوته الاعلى وعلى هذا يؤخذ القياس في العجز من الهيولى عن قبولها للصورة لا لعجز في الصانع الحكيم والمدبر العليم
الامر في ذلك ان هذه الكائنات يبتدئ كونها من انقص الوجود واضعف القوة مترقيا شيئا فشيئا الى اتم الحالات واكمل الغايات
باسباب معينة لها على النشو والنمو ومبلغة بها الى كمال غاياتها بعناية من الباري جل ثناؤه ثم يمنع تلك الاسباب غيرها وكل
سبب عائق دون بلوغها غاية الاستكمال وهو عارض لا بالقصد الاول فانه وان كان بالقياس الى هذا الشئ الذي عاقه من الوصول
الى كماله وغايته لكنه بالقياس الى شئ آخر يكون من الاسباب المعينة له على البلوغ الى كماله وتمام خيره ولاجل هذا خيرا ولا بالذات
لاجل ذلك فيكون خيريته بالذات وشريته بالعرض ولما تحقق مما ذكرنا من ان عدم الفعل قد يكون لعجز الهيولى وعدم المكان
او الزمان او الحركات او ما شاكلها اهل فساد ظن كثير من العوام واهل الكلام الذين لا يعرفون كيفية العجز من الهيولى ولا يميزون
فينسبون العجز كله الى الحكيم الفاعل القادر وذلك لانهم ربما ينسبون ذلك على الله تعالى فيقولون انه تعالى لا يقدر على كثير من الاشياء
ويعجز عنها مثل قولهم انه لا يقدر ان يخرج ابليس من ملكه ولا يفطنون مع قطع النظر عن المصالح التي روعيت في خلقه ان العجز في
عدم الاخراج انما هو من عدم المملكة التي هي غير مملكة الله تعالى حتى يصير اخراجه اليها وليس من عدم القدرة من الخالق ويقولون
انه لا يقدر ان يدخل السموات في جوف ابرة ولا يعتبرون ان العجز من الابرة وجرمها ويقولون ان الله لا يقدر ان يجمع بين النقيضين
ولا يدرون ان العجز منهما فاذا استفهموا معنى قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير قالوا هذه الآية مخصصة خلاف ما قال الله تعالى
ذكر على العموم وصرح بايراد لفظ الكل ولم يعلموا ان هذه الممتنعات التي يفرضونها ليست اشياء خارجية او هاهم وتصوراتهم
بل الذهن يفرض بعض الاشياء المعدومات ويجعله عنوانا للمستحيلات ويحكم عليها باحكام غير بتية بل على سبيل الفرض والتقدير
كما في القضايا الحقيقية الغير البتية على ما هو مفصل في بعض مواضع هذا الكتاب [illegible] التي توجد في انفس الحيوانات العقد
من الجبن واللذة والالفة والآلام والشرور الواقع فلا شك انها مستودعة في جبلتها امور مستورة فطرتها بعناية الله تعالى
ورضاه بالذات وبالقصد الاول واما ما يلحقها من التنافر والوحشة والبغضة والجوع والالم والعطش والجوع والامراض
والاوجاع والموت وما اشبهها فهي دارة عليها على سبيل الضرورة والانجرار والتبعية واقعة بقدر الله بالوضع بالعرض

والاذى

وبالعقد الثانى انه لما جعل البارى بمقتضى مصلحته وحكمته فى جبلة الحيوانات الجوع والعطش واللذة من الملايم والالم من المنافرات
هى اسباب لاستحفاظها ودواعى طلب ابدانها وهلاك هياكلها وشقاوة نفوسها على الفرودة والاستبقاع اما فضل البارى الحكيم فى
ايجاده وصنعه ذلك بقدر لاجل بقائها وصلاحها فانه تعالى جعل لها الجوع والعطش لكيما يدعوها الى الاكل والشرب ليخلف على ابدانها
من الكيموس بدلا ما يتحلل منها ساعة فساعة اذ كانت اجسامها ابدا فى الذوبان والسيلان واما الشهوات فلكيما يرغبها الى
الماكولات المختلفة الموافقة لامزجة ابدانها وما يحتاج اليه طباعها واما اللذة فلكيما تاكل بقدر الحاجة ولا يزيد ولا ينقص
واما الالام والاوجاع عند الافات العارضة لاجسادها فلكيما تحرص نفوسها على حفظ اجسادها من الافات لها الى اجل
معلوم واما اكل بعض الحيوانات اكلة الجيف بعض فلئلا يضيع شى مما خلق الله بغير نفع واعلم يا اخى انه قد تحيرت العقول لكن
بعض الحيوانات اكلة لبعض وفيما جعل الله ذلك فى طباعها وهيا لها الالات والادوات التى تتمكن بها على ذلك كالانياب
والمخاليب والاظافير الحداد التى بها تقدر على القبض والضبط والخرق والنهش والاكل والشهوة واللذة والجوع دماثا كل ذلك
مع ما يلحق الماكولات منها من الالام والاوجاع والفزع عند الذبح والقتل فلما تفكروا فى ذلك ولم يتبين لهم العلة ولا الغاية و
الحكمة فاختلفت عند ذلك بهم الاراء وتفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم ان تسلط الحيوانات بعضها على بعض واكل
بعضهم لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظالم للعبيد فلهذا قالوا ان للعالم فاعلين خيرا وشرا ومنهم من نسب ذلك
الى النجوم ومنهم من قال ان هذا عقوبة لها لما سلف منها من الذنوب والمعاصى فى الادوار السالفة وهؤلاء هم التناسخية ومنهم
من قال بالعوض ومنهم من قال ان هذا اصلح ومنهم من اقر على نفسه بالعجز فقال لا ادرى ما العلة فى اكل الحيوانات بعضها بعضا فانه
قال ان البارى تعالى لا يفعل الا الحكمة وكل هذه الاقاويل قالوها فى طلب الحكمة ووجه العلة وانما سبقوا عليها لان نظرهم
كان جزويا وبحثهم عن علل الاشياء مخصوصا وتبع ان يعلم اسباب الاشياء الكلية بالانظار الجزوية لان افعال البارى تعالى
انما الغرض منها هو النفع الكلى والصلاح على العموم وان كان يعرض من ذلك ضرر جزوى ومكاره مخصوصة احيانا والمثال
احكامه فى الشريعة الحقة وحدوده فيها وذلك انه حكم بالقصاص فى القتل وقال ولكم فى القصاص حيوة يا اولى الالباب وان
كان فيه نقص من المالى بقطع يده وكل قطع من السارق فيه نفع عمومى وصلاح كلى وان كان الالم للسارق وضررا وهكذا خلق الله
الشمس والقمر والامطار لاجل النفع والمصلحة العامة وان كان قد يعرض لبعض الناس والحيوان والنبات من ذلك ضرر وكذلك
الذى قد ينال الاتباع الانبياء والائمة عليهم السلام شدايد والام فى اظهار الدين واقامة سنن الشريعة فى اول الامر لكن
لما كان حكمة البارى وغرضه فى اظهار الدين واعلان قواعد الشريعة هو النفع العام والمصلحة الكلية للذين يجيئون من بعدهم
الى يوم القيمة ولا يحصى عددهم وعدد ما يلحق بهم من السعادات والخيرات سهل فى جنب ذلك ما نال النبى صلى الله عليه واله
واولاده المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين من اذية المشركين وجهاد الاعداء المخالفين وما لاقوا من الحروب
والغزوات وتعب الاسفار ثم ما نال المؤمنين من قيام الليل وصيام النهار واداء الفرائض وما فيها من الجهد على النفوس
والتعب على الابدان مذ قيل فى جنب امر الله لهم من نعيم الجنان والحور العين ورضوان الله الاكبر ولما كان الامر
يؤل الى الصلاح الكلى كانت تلك الشدايد حقيقة صغيرا جزويا وعلى هذا المثال نقول فى وجه الحكمة فى اكل بعض الحيوانات
بعضها ان فضل البارى جل ثناؤه وغرضه فى الم الحيوانات وما جبل عليه طباعها من الاوجاع والالام التى تلحق نفوسها
عند الافات العارضة ليس عقوبة لها وعذابا كما ظن اهل التناسخ بل حثا لنفوسها على حفظ اجسادها وصيانة لهيكلها
من الافات العارضة لها اذ كانت الاجساد لا تقدر على جر منفعة ودفع مضرة فلو لم تكن ذلك لتهاونت النفوس بالا
جساد ولم تهتم بها واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها وفناء اجالها ولهلكت كلها دفعة واحدة فى اسرع

مرة

مرة فلهذه العلة جعلت الالام والاوجاع للحيوان دون النبات وجعل فيها جبلة الدفع اما بالحرب والقتال واما بالهرب
والفرار والتحرز لحفظ انفسها من الالام العارضة الى وقت معلوم فاذا جاء اجلها فلا ينفعها الهرب والقتال ولا
التحرز بل لا بد من التسليم والانقياد وان كان ينالها بعض الالام والاوجاع واذ قد ذكرنا هذه المقدمة فنقول الان ان البا
البارى تعالى لما خلق اجناس من الخلق الحيوانات الارضية وعلم بانه لا يتهيأ بقاؤها ابد الابدين جعل لكل منها
عمرا طبيعيا اكثر ما يمكن ثم يجيئه الموت الطبيعى ان شاء او ابى وقد علم الله بانه يموت كل يوم منها فى البر والبحر والسهل و
الجبل عدد لا يحصيه الا هو سبحانه فجعل بواجب حكمته جثث جيف موتاها غذاء لاحيائها ومادة لبقائها لئلا يضيع سدى
ما خلق بلا نفع وكان هذا منفعة للاحياء ولم يكن فيه ضرر على الموتى وحكمة اخرى ان لو لم يكن الاحياء تاكل جثث الموتى لبقيت
تلك الجثث واجتمع منها على مر الايام والدهور حتى كان يمتلى منها وجه الارض وقعر البحار ويفسد الهواء من نتنها
فيصير ذلك سببا للوباء وهلاكا للاحياء فاى حكمة اكثر من هذه اذ جعل البارى سبحانه فى اكل الحيوانات بعضها
بعضا من منفعة الاحياء ودفع المضرة منها كلها وان كان ينال بعضها الالام والاوجاع عند الذبح والقتل والقبض
وليس قصد القاتل والقابض ادخال الالم والوجع عليها بل جلب المنفعة منها او دفع المضرة بها واعلم ان البارى الحكيم
جل ثناؤه لما ابدع الموجودات ورتب المخلوقات قسمها قسمين احدهما ابداعى والاخر خلقى ورتب الجميع ونظمها وكان
ترتيبه للكليات الابداعية بان جعل الاشرف علة لوجود الادون وسببا لبقائه ومتمما له ومبلغا الى اقصى غاياته
والكمال نهاياته وجعل حكم الجزويات المخلقة بالعكس منها وذلك انه رتبها فى الوجود من ادون حالاتها الى اشرفها وكلها
وجعل الناقص منها علة للتمام وسببا للبقاء الكامل والادون خادما للاشرف ومعينا له ومسخرا له وبيان ذلك ان
النبات الجزوى ما كان ادون رتبة من الحيوان الجزوى واخس حالا منه جعل جسم النبات غذاء لجسم الحيوان ومادة لبقائه
وجعل النفس النباتية فى ذلك خادمة للنفس الحيوانية ومسخرة لها وهكذا ايضا لما كانت رتبة نفوس الحيوانات انقص
وادون من رتبة النفس الانسانية جعلت خادمة ومسخرة للناطقة وعلى هذا الحكم والقياس لما كان فى بعض الحيوانات ما هو انقص
ومنه ما هو الكامل جعلت النفوس الناقصة منها خادمة ومسخرة للتامة الكاملة منها وجعلت اجسادها مادة وغذا
لاجساد التامة منها وسببا لبقائها ليبلغ الى اتم غاياتها واكمل نهاياتها اذ كان هيولى الاشخاص دايما فى السيلان والذوبان و
فقد تبين بما ذكرنا العلة الموجبة فى اكل الحيوانات بعضها بعضا واما الحكمة الخاصة فيه فهو ان البارى الحكيم جل ثناؤه لما
خلق الاشياء الكونية اما لجر منفعة او لدفع مضرة عن الحيوانات لم يترك شيئا بلا نفع ولا فايدة فلو لم يجعل جثث الحيوانات
غذاء لهذه الاحياء لكانت تلك الجيف باطلة بلا فايدة ولا عايدة وكان يعرض منها ضرر وهلاك كلى كما ذكر قبل واما الالام
والاوجاع التى تعرض عند الذبح والقتل والقبض فقد مر ان الحكيم عز شانه لم يجعل ذلك تعذيبا وعقوبة لنفوسها على ذنوب
سلفت منها كما ظنه التناسخية بل حثا لنفوسها على حفظ اجسادها من الافات مدة عمرها وبقائها بالاجساد وتبليغها
الى المهالك الى اجل معلوم وان قيل ما العلة فى محبة الحيوانات للحيوة وكراهيتها للممات قلنا العلل شتى احديها ان الحيوة سبب
البقاء والممات الفناء والبقاء محبوب والفناء مكروه فى طباع الموجودات اذ كان البقاء قرين الوجود والفناء قرين العدم
والوجود والعدم متقابلان والبارى عز شانه لما كان علة الموجودات وهو باق ابدا صارت الموجودات كلها تحب البقاء
وتشتاق اليه لانه صفة لعلتها والمعلول يحب علته وصفاتها ويشتاق اليها ويتشبه بها فمن اجل هذا قالت الحكماء بان الواجب بالذات
جل جلاله هو المعشوق الاول المشتاق اليه ساير المخلوقين كما سنطلع على بيانه ان شاء الله وثانيها ما يلحقها من الالام والاوجاع
والفزع والجزع عند مفارقة نفوسها الابدان وثالثها ان نفوسها لا تدرى بان لها وجودا خلوا من الاجسام ولذلك نقول

لم لا نلهم نفوسهم بان لها وجودا خلوا عن الاجسام متقولة الجواب لان هذه المعاني لا يصلح لهم معرفتها الا بعد ما علقت بها اجسادها
قبل ان يتم ويكمل واذا فارقت اجسادها قبل التمام والكمال بقيت غير معطلة من دون شغل وعمل ولا معطل في الوجود اذ كل وجود لها
اثر خاص وليس من الحكمة ابقاء النفوس فارغة بلا تدبير اذ كان مبدأ الجميع لم يخل لحظة من تدبير العالم وحفظ الاشياء بل كل يوم هو في
شان ولو امسك طرفة عين عن تدبير العالم وابقائه وحفظ لتهافتت السماوات وتساقطت الكواكب وانطمست الاكوان وانعدمت النفوس
والابدان فاعلم ان النفوس التامة الكاملة اذا فارقت الاجساد اما ان يكون مستغرقة في شهود جمال الازل مستغنية باضواء كبرياء
الاول منخرطة في سلك ملائكة الله المهيمين متحيرة في عظمة جلال الاول الاولين واما ان يكون مشغولة بتاييد النفوس الناقصة المجردة
لتتخلص تلك من حال النقص وتبلغ الى حال الكمال ويتلوها هذه المرتبة اتم الحالة التي هي اشرف واكمل حتى يصل الى الطائفة الاولى السابقين
المقربين وان الحديث المتفق والمثال الذالك في هذه الدنيا الاب الشفيق والاستاد الرفيق في تعليم التلامذة والاولاد واخراجهم ايام من ظلمات
الجهالات الى ضحى العلوم والمعارف ليتمون التلامذة والاولاد ويكملون الاباء والاستادون بما في قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنائع
والحكم الى الفعل والظهور اقتداء بالباري جلت عظمته وكبريائه وتشبها به في حكمته اذ هو العلة والسبب في اخراج الموجودات من القوة الى الفعل ومن
الخفاء الى الظهور وكل نفس علومها اكثر وصنايعها احكم واعمالها اجود وافاضته على غيرها اكثر فنسبتها الى الله اقرب وتشبهها به اكثر
وهذه هي رتبة الملائكة الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فيبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب ولهذا المعنى قالت
الحكماء في حد الفلسفة انها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية ومفاده ان يكون علومه حقيقية وصنايعه محكمة واعماله صالحة
واخلاقه جميلة واراؤه صحيحة وفيضه على غيره متصلا ليكون قربه الى الله وتشبهه به اكثر لان الله سبحانه واما الخيرات والشرور المنسوبة
الى النفوس الانسانية من جهة دخولها تحت الاوامر والنواهي الدينية والاحكام والافعال الناموسية فجميعها من امهات الخيرات
كالقيام والصيام والحج والعمرة والزكوة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المرضى وتشييع الجنائز وزيارة
القبور الاولياء الله وغيرها الذي من الطاعات او عدمت الشرور والمعاصي كالزنا والسرقة والنميمة والقتل واكل مال اليتيم والظلم والجور
والطغيان واشباهها من المعاصي امور وجودية والوجود لا ينفك عن خيرية ما فكل منها كمال وخير للانسان لا بما هو انسان اي
باعتبار الجزء النطقي له بل باعتبار القوى المتعلقة بجوانبه المطلقة وان الذم العقلي او الشرعي لا يوجه شيء عليها الا باعتبار
تعينها ونسبتها الى الجوهر النطقي الذي يكون كمالها في كسر قوتها الشهوية والغضبية واستعلائه عليها واستعلائه عليها
ويكون نقصها في انقهارها عن البدن وانفعالها عن القوى الجرمانية فان انفعال النفس عن الاداني والاسافل من شقاوتها
وبعدها عن رحمة الله وعدم مناسبتها الى ملكوته الاعلى فلو قطع النظر عما يؤدي اليه في هذه الافاعيل المذمومة بحسب العقل
والشرع بالقياس الى الجزء الاشرف من الانسان لانقلب الذم مدحا وحدا بحسب الحقيقة وبحسب نشاة اخرى فتلك الصفة مثلا
الشهوة مذمومة والزاني والزنا مذمومان عقلا وشرعا ولا شك ان حقيقة الشهوة وحيثيتها هي قوة حسية سارية في وجود
النفس ولا شك انها ظل صفة شوقية من صفات الملائكة المقربين المهيمين كان الغضب في الانسان ظل القاهرية العلوية في القواهر
فيكون لا محمودة في ذاتها الا ترى ان العنين كيف يذم نفسه وكذا الزاني باعتبار انه انسان والزنا باعتبار انه وقاع فعل كمالي
لو لم يقدر الانسان عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها التي هي الحب باعتبار تعينها في الصورة الذكورية
والانوثية وكونها سبب حفظ النوع وتوليد المثل وموجبة لللذة كمال محمود بذاته وكذا الزنا باعتبار ان قطع النظر العارض
المذكور كان محمودا حسنا في نفسه وباعتبار سائر النسب فانقلب الذم حمدا في الجميع ولم يبق وجه الذم والتقبيح الا العدم طاعة
الشهوة للعقل وترك سياسته لها فكونها مذمومة انما هو بالاعراض عن حكم العقل والشرع حتى ادى فعلها الى انقطاع النسب
والارث والتربية للاولاد واختلال النظام لاجل التنازع ووقوع الهرج والمرج والفتنة وكلها امور عدمية راجعة الى اعتبار

التعين

التعين الخلقي والنقايص الامكانية واوصاف الممكنات باعتبار امكانها وعدميتها وقصورها في الوجودية والا فالوجود والوجوب
واحكامهما من الفعلية والتمام والكمال والبقاء والبهجة والعشق واللذة كلها خير محمود ومعشوق فالامر كله وليس في الوجود ما هو
مذموم حقيقة بل اعتبارا فقط ولناخذ في توضيح هذا المقام بالبرهان الاتم والبحث الاقوم فصل فان العالم المحسوس كالعالم
المعقول مخلوق على اجود ما يتصور في حقه وابلغ ما يمكن على وجه الاجمال فنقول قد تحقق واتضح ان واجب الوجود ما لم العالم
جل ذكره بريء من انحاء النقص ووجوده الذي هو ذاته وحقيقته افضل انحاء الوجود واقواها بل هو حقيقة الوجود ومحض وما
سواه لمعة وشح او ظل له ولذلك قلنا انه واجب الوجود من كل جهة وانه كل الوجود اذ كله الوجود ولاجل ذلك لا سبب له ولا امد
من وجوده وجود فلا فاعل له ولا مادة ولا صورة ولا موضوع ولا غاية بل هو غاية الغايات ومبدأ المبادي وصورة الصور وحقيقة
الحقائق وهوية الذوات وجوهر الجواهر وشيئية الاشياء وكل ما هو كذلك فما يصدر عنه ويفعله فانما يصدر عنه على ما
ينشاء من صميم هويته من غير داع زايد يدعوه او غرض يحمله على الفعل ولا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالا لم يكن او كرامة او محمدة
ولذة او نفعا او طلبا للحمدة او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع والخيرات الظنية او الحقيقية لانه بريء من كل نقيصة غني
عن العالمين فلذلك وجوده الذي به يجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي به فاعليته فالذات هناك في كونه ذاتا وفي كونه مبدأ
شيء واحد حقيقة واعتبارا الا كغيره من الفاعلين حيث ينقسم لشيئين باحدهما يجوهر ذاته وبالاخر يفعل كالكاتب مثلا يجوهر
بانه ناطق ويكتب بانه ذو ملكة كتابة وكالشمس في كونها مضيئة للارض والنار في كونها محرقة للحطب فعليتهما بغير ما يتحقق
ماهيتهما فيفتقران الى صفة زايدة بل الى قابل يقبل تاثيرها الا كالباري جل اسمه مبدع الاشياء من نفسه لا من شيء بل لانه الذي يخلق
القابل والمقبول والمادة والصورة جميعا واذا كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من اصل حقيقته يجب ان يكون اشرف
الممكنات المفروضة واجل المجعولات المتصورة بحيث لا افضل منه الا الجاعل المقوم له واذ قد علمت ان ذاته تعالى علم بما
على احسن الوجوه لكون الصورة العلمية للاشياء هي عين ذاته تعالى فللاشياء قبل وجودها الكوني صور علمية الهية لها وجود
الهي قدسي وكل وجود الهي بالضرورة يكون في غاية الحسن والبهاء فاذا تحقق مثال تلك الصور في عالم الكون وجب ان يكون ابهى
واشرف ما يمكن في عالم الكون واذا رتبت الاشياء كان ترتيبها اشرف الترتيب واجود النظام فيبتدي من اشرفها وجودا
كالعقول الفعالة ثم يتلوه ما هو انقص منه قليلا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا متدرجا الى ان ينتهي الى
انقص الموجودات وادونها فينقطع سلسلة الابداع في النزول عنده ولا يتخطى الى ما دونه لعدم امكان ذلك فهو نهاية بدو
الامر المشار اليها بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يفيض عنه بالامتزاج بين المواد الحسية ووقوع الحركات والاستحالات
الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات ولعداد الحركات فلا يزال يترقى
في الصعود والعروج من الارذل الى الافضل حتى ينتهي الى الافضل الذي لا افضل منه في هذه السلسلة الصعودية كان
سبحانه اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه فعنده يقف تردد الخير والجود وبه يتصل دائرة الوجود فهذا احسن وجوه
الصنع والايجاد حيث يجعل المصنوع بحيث يبلغ الى غاية ما اراده الصانع من الخير المترتب عليه ولا خير في صنعة صانع افضل من
ان يكون الغاية المؤدية اليها ذات الصانع هي ذات الباري جل ذكره فالعالم كله صادر بهذا الترتيب كشخص واحد اوله الحق
واخره الحق وصورته صورة الحق بل تمام الحق كدائرة واحدة اولها النقطة واخرها النقطة بل كلها النقطة السيالة في دورانها
في ذاتها الى غاياتها فسبحان ذاته الاعظم مما يعزب له الامثال ولا يبلغ الى صفته المقال فصل في بيان ان كل مرتبة من مراتب الموجودات
افضل ما يمكن واشرف فيما يتصور على الوجه التفصيلي ومن منهجان لمح اي اما النهج اللمي ففيه ثلثة مباحث البحث الاول
في بيان ان كل ما وقع في مراتب البدو على افضل انحاء الوجود وبيان ذلك ان كل ما وقع في مرتبة من مراتب هذه السلسلة لا يتصور

اشرف من شخصه وكان نوع من الجهة التي بها يصدر من فاعله اما الاول فلوجوب انحصار نوع كل منها في شخصه لان تكثر الاشخاص لنوع واحد فيما قبل الحركات والاتفاقات التي يقع بها تحصيل المميزات المكثرة من العوارض الغير اللازمة للنوع فان اختصاص بعض الافراد بعارض الهيئة متخصص لم يمتن نحوه ان كان لاجل وقوعه تحت تلك الماهية او لازم من لوازمها فالجميع متساوي الاستحقاق لم وقوع اختصاصه بالبعض دون اخر ترجيح من غير مرجح وان كان لامر خارج عن الطبيعة لاحق لها من خارج فلابد من مادة قابلة للتاثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعدادها وانفعالاتها وذلك لم يتصور في عالم الابداع فحق كل نوع ان ينحصر في شخصه واما الثاني فلما دلت عليه قاعدة الامكان الاشرف التي مر ذكر البرهان عليها من ان الفياض المطلق والجواد الحق لا يقتضي الاخس حيثما يمكن الاشرف بل يلزم من فيض وجوده ومقتضى جوده الاشرف فالاشرف فلاجرم ابدع جل شانه اولا العقول الفعالة والصور المكرمة والملائكة المهيمة والانوار القاهرة اذ هي اشرف ما في الامكان في الواقع وبحسب طبقتهم وافضل تلك الذوات المقدسة وانورها واصوبها اقدمها واقربها من نور الانوار جلت الائه ثم سايرها وما سواه على الترتيب الى اواخر تلك الطبقة وهي ارباب الاصنام ومثل الانواع الطبيعية التي اثبتها افلاطن واقره مثبتون ونحن قد اجتنبنا رسوم المتقدمين في القول بهذا المذهب وتوجيهه وفي بناء عليه بتهج الشبهة ودفع الشكوك بتوفيق العزيز الحكيم كما سبق واخر هذه العقول الاواخر هو رب طلسم الارض وبه يقع كوبانونيه الارض على مصطلح حكماء الفرس في كل ما وردت في هذا العالم من الانواع المركبة وعند انتهاء سلسلة العقول في الرتبة يبتدي سلسلة النفوس من نفس اقصى الافلاك وهو الفلك المحيط بعالم السموات ثم نفس اشرف الكواكب بعدها نفس كل كوكب كوكب وفلك فلك الى نفس ادون الافلاك وهو السماء الدنيا وبعد طبقتها طبقة الصور الفلكية والنجومية على افضل ما يمكن من وجود كل منها وافضل ترتيب يقع بينها لان ترتيبها الى ترتيب العقول كان صورة كل منها مثال العقل الذي يحاذيها على وجه لا يعتريها فتور ولا قصور ولا اعياء ولا لغوب واجرامها افضل الاجرام واشكالها افضل الاشكال وحركاتها افضل الحركات اما الاول فلبساطتها ولبساطة كيفيتها الملموسة ومع بساطتها فيها جميع الكيفيات المحسوسة على وجه الطف واصفى والذ في بلذة الكيفية المعجزة جميع الطعوم اللذيذة والروايح الطيبة والالوان الحسنة والنغمات البهجة واما الثاني فلان كرية الاشكال وقد بين في موضعه فضيلة الشكل الكري على ساير الاشكال اما الثالث فلان حركاتها منبعثة عن شوقية وهي كانها اشتياق المحبة وملائكة عقلية وامري نفسية فتحريك الاولين تحريك غائي وهو تحريك محرك غير متحرك كتحريك المعشوق للعاشق وتحريك المعلم بل مهية العلم للمتعلم وتحريك الثواني تحريك فاعلي من فاعل مباشر للفعل باشواق متجددة كتحريك الشوق المشتاق وتحريك الفكر للمتفكر وتحريك العلم الحادث للمتعلم وكل من هذه التحريكات تحريك عمدا لا عن ميول وبالجملة حركاتها افضل الحركات لان حركاتها عبادة المحبة ونسك عقلية يرتجم الشوق الى الله والوجد ولكل من هذه الاشخاص معشوق عقلي يخصه ومن لم يخلص بحركته على سبيل الشوق والتوجه الى الله الاهلم والايتمام به لعله الكل مشتاقون الى جمال رب العالمين رقاصون لاجل ما ينالون من روح وصال الاولين في كل لحظة يتجدد لهم بالحركة شوق وطرب اخر يؤدي على دوامهم وبسبب ذلك الوارد القدسي يقع لهم حركة اخرى يؤدي بهم تلك الحركة الى نيل شوق اخر ولذة اخرى وهكذا الى ما شاء الله ويترشح منهم من الفضائل والخيرات التي لم ما يليق بهذا العالم من الاشعة والاضواء المستقيمة والمنعكسة والمنقطعة مما استعد به الهيولى للصور والكمالات التي يفاض عليها من المبدأ الفعال في كل وقت وهكذا الى ان يرث الله الارض ومن عليها

في بيان ان الموجودات العالية والكائنات الواقعة في مراتب الصعود التي في عالم التركيب في غاية الجودة وعلى افضل النظام فنقول ان الامور الواقعة في هذا العالم لما كان نظامها متعلقا بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك ظل لنظام عالم القضاء الالهي الذي قد علمت انه في غاية التمام والكمال وما يليق وتحقق من ان هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما ظن الذيمقراطيس ولا على طريقة الارادة الجزافية كما توهم الاشاعرة ولا من ارادة ناقصة وقصد زايد كما دونا المحوجة الى دواع خارج عن ذاتنا ولا بجبلة طبيعية لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهبت اليه اوساخ الدهرية والطباعية بل النظام المعقول المسمى عند الحكماء بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود فيكون في غاية ما يمكن من الخير والفضيلة فعلى هذا يلزم ان لا يكون في هذا

العالم

العالم بالنظر الى الاسباب والعلل امر جزافي او اتفاقي بل كله ضروري فطري بالقياس الى الطباع الكل سواء كان طبيعيا كحركة الحجر الى اسفل او قسريا كالحركة الى فوق او اراديا كالحركة الحيوانية على وجه الارض وكل ما يحدث في عالم الكون يجمع عن سببه الشيء بالبحث لم يجد ويرتقي سلسلة الاسباب الى مبدأ واحد ينبعث عنه الاشياء على كيفية علمه بها وحكمته وعنايته فليس في الوجود شيء متفق للجميع علله واسبابه المرتقية الى الواحد الحق اذ المعلول يناسب علته بل نقيض منها لحركات الشاذة بحسب الظاهر موافقة منتظمة بالقياس الى جملة النظام ووجود الاصبع الزايد على جملة هذا الانسان طبيعي في جملة العالم وكذا كل امر قسري طبيعي بالقياس الى الكل وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله بان تخرج بعقلك من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله وملكوته وتشاهد عالم الافلاك وتحاذ الترتيب فيها ثم تعرج الى الملكوت الاعلى لترى عجائب القدرة فيه وتعرف المبدأ الاول حق معرفته ثم تسافر بالحق من الحق الى الخلق فتعرف بنور ما يتلوه من الملائكة العلامة ثم ما يتلوهم من الملائكة العمالة بامر الله ثم يباشر تحريكها وتدبيرها بالتسخير وما يتبعها امورها بالتدبير مع لوازم حركاتها واشواقها وصفات عباداتها وانوارها واطماعها وقربانها من انفعال العنصريات وترميم خاماتها وما يترتب عليها من صور الكائنات ونفوس ابدانها المستعدة لرايت جميع الاشياء حسنا مرتبا عندك موافقا لرضاك ولكن تعرف ما لك بالوجدان كما عرفت الان بالبرهان ومثلك يكون بالحقيقة من اهل الرضوان الفايزين بروح الجنان هذا

فصل فان مجموع العالم رضيا للجميع على افضل نظام واكمل تمام نوعا وشخصا ماهية وحقيقة فنقول اولا ان مجموع العالم من حيث هو مجموع شخص واحد له وحدة طبيعية وليست وحدته كوحدة اشياء متغايرة اتفق ان صار بالاجتماع والانضمام كشيء واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات واجتماع العسكر من الافراد وذلك لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لانها صادرة على الترتيب العلي والمعلولي وهي مترتبة بالاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس ومن الاعلى فالاعلى الى الادنى فالادنى وكل جمعية يقع على هذا الوجه يكون الوحدة فيها حقيقية ذاتية وقد علمت ان العلة تمام المعلول والاشرف تمام الادنى ودونه المشروق والشيء يكون مع تمامه هو اولى بان يكون مع نفسه فيكون واحدا مع وحدته وبالجملة كون العالم شخصا واحدا برهاني عندنا وقد صرح الحكيم ارسطاطاليس بان العالم حيوان واحد مطيع لله وهو فيه بوحدة حقيقية على انه ما هو على انه لم يقع كما كان كذلك ولا شبهة ان العلة الغائية لجملة العالم المسمى عند العرفاء بالانسان الكبير هو الحق الاول جل ذكره فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب لم هو لهذا الانسان الكبير اذا عرفت مطلبا لم هو وما هو فيه فيكون الحق مقوما لماهيته ومقربا لذاته وحقيقته فاذا لا يمكن ان يتصور حقيقة من الحقائق الامكانية فوق ما يكون الحق الاول تمام وجوده وكمال حقيقته ثبت وتحقق ان العالم بكليته افضل ما يمكن واشرف ما يتصور ولنفصل في بيان هذا فنقول اذا كان العالم بتمامه شخصا فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدله سواء كان فوقه في الفضيلة او مثله وذلك لان ذلك النظام المفروض لا يخلو اما ان يكون مماثلا لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت ماهية نوعية او غير مماثل له وكل من الاحتمالين باطل فتصور نظام اخر مطلقا باطل اما الاول فلما تبين ان جواهر مماثل لجواهر هذا العالم الموجود وكذا اعراض مماثلة لاعراضه ممتنع الوجود اما ان العقول والنفوس الكلية وصور الافلاك والكواكب وهيولياتها لا يمكن غيرها في مرتبتها مماثلا لها في نوعها فذلك واضح لان كلا منها صادر عن فاعله بجهة واحدة من الجهات الفاعلة اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركة من امر اخر كمادة او غيرها واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واما الانواع البسيطة منه فامتناعها في النوع بصور نوعية تصدر من المبادي العقلية بجهاتها اللازمة اما مطلقا واما باعانة من الصور السماوية الامور العارضة لانها تابعة للحركات والاستعدادات واما اعراض تلك البسايط فانها تابعة للجواهر متقومة بها مع اتفاق المتبوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت هذا في البسايط فقس عليه حكم المركبات وصورها النوعية لانها تابعة للمواد وانحاء التركيبات والاستعدادات التي منشأها تلك الجواهر واعراضها اللازمة لحركات الافلاك واوضاعها فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض سوى هذه التي قد وجدت فلو فرض عالم اخر يكون لا محالة موافقا لهذا العالم في الماهية غير مخالف

لزم امر مقوم ذاتي واما بطلان الشق الثاني فلوجوه منها ان كل ما لا مادة له ولا مركب قبل وجوده فوجوده على سبيل الابداع وكل ما كان
لا يختلف بالخارجيات فلا يتكثر نوعه بالاشخاص فنوعه منحصر في شخص لان الذي به يقع التميز ان كان لازم ذاته فلا يتعدد ومنها ان الفاعل
لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلا جهة اخرى ووحدة العلة توجب وحدة المعلول ومنها ان تشخصه بذات الباري جل ذكره المتشخص بنفس حقيقته وكلا
تشخص كل معلول بنفس علته الموجدة القريبة فلا يمكن تعدده ومنها ان علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلا يمكن
غيره ومنها ما وقعت الاشارة اليه من ان العلة الغائية في وجوده هي ذات المبدأ الاعلى وعلمه به وهي بعينها علة تامة وكل ما غايته اجل لا
شيء فهو افضل الممكنات تذنيب وتبصير لعلك تقول اذا كان العالم بكله اعني الانسان الكبير شخصا واحدا اشرف الممكنات لاجل ان علومه
وعلته تامة من شيء واحد هو الحق سبحانه فنقول ان هذا الحكم جار في المعلول الاول فيكون مثله في الحقيقة فيلزم ان يصدر من الواحد الحق الا ان
في اول الابداع وهو محال وايضا يلزم وجود انسان من نوع واحد فيما فوق الكون وهذا ايضا مما ابطله اصول الحكمة فنقول ما به ليس يلزم هناك
في الحقيقة تعدد لما حققنا سابقا ان تمام حقيقة الشيء انما هو بما يكون بمنزلة فصله الاخير وهي صورته التي بها تقوم سائر معانيه
وقد علمت ان الشيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته فالصادر من الحق تعالى شيء واحد هو الانسان الكبير المتشخص لكن له اعتباران اعتبار
اجمال واعتبار تفصيل وقد مر ان لا تفاوت بين الاجمال والتفصيل الا بنحو الادراك لا بتفاوت في المدرك فاذا اعتبرت المجموع العالم بما
هو حقيقة واحدة حكمت بانه صدر من الواحد الحق صدورا واحدا وجعلا بسيطا واذا نظرت الى معانيه المفصلة واحدا واحدا حكمت بان الفائض
منه اولا هو اشرفها ذاتا واتم مقوماته وهو العقل الاول اذ العقل هو كل الاشياء كما مر ذكره ثم باقي الاجزاء واحدا فواحدا على ترتيب الاشرف
فالاشرف والاتم فالاتم وهكذا الى ادونها في الوجود واضعفها فاذن تبين وتحقق ان الانسان الكبير والمجعول الاول شيء واحد بالذات والحقيقة
فاذا قلت العقل الاول فكانك قلت مجموع العالم واذا قلت مجموع العالم فكانك قلت العقل الاول بلا اختلاف حيثية تقييدية ولا تعليلية الا
بحسب الاجمال والتفصيل فان قلت كيف ابدع الباري جل ذكره مجموع العالم بكلمة مرة واحدة مع ان بعض اجزائه متجدد الوجود كالازمنة و
الحركات وبعضها دفعية الوجود وبعضها خارج عن القسمين قلنا وحدة العالم وحدة اخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل وهذه
والمجردات والاجسام والجسمانيات كلها منطوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه الراسخون في العلم والله اعلم واما المنهج الالهي فلان بيانا
من ارتباط الموجودات بعضها ببعض وانتفاع بعضها عن بعض وتوجه كل ناقص الى كماله وطلب كل سافل للاتصال الى العالي توجها غريزيا
وطلبا جبليا بحسب ما اودع الله في ذاته وترى عطوفة العالي على السافل وعنايته بكل قوى لما دونه وتدبير كل نفس وعقل لما يقع تحت تدبيره
احكم تدبير واشد تصوير واحسن تقويم والطف تكميل وتتميم وعلى وجه يبلغ الى غاية كماله وتمام الممكن في حقه فالصورة تكمل المادة بالتقدير
والتشكيل والتكييف بكل كيفية تناسبها وتقيدها التسكين في حيز يخصها اذا كانت فيها والتحريك على اسهل الوجوه واقرب الطرق
اليه ان كانت خارجة عنه والنفس تكمل طبيعة البدن بافاضة القوى والالات عليها وافادة الاشكال والاعضاء لها على حسب حاجتها
الى كل واحدة منها وتبقية شخصها اقصى ما يمكن وتبليغها الى غاية نشوها بالتغذية والتنمية وتبقية نوعها بالتوليد للمثل وحفظ الصحة
على مزاج بدنها على وجه يترتب عليها هذه الافاعيل بجاذبة غريزية شانها النضج للمادة والطبخ والهضم ودفع الفضول الردية وامساك
الاخلاط الدموية المحمودة التي ينتفع بها الاعضاء والاخلاط التي بها صلاح البدن من البلغم والصفراء والسوداء وغير ذلك من ضروب
الاعضاء واشكالها واقدارها ومواضعها اللائقة وترتيبها على احسن الترتيب وغير ذلك مما يطول شرحه ويدل عليه علم الهيئة والتشريح
كل ذلك باذن الله والهام باريها كما قال ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها وكذا العقل يكمل النفس ويقومها ويجذبها ويطهرها
عن الادناس المادية والارجاس البدنية بافادتها العلم والحكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية واخراجها من القوة الى الفعل ومن الظلمات الى
النور وتجريدها من الاغشية البدنية وبعثها من القبور الداثرة والمضاجع البالية المندرسة الى عالم القدس والمثول بين يدي الله
وشان الحق الاول مع العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء في التقويم والايجاد والهداية والارشاد والعناية واللطف والرحمة

الجود

والجود والكرم فوق ذلك كله ولنأخذ في شرح هذا المطلب على وجه ابسط فصل في بيان اثار حكمته تعالى وعنايته في خلق السموات والارض
واعلم ان افاضل البشر قاصرون عن ادراك حقائق الامور السماوية والارضية على وجهها وعن الاحاطة بدقائق الصنعة وعجائب الفطرة
واثار العناية والحكمة التي فيها بل الاكثرون عاجزون عن ادراك حقيقة النفس التي هي ذاته المتشخصة وتفاصيل احوالها وسريان قوتها
في الات البدن وحواسه واعضائه وكيفية ترتيب الاعضاء واشكالها واوضاعها واجزائها ومنافع كل واحد واحد منها وافعالها
وغاية كل فعل فان الذي تفطن به المشرحون ولاح لهم بقوة الفكر شيء قليل لا نسبة له الى ما جهلوا من اصناف الدقائق والعجائب والحكم
في صنع الباري فيها فاذا كانت احاطة الانسان بنفسه وبدنه على ما ينبغي متعذرة فكيف يكون الاحاطة بما في العالم الجسماني و
الروحاني ممكنة واكثرنا لا يمكننا الاطلاع على حقيقة وجوده فضلا عن ادراك حقائق جميع الموجودات الا انا مع هذا العجز محثوثون
في الطبع ونحن في عالم الغربة لا بد ان نتامل ونتفكر في عجائب الخلقة وبدائع الفطرة امتثالا لقوله تعالى او لم يتفكروا وقوله او لم ينظروا في
ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فباي حديث بعده يؤمنون وقوله ان في السموات
والارض لايات للمؤمنين وقوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وما لها من فروج والارض مددناها والقينا فيها رواسي
وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ولما مدح سبحانه الجماعة المتفكرين فيما قال الذين يتفكرون في خلق
السموات والارض الاية وذم المعرضين عن النظر والتامل كما قال تعالى وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون
وقال ويل لكل افاك اثيم يسمع ايات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها فبشره بعذاب اليم فلا بد من ذكر انموذج من الحكمة الموجودة في
العالم الجسماني وتناسب اوضاعه وحسن انتظامه ليستدل بها على عظمة المبدع وسعة رحمته وفخامة جوده ولطف عنايته فنقول انظر ايها الذكي
الفهم المتفكر في صنع الله المتدبر في ايات كتابه ان مبدع الاشياء لما كان غير متناهي القوة والقدرة بمعنى ان ذاته الخير والجود فلم يمكن
وقوف رحمته وفيضه عند حد لا يتجاوزه فيبقى بعد ذلك الامكان الغير المتناهي مما ان يخرج من القوة الى الفعل ومن مكمن الخفاء الى
مجلى الظهور فكان ذلك ممتنعا جدا ولكن لما امتنع صدور غير المتناهي من الاكوان مجتمعا الا مفترقة فيما لا يزال تدريجا لما قام البرهان
عليه فبالضرورة لا يمكن ذلك الا على سبيل التعاقب والافتراق فلا جرم وجب ان يكون من صنع الله وجود جوهر بواسطته
يتصحح صدور الحركات والمتجددات عنه تعالى المقدس عن التغير ولا بد ان يكون ذلك الجوهر ذا قوة غير متناهية في الانفعال على
وجه الامداد فان الواجب جل ذكره ذو قوة غير متناهية في الفعل على وجه الاستقلال ثم لما كان تجدد الحوادث منوط
الاستعدادات متوقفا على امر متجدد بالطبع حادث بالذات ليصير تجدده وحدوثه الذاتيين منشأ لحدوث الحادثات
وتغير المتغيرات وارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الازمنة والحركات فافاد بفضل جوده اجراما كريمة نورية مجردة
الطبائع دائمة الحركات النفسانية والطبيعية والوضعية لاغراض علوية نفسانية وغايات حكمية عقلية هي العلة لافاضات
انوار حسية واضواء صورية بها يقع استعدادات مادية غير متناهية تلحق الى فاعل غير متناهي التاثير وقابل غير متناهي القبول
ليوجب ذلك افاضة الخيرات وفتح ابواب البركات على الدوام من غير انقطاع كما في قوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذ لم يكن
الفاعل القيوم على الغيب بضنين فيحصل الفيض منه على كل قابل مستعد بحسب استعداده حتى ان النمل الصغار والذباب والبعوض
مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول النفس الناطقة وجب ان يفاض عليها وقد علمت ان اشرف ما يتعلق بالهيولى والاجسام
انما هي النفوس الناطقة التي لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها من القوة الى الفعل دفعة واحدة لا مع الابدان لاستلزامه لا تناهي
الابعاد والاجرام ولا بدونها لكونها متعلقة الذوات بها حدوثا فيجب استعداد الهيولى استعدادات غير متناهية في الادوار
والاكوار ليتصل فيض النفوس من العقل المفارق الى غير النهاية ثم يرجع منها ما كملت الى العالم العقلي والوطن الاصلي وما لم يكمل
يلبث في بعض طبقات البرازخ والمقابر المثالية ازمانا طويلة او قصيرة او احقابا كثيرة او قليلة بحسب كثافة الحجاب وقسوة

وبحسب كثرة الجرايم وقلتها ثم انظر ايها المتامل الطالب لمعرفة الله وملكوته من لاحظة احوال العلويات واوضاعها لانتفاع السفليات من انها لو كانت كلها نيرات لافسدت باحراق اضوائها مواد الكاينات كلها ولو كانت عرية عن النور بالكلية لبقي ما دون الفلك في ظلمة شديدة وليل مظلم طويل لا اوحش منه وكذا لو ثبتت انوارها ولازمت على تيرة واحدة لاثرت بافراط فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك ولو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون واللزوم ولو لم يجعل الانوار الكوكبية ذوات حركة سريعة مشتركة واخرى بطيئة مختصة ولم يجعل دواير الحركات البطيئة مايلة عن مدار الحركة السريعة لما مالت الى النواحي شمالا وجنوبا فلم تنتشر منافعها على بقاع الارض ولولا ان حركة الشمس خصوصا على هذا المنوال لم يتخالف سمتها لسمت الحركة السريعة لما حصلت الفصول الاربعة التي بها يقع الكون والفساد ويصلح امر جميع البقاع والبلاد والى هذا المعنى اشار الكتاب الالهي قل ارايتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ثم قال قل ارايتم ان جعل لكم الليل سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بضياء الاية ولما كان القمر نائبا بالشمس خليفة لها في النضج والتحليل اذا كان قوي النور جعل مجراه يخالف مجراها في الصيف والشتاء شمالا وجنوبا فان الشمس يكون في الشتاء جنوبية والقمر شماليا لئلا ينعدم السببان وفي الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع المسخنان ولما كانت الشمس شمالية الحركة صيفا جنوبيتها شتاء جعل اوجها اعني ابعد ابعادها عن الارض في الشمال وحضيضها وهو اقرب ابعادها في الجنوب لينجبر فرط الميل ببعد المسافة لئلا يشتد التسخين والتنوير وينكسر بعد الميل بقربها لئلا يضعف القوة المسخنة عن التاثير فانظر كيف جعل للكواكب مع حركة الكل السريعة حركات اخرى بطيئة تميل بها الى شمال وجنوب على مدارات متفاوتة في العظم والصغر والسرعة والبطوء والبعد والقرب من الارض بحسب اوجاتها وحضيضاتها ولاجل اختلاف احوالها المنفعة للكاينات وعرض النظام قال الله تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره اي بما يقتضي حركاتها طالعة وغاربة وشمالية تارة وجنوبية اخرى وكذا اوجية تارة وحضيضية اخرى وغير ذلك من احوال الكواكب كالرجوع والاقامة والاستقامة وكونها في بيوتها التي لها ووبالها وشرفها وهبوطها وكونها بطبيعة كل برج وقعت فيه من الثابتة والمنقلبة وذوات الجسدين وامثال ذلك مما هو مذكور في احكام كتب الاحكاميين على اجمال ولا يحيط بتفاصيله الا الباري جل ذكره وملائكته المقربين الذين هم الانوار العقلية والاشعة الالهية ثم اذا تاملت ايها الناظر البصير في ملكوت السموات وما فيها من خلق ارواح الافلاك ونفوس الكواكب في قوام جوهرها واشراق نورها وطاعتها للباري ودوام حركاتها على الدوام عشقا وشوقا الى بارئها ومبدعها ثم من عجايب الحكمة وغرايب اللطف والرحمة حسن ترتيب العناصر وجعل الارض في وسط الكل لمناسبة الكثافة والظلمة للبعد عن افق النور لانها لو كانت مجاورة للانوار العلوية لاحترقت بشدة تسخين الحركة الدايمة ولا بقاء على تقدير بقائها هناك ما كان يمكن ان يتكون عليها حيوان ولا تنبت فيها نبات وجعل النار مجاورة للفلك لمناسبة اللطافة والنورية ولو جاوره غيرها من العناصر لتسخن بدوام حركته فصار نارا وانضم اليها تسخين النار فاحترق باقي العناصر وصار الكل نارا فانفسد الجميع ولما كانت العناية الازلية اقتضت وجود نفوس ناطقة وغير ناطقة احتاجت الى ابدان حيوانية ونباتية يغلب على اكثرها العنصر اليابس الذي بيبسه يحفظ الصور والاشكال وجب ان يكون الارض باردة يابسة متماسكة الاجزاء ليجاورها الحيوان والنبات الغالب عليها ما عنصرها ويجب ايضا لما ذكرنا من الحكمة ان لا يكون الماء محيطا بالارض احاطة تامة لاحتياج اكثر الحيوان والنبات لاستنشاق الهواء وجذبه ثم جعل الهواء مجاور النار لمناسبته في الحر والسيلان وجعل الماء متوسطا بين الهواء والارض لمناسبته الهواء في السيلان ومناسبة الارض في البرد لئلا يبطل العدل ثم انظر لو لم يكن طبقات الاجرام التي فوق الارض من العناصر والافلاك شفافة بل ملونة لوقفت اضواء الكواكب على سطوحها وانعكست الى ما فوقها وما وصلت الى عالم الكون والفساد فبقي اهل هاوية الهيولى في ظلمة لا اوحش منها فجعلت الكواكب مضيئة والافلاك وباقي العناصر

شفافة

شفافة ولو كانت العناصر كلها قابلة للنور لاشتد الحر فيها وقوي الحد يودي الى احراق ما في هذا العالم

وصل في ذكر انموذج من اثار عنايته في خلق المركبات الموزونة يا عارف الى ربك كيف خلق للعنصريات حرارة هي محللة ملطفة محركة وبرودة ممسكة قاعدة ورطوبة قابلة للتشكيل والتقسيم ويبوسة حافظة لما افيدت من التصوير والتقويم وكيف ركب المواليد من امتزاج كيفيات العناصر واعد لكل منها مزاجا خاصا وافاض على كل مستعد ما يستحقه من الكمال ولم يقتصر على هذا بل اراده من الافضال ما يهتدي به الى التوالي الكمالات والغايات وبذلك يقع الارتفاع في القوس الصعودي الى الدرجات ولذلك قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فانظر لما احتاج النبات والحيوان لتحصيل الابدان ما فعل التحليل كيف ركب لها قوة غاذية متصرفة للغذاء وبالهضم والاحالة الى شبيه جوهر المغتذي ولما لم يكن حصول الحيوانات والنبات على كمالها المقداري اول مرة كيف اودع فيها قوة نامية موجبة لزيادة اقطارها في الجوانب على نسبة مضبوطة يليق بها

ثم ابتهج يا عارف واذكر ربك وبدء بترنم في عشق جماله بالتسبيح والتهليل بان القسمة لما اوجبت باقيات بالشخص وباقيات لا بالشخص كيف ترحم الواهب الحق نقصان الديمومة العددية باعطاء الديمومة النوعية فاوفى لكل منهما قسطه من الوجود ونصيبه من الدوام فصار العالم الطبيعي منتظما بمعنى الثبات والبقاء فانظر في احوال ما لا يحصل غالبا من النبات والحيوان الا بالتوليد كيف استبقى نوع ما وجب فساد شخصه بقوة مولدة مودعة في اعضاء التوليد قاطعة لفضلة من مادة هي مبدا الشخص الاخر ثم انظر كيف خلق لمن كان فاعلا بالاختيار لا بالطبيعة والاضطرار شهوة الغذاء ولذة الوقاع كالاجير الذي لا يفعل فعله الا بالاجرة فهذه الشهوة التي يكون لقوى نفس الحيوان لصدور هذه الافعال التي يكون لقوى نفس الحيوان يتوقف عليها بقاء الشخص والنوع من هذه الابدان بمنزلة الاجر للاجير والجعالة والرشوة للخدم والاعوان كيلا يقع الذهول عن ايقاع هذه ثم انظر كيف رتب للغاذية خوادم من قوى اربع جاذبة تاتيها بما يتصرف فيه وهاضمة محللة للغذاء معدة اياها لتصرف الغاذية وماسكة لحفظها مدة لتصرف المتصرف فيها بالاحالة والطبخ ودافعة لما لا يقبل المشابهة ثم انظر كيف رتب للحيوان لكونه اشرف من النبات قوى اخرى من مدركة ومحركة لان نفسه من ركبت مختارة في حركاتها البدنية والنفسانية وزاد البدن الانساني لكون مزاجه اشرف كلمة روحانية اذا اطاعت امر ربها وكلفت بالعلم والعمل وقربت من مبدئها بقطع علايق الناسوت وشابهت الملا الاعلى اهل عالم الجبروت ولو تدبر متدبر واشتاقا في كيفية تدبير النفس للبدن وحصول الالفة والعلاقة وشوق التصرف والتحريك وعشق المقارنة والم المفارقة بينهما مع ان البدن كالثقل الكثيف والنفس كالنور اللطيف لقضيت العجب قلت كيف يتصور الازدواج بين النور والظلمة والامتزاج بين المجرد والمادي وبين العلوي الذي قال تعالى تعظيما لشانه ورفعناه مكانا عليا وقال ان كتاب الابرار لفي عليين والسفلي المشار اليه بقوله ان كتاب الفجار لفي سجين اذ بينهما من المخالفة والمنافرة في الماهية ما لا يخفى على صاحب الرؤية وجل الخلق بل كلهم الا النادر منهم غافلون بل منكرون لهذا الارتباط والاتحاد بينهما حتى ان اكثر المنتسبين الى العلم بتجرد النفس وظن جمهور القائلين بتجردها ان الانسانية انسان بصورة اخرى نفخية منطبعة في البدن يحصل منهما حقيقة الانسان واما المشار اليه بانا فهو المسمى بالنفس الناطقة ولها اضافة عارضة شوقية بالقياس الى البدن لانه موضوع افاعيلها الجسمانية وهؤلاء بمعزل عن ادراك معرفة النفس ومقاماتها في الهبوط والصعود حسبما قررنا سابقا من انها هي الجوهر المغتذي النامي المتحرك الساكن الاكل الشارب اللامس الشام الذائق فانظر في حكمة الصانع كيف كثف اللطيف لا بل لطف الكثيف عجوبة بخلق من زبدة العناصر البدن الكثيف المخلوق من مادة النطفة ومن لطافته وزبدته خلق القلب الصنوبري ومن الدم الخالص ومن صفوه الروح البخاري النابع في العضو الرئيس الذي هو في النقاء والصفاء كالفلك البعيد عن التضاد ولاعتداله وتوسطه بين الاضداد مع جامعيته لكيفيات الاطراف تشبه السبع الشداد ولنوره وضيائه كالكواكب اللامعة

على الابصار ولاجل صفائه وصقالته صار مرآة يتلالاء فيها الصور الغيبية ويتجلى فيها المثل المحسوسة التي هي واسطة بين الجالبة
فهو كانه موضع للنفس متحد بها عند امتزاج جوهره من قوة النفسية الى الفعل كان النفس مادة للعقل متحد به عند امتزاج جوهره
خارجة من القوة العقلية الى العقل فذلك الجوهر مرآة يتجلى فيها النفس والنفس مرآة يتجلى فيها العقل والانسان منطو في دائرة
بهذه الامور وتبدلت عليه هذه النشآت من حد النطفة الى حد العقل شيئا فشيئا على التدريج ففيه الملك والملكوت وهو جامع
الكونين ففيه شيء كالفلك وهو مرآة يدرك بها الصور الجزئية الغائبة والحاضرة وشيء كالملك وهو مرآة يدرك بها الحقائق الكلية
الثابتة فانظر الى القدرة والحكمة ثم الى اللطف والرحمة يتحير عجايب الحضرة الربوبية وان اردت زيادة شرح وايضاح فاستمع فصل
في ابانة حكمة وعناية في خلق الانسان الانسان مخلوق اول خلقه من اخس الاشياء وانقص المواد واضعف الاجسام لانه مكون من القوة
الهيولانية وهي كاللاشيء ثم من التراب المظلم والطين اللازب ثم من النطفة واشير في الكتاب الالهي الى المرتبة الاولى للانسان بقوله
تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا والى المرتبة الثانية والثالثة بقوله انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج
نبتليه لقوله هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة وبعد هذه المنازل والمراتب تكون له القوى والاعضاء الالية لها ثم من خلقها
في باب الحواس لقوله فجعلناه سميعا بصيرا انه يتدرج له الكون الى ان يحدث له الاكوان الحيوانية كلها التي اولها قوة اللمس
واخرها قوة الوهم ثم ينشأ خلقا آخر كما قال تعالى ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين فانظر ايها الناظر في علوم
الافاق والانفس الى النطفة وهي ماء مهين قذرة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف اخرجها رب الارباب من بين الصلب والترائب و
من البذر شيء والافتراق ثم جعلها وهي بيضاء علقة حمراء ثم جعلها مضغة ثم انظر كيف قسم اجزاء النطفة وهي متشابهة الى العظام
والاعصاب والعروق والاوتار واللحوم وغيرها من الاعضاء البسيطة ثم كيف ركب من هذه الاعضاء البسيطة الاعضاء المركبة من
الراس واليد والرجل وغيرها شكلها باشكال مختلفة مناسبة لافعالها كما تعلم من قواعد علم التشريح وغيره ثم خلق هذا كله في جوف
الرحم في ظلمات ثلث ولو كشف الغطاء عنه وامتد البصر منك اليها لكنت ترى التخاطيط والتصاوير يظهر عليها شيئا فشيئا ولا ترى
مصورها من مصور فصل للنقوش والقياد ولا يرى من مصورها الدم كالاصبع ثم اذا بلغ في ترجحه في الاستكمال احتاج الى الغذاء والنماء
ان من عليها صورة نباتية لها خادم من قوى كثيرة يوكل عليها املاكة يمشي بها ما يرجع الى الغذاء والنماء فانظر كيف وكل الله الملائكة
بك في انتظام امورك حتى في امر غذائك فان اهل المكاشفة قد ذهبوا بصائرهم ان كل جزء من اعضائك يتوكل به ملك لا يتغذى الا بان يوكل الله
سبعة من الملائكة هذا هو الاقل الى عشرة الى مائة الى الف وبين يديك وذلك لان معنى التغذي ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء من البدن فيه
وذلك يحتاج الى ان يصير الغذاء لحما وعظما في اجزاء العضو جسم لا يتحرك بطبعه ولا يتغير بنفسه في اطوار الخلقة كان
لا يصير بطبيعته منحولا ثم منحرفا ثم [illegible] صناع والصناع في الباطن اذا كانت الصنع غاية حكمية هم الملائكة
كان الصناع في الظاهر هم اهل المدينة وقد اسبغ الله عليكم نعمه ظاهرة وباطنة والناس غافلون عن نعم الباطنة والعارف يعلم انه لا بد من
ملائكة سبعة احدهم جاذب للغذاء الى الاعضاء والاخر ممسك له في جوار العضو والثالث يخلع عنه صورته السابقة فيخلع صورة الدم
والرابع يكسوه صورة اللحم والعظم وغيرهما والخامس يدفع الفضل الزائد والسادس يلصق ما اكتسى كسوة اللحم باللحم وما اكتسى كسوة العظم بالعظم
حتى لا يكون منفصلا والسابع يرعى المقادير والنسب في الالصاق فان قلت فلاي شيء فوضت هذه الافعال الى ملك واحد ولم احتيج الى سبعة
والحطب ايضا يحتاج الى الطاحن [illegible] ثانيا [illegible] ثالثا [illegible] رابعا والى قاطع [illegible] خامسا والى من [illegible]
من يغير ساد ساد الى من يلصقها بالتنور سابعا فلذا كانت افعال الملائكة باطنا كافعال الانس ظاهرا فلذا يجب عليك ان تعلم ان
خلق الله الملائكة يخالف خلقه الانس لان وجودهم وجود صوري بسيط من غير اختلاط وتركيب ولا تزاحم بين افعالهم كالاوامر بين
صفاتهم وذواتهم ولا يكون لكل منهم الا فعل واحد واليه الاشارة بقوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم فلذلك ليس بينهم تنافس و

دقائق

ودقائق ولا تزاحم وتضاد في فعل او صفة بل مثالهم في تعيين مرتبة كل منهم وفعله مثال الحواس فان البصر لا يزاحم السمع في فعله وهو
ادراك الاصوات ولا الشم يزاحمهما في ادراك الروائح ولا هما يزاحمان الشم ولا الذوق ولا يجري في [illegible] بعضها بعضا وليس هي كالاعضاء
مثل اليد والرجل فان اصابع الرجل قد يبطش بطشا ضعيفا و[illegible] ربما يكتب باصابع رجليه وامر يمشي بيديه وقد تضرب غيره براسه
[illegible] التي هي الة الضرب ولا كالانسان الواحد الذي يتولى الطحن بنفسه والعجن والخبز فهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن العدل سببه اختلاف
صفات الانسان واختلاف دواعيه فلم يكن وحداني الفعل ولذا ترى الانسان يعصي الله مرة ويطيعه اخرى وفي التنزيل حكاية عن طباع
الملائكة انهم مجبولون على الطاعة لا مجال للمعصية فيهم فلاجرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار
لا يفترون والراكع منهم راكع ابدا والساجد منهم ساجد ابدا والقائم منهم قائم ابدا وما منا الا له مقام معلوم تنبيه عليها وهي ان الامر ليس
اذا كان كل ملك من ملائكة الله موكلا على فعل واحد لا يمكنه التعدي عنه الى غيره فيكون ناقص الجبلة قصوره عن نيل الخيرات الكثيرة و
ان فات كل ملك [illegible] ما هو اشرف منه على نحو يقوم مقومه بوجه [illegible] لكن لا على نحو التركيب والتمزيج الذي في الاجسام وكل منهم جامع
الذات وحداني الفعل وان صدر عنه انواع كثيرة من الافعال لان كثرتها على الترتيب السببي وعلى وجه يكون بعضها تحت بعض على نسق
ونظام لا يتغير اصلا وقد علمت ان الترتيب يجعل الكثير واحدا فتنتهي الافعال منهم الى فعل واحد ينبعث منه الاثر وكذا الذوات يرجع كثرتها
الى ذات واحدة يتحد بها الذوات وكل ملك من الملائكة حي عليم بحقيقة الملك الذي هو [illegible] ويختار ويختبر ويعلم لا كاعضائنا التي
لا شعور لها بافعالها بما يصدر عنها وانما نسبة الملائكة الى من هو تحت امره وطاعته كنسبة قوانا الادراكية الى الروح العقلي فانا لم
يبلغنا من كلام الحواس وصورها الحاضرة عند النفس حسية بحضور النفس مع ذلك لكل حس منها شأن غير شأن الحس الاخر ولا اختلاط
بينها ولا تشويش لانها الجنبة العالية والجهات الفاعلية لا القابلية كالاعضاء وما في حكمها ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول
قد امتاز الانسان بهذه الصورة النباتية والاعوان الذين خلقهم الله لافادة التغذية والتوليد من الاجسام المعدنية فصار كل
وجود من الحجر والبلور والحديد والنحاس والذهب والفضة وغيرها الا ان صورة النبات مع هذا الكمال ناقص فانه اذا لم يصل اليه
غذاء يشتاق اليه ويماس اصله يجف وييبس اذ لم يمكنه طلب الغذاء والمشي اليه من الموضع الذي فيه الى موضع اخر فكان الطلب لا يكون
الا بشيئين معرفة وقدرة وهما مفقودتان عنه فلو وقف وجود الانسان في هذه الدرجة لكان عاجزا في خلقته وفطرته فانظر كيف
رفعه الله عن هذا المنزل بصورة اخرى امتاز بها عن النباتات وارتفع وجوده عن وجود الجماديات الساكنات وقرب بجلوة اخرى الى
ربه لا دبار عن معدن الانواع في عالم الظلمات بان خلق له الة الاحساس والة الحركات الاختيارية في طلب الغذاء وهما المشار اليهما
في الكتاب فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا ثم انظر الى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس الخمس فاولها اللمس
النقص درجات الحس فيها الشعور بما يتصل به بل اخس الحيوان وبالاصقه لا بما يبعد عنه فان الشعور بما يبعد منه يحتاج الى حس
اقوى واتم وهذا يعم الحيوانات كلها ولدناءة بعض الحيوانات القريب المنزلة من النبات كالدود التي في الطين يقتصر على هذا ولا
يقدر على طلب الغذاء فلو لم يخلق فيك الا هذا اللمس لكنت ناقصا كالدود فافتقرت الى حس اخر لادراك البعيد فخلق لك الشم الا انك
لا تدري به ان الرائحة من اي ناحية جاءت لتطلب ما يعادي الرائحة فيطوف كثيرا حتى تظفر به فانعم الله عليك بحاسة البصر لكن
لا تدرك بها ما يحجب بجدار او حائل اخر وايضا لا تدرك بها الا ما هو الموجود الحاضر واما الغائب فلا يمكنك معرفته الا بكلام
واعلام يدرك بحاسة السمع فاشتدت حاجتك اليه فانظر كيف انعم عليك وميزك بفهم الكلام عن سائر الحيوان وكل ذلك ما
ما يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق اذ يصل اليك الغذاء فلا تدرك انه موافق او مخالف فتاكل فتهلك كالشجرة يصب في
اصلها ما هو سبب جفافها ولا ذوق لها فتجذبه فتجف ثم جميع ذلك لا يكفي في الاستكمال ولا يتم به الحيوة الانسانية لو لم
يكن ادراك باطني يتادى اليه صور المحسوسات للتحفظ والتذكر والا لطال عليك الامر في معرفة الاشياء المحسوسة لو لم يكن صور

محفوظة عندك فانعم الله عليك بمشاعر اخرى باطنة لتحفظ بها صورة ما تحسه وتذكرها متى شئت وتتصرف فيها وهذا مما تشارك
فيه الحيوانات ولو لم يكن لك الا هذا لكنت ناقصا لعدم ادراك عواقب الامور وغاياتها العقلية فبرك الله وفضلك على كثير من خلقه
تفضيلا وشرفك بقوة اخرى هي قوة العقل تدرك مضرة الضار ومنفعة النافع في المآل وتدرك الجزئيات الحقيقية والشر الا
جله بهذا الانموذج في بيان ما انعم الله عليك في باب الادراك فصل ما انعم الله عليك من الادراك القوى المحركة التي هي طائفة اخرى من جنود
الله تعالى وكيفية نظمها وترتيبها فيك فجوابه لو خلق الله المشاعر والمدارك حتى تدرك بها الامور التي لها مدخل في استكمالك وحفظ بقائك
مادمت في الدنيا من اسباب التغذية وغيرها مما تدركها بعيدا وقريبا لم يخلق لك ميل في الطبع وشهوة لم تشوق اليه تحملك على
الحركة ثم قدرة في آلات البدن تحرك اليه لكان الادراك معطلا فاضطر الى ان يكون ميل الى ما يوافقك يسمى شهوة ونفرة عما يخالفك
تسمى كراهة فخلق فيك شهوة الغذاء لبقاء شخصك وشهوة النكاح لبقاء نوعك وكلها ملك كالمتقاضي الملح الى تناول الغذاء
ثم هذه الشهوة لو لم تسكن اذا حصل مقدار الحاجة من المشتهى المرغوب فيه لاسرفت واهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهة
عند الشبع ونحوه لتترك الفعل كالاكل ونحوه لا كالزرع فانه لا يزال يجتذب الماء اذا انصب الى اسافله حتى يفسد فيحتاج الى آدمي يقدر
غذاءه بقدر الحاجة ثم انه قد علمت ان الطبيعة لها تشارك النبات وهي منبثة في جميع البدن منبعها الكبد وقوة اخرى تشارك
بها الحيوان منبثة في الاعضاء ويشارك بها الحيوان كله ومنبعها القلب وقوة اخرى نفسانية اخص منها تشارك بعض الحيوان منبعها الدماغ
واخرى اشرف مما سبق كله لا تشارك بها الحيوان بل الملائكة كله فقط فاعطاك الله بحسب كل منها احترازا وتوقانا للمنافع والمضار فالذي
بحسب القوة الاولى يسمى بالجذب والدفع والذي بحسب القوة الثانية يسمى بالميل والنفرة والذي بحسب القوة الثالثة يسمى بالشهوة والغضب
والذي بحسب القوة الرابعة بالارادة والكراهة فخلق الله لها في ملك مسخرتين تحت اشارة العقل المعرف للعواقب كما خلق الشهوة
والغضب مسخرتين تحت ادراك الحس فتم بها انتفاعك بالعقل اذ مجرد المعرفة بان هذا يضرك وهذا ينفعك لا يكفي في الاحتراز
عنه او في طلبه ما لم تكن لك الارادة بموجب المعرفة او كراهة ولهذه الارادة افردك الله عن البهائم اكراما وتعظيما لبني آدم كما افرد
منها بمعرفة العواقب فصل في عنايته تعالى في خلق الارض وما عليها لينتفع بها الانسان قال سبحانه وخلق لكم ما في الارض
جميعا فاذا عرفت العناية الالهية في نفسك وبدنك فانظر الى آثار رحمته عليك بما هو خارج عنك وما قرب الخارجات اليك
ما تستقر عليه فانظر الى صورة الارض التي هي مقر جسدك دوام بدنك الذي كان في بطنها اولا ثم تولد منها ثم تعود الى بطنها تارة
كما قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى ثم انظر الى منافعها منها كونها فراشا ومهادا لتسكن اليها وتنام
عليها وبساطا لتسلك فيها كما قال تعالى وجعلنا الارض فراشا وقال والله جعل لكم الارض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا
ليس من ضروريات الافتراش ان تكون سطحا مستويا بل يسهل الافتراش على سطح الكرة اذا عظم جرمها وتباعدت اطرافها ولكن
لا يتم الافتراش والمشي عليها ما لم يكن ساكنا في حيزها الطبيعي وهو وسط الافلاك والى الاشارة بقوله تعالى الله الذي جعل
لكم الارض قرارا لان الثقال بالطبع تميل الى تحت كما ان الخفاف تميل بالطبع الى فوق والفوق من جميع الجوانب ما يلي السماء والتحت
ما يلي الارض ومنها ما من الله علينا وهو ان لم يجعلها في غاية الصلابة كالحديد والحجر لكي تنفصل عنها مادة الاغذية وتنتج
حفر الآبار واجراء الانهار ولا في غاية اللين والانغمار كالماء ليسهل النوم والمشي عليها وامكنت الزراعة عليها واتخاذ
الابنية منها ومنها ان لم تخلق في غاية اللطافة والشفيف ليستقر عليها الانوار ويتسخن منها فيمكن جوارها ومنها ان جعلها
بارزة بعضها من الماء مع ان طبعها الغوص فيه لتصلح لتعيشنا وتعيش ما تحتاج اليه من الحيوانات البرية عليها وسبب انكشاف
ما برز منها وهو قريب من الربع ان جعل الله بواسطة هبوب الرياح وجري الانهار وتموج البحار عن صحيح الاستدارة بل جعلها
والماء الذي يجاوره بجنابها يجتذب الماء بطبعه الى المواضع الغائرة والمنخفضة منها بقي شيء منها مكشوفا وصار بجموع الارض

والماء

والماء فجعله كرة واحدة يدل على ذلك فيما بين الخافقين تقدم طلوع الكواكب وغروبها للمشرقين على طلوعها وغروبها
وفيما بين الشمال والجنوب ازدياد ارتفاع القطب الظاهر للواغلين في الشمال وبالعكس للواغلين في الجنوب وتركب الاضلاع
للسائرين على سمت يكون بين السمتين الحقيقي في ذلك من الاعراض المختصة بالاستدارة كاحوال الخسوفات والكسوفات واختلاف
اوقات ابتدائها وانتهائها في الاخذ والانجلاء بالقياس الى اهل البقاع فمبدأ خسوف معين بالقياس الى موضع اول الليل
وبالقياس الى آخر بعده بساعة وبالقياس الى آخر بساعتين وبالقياس الى غيره ربع الليل او ثلثه او نصفه او غير ذلك على نسبة
تباعد المواضع بعضها عن بعض طولا وعرضا ويستوي في ذلك راكب البر وراكب البحر ومنها الاشياء المتولدة منها كالجماد
والنبات والحيوانات ومنها جذبها للماء من السماء لقوله وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض ومنها العيون
والانهار العظام التي فيها لقوله والارض مددناها ومنها اهتزازها بالنبات وغيره والارض ذات الصدع ومنها حياتها
وموتها ليستدل بها الانسان على موته ونشره تارة اخرى لقوله وآية لهم الارض الميتة احييناها وقوله فاحيينا به
الارض بعد موتها وكذلك النشور وقوله فانظر الى آثار رحمت الله كيف يحيي الارض بعد موتها ان ذلك لمحيي الموتى
وانه على كل شيء قدير وقوله ومن آياته انك ترى الارض خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت ان الذي احياها
لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير ومنها تولد الحيوانات المختلفة وبث فيها من كل دابة بعضها للاكل والانعام خلقها لكم فيها دفء
ومنافع ومنها تأكلون وبعضها للركوب والزينة والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة وبعضها للحمل وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا
بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرؤف رحيم وبعضها للتجمل والراحة ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وبعضها
للنكاح والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وبعضها للملابس والبيوت والاثاث وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها
يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ومنها انبات النباتات المتنوعة وانبتنا فيها
من كل زوج بهيج فاختلاف الوانها حمرة وخضرة وبياضا اجمل هداية ولطف فمنها قوت البشر ومنها قوت البهائم كلوا
وارعوا انعامكم متاعا لكم ولانعامكم ومنها الطعام والادام ومنها الدواء ومنها الفواكه ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل
والاعناب ومن كل الثمرات ومنها الكسوة للانسان نباتية كالقطن والكتان وحيوانية كالشعر والصوف والابريسم والجلود
ومنها الاحجار المختلفة لونا وصفاء ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود فبعضها للزينة وبعضها
للابنية فانظر الى الحجر الذي يستخرج منه النار مع كثرته وانظر الى الياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك
الحقير وقلة النفع بذلك الخطير ومنها ما اودع فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تأمل ان البشر استنبطوا الحرف
الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا من اوج الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ الذهب والفضة
والحكمة فيه ان معظم فائدتهما يرجع الى الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا من العزة والندرة والقدرة على اتخاذهما تبطل
الحكمة فلذا ضرب الله دونهما بابا مسدودا ولهذا اشتهر في الالسنة ان من طلب المال بالكيميا افلس ومنها ان لها الطبع الكرم
والسماحة تأخذ حبة واحدة وترد سبعمائة كما ذكر في القرآن واختلفوا من طريق النقل ان السماء افضل من الارض ام الا
رض من السماء فقال بعضهم السماء افضل لانها معبد الملائكة وما فيها عصي الله فيها لان اهلها معصومون عن الخطأ
والعصيان ولما اتى ابونا آدم بتلك المعصية اهبط من الجنة وقال تعالى لا تسكن في جواري من عصاني وقال وجعلنا السماء سقفا
محفوظا وهم عن آياتها معرضون وقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا وغير ذلك من الآيات الدالة على تعظيمها وتعظيم
ما فيها وقال الآخرون الارض افضل لانه تعالى وصف بقاعا بالبركة قال تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا
وقال سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه وقال مشارق الارض ومغاربها

التي باركنا فيها والمراد بها الشام ووصف جملة الأرض بالبركة وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فإن قيل وأي بركة في المفاوز المهلكة قلنا إنها
مساكن خلق لا يعلمهم إلا الله فلهذه البركات قال وفي الأرض آيات للموقنين والتحقيق أن زينة السماء بالكواكب وزينة الكواكب بالملائكة
الروحانية وزينة الأرض بالصور والنفوس الحيوانية وزينتها بالأنفس لأرواح الأنسية المستخدمة إياها وزينتهم بالمعارف
الإلهية التي شاركوا بها الملائكة المقربين وظاهر السماء أشرف من ظاهر الأرض وباطنهما بالعكس لأن الغاية أشرف العلل كما مر ومن منافع
الأرض أنها كالصدفة والدرة الموجودة فيها آدم وأولاده ثم علم الله أصناف حاجاتهم فقال يا آدم لا أحوجك إلى شيء غير هذه
الأرض التي هي لك كالأم قال أنا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا الآية وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم يا
عبدي إن أعز الأشياء عندك الذهب والفضة ولو أني خلقت الأرض منهما هل كان يحصل منها هذه المنافع ثم إني جعلت هذه
الأشياء لأجلك في الدنيا مع أنها سجن لك فكيف الحال في الجنة فصل في بدائع صنع الله في الأجرام الفلكية والأنوار الكوكبية
فإذا علمت أنموذجا من منافع الأرض فارفع الآن رأسك إلى السماء وانظر وتفكر في كيفية خلق السموات وفي كواكبها وفي دورانها
على نسق وانتظام وفي طلوعها وغروبها واختلاف مشارقها ومغاربها ودؤوب شمسها وقمرها ومشتريها وزحلها في الحركة
على الدوام وسعيها في عشق الله وطلب لقائه من غير فتور ولا تقصير ولا تغير في السير بل يجري جميعا في منازل مقررة بحساب
مضبوط وكتاب مرقوم وأجل معلوم كما قال والقمر قدرناه منازل لا يزيد على ذلك ولا ينقص إلى أن يطويها الله كطي السجل
للكتاب فتدبر أيها العارف عدد كواكبها وكثرة دورانها واختلاف ألوانها ثم انظر كيفية أشكالها مع أن ألوانها أحسن
من حسن هذه الألوان المستحيلة الفاسدة وأشكالها أرفع نظاما من هذه الأشكال وكذا طعومها وروائحها وأصواتها أعلى و
أعلى وأشرف مما يلينا من هذه المحسوسات لكونها نازلة إلى الأرض منها فهي هناك ألطف وأصفى وأبسط وما من صورة
على وجه الأرض إلا ولها المثل الأعلى في السموات وما من كوكب إلا ولله حكم كثيرة في خلقه وصورته ثم في مقداره وشكله ثم
في وضعه ونسبته إلى كوكب آخر وقربه وبعده من وسط السماء وقس تلك الحكم التي فيها على الحكم التي رأيت في أعضاء بدنك
مع حقارته وأمر السماء أعظم وأجل من الإنسان بما لا يحصى كما قال أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها بل من جملة العالم ما في
عالم الأرض وقس التفاوت فيما بينهما من عجائب التركيب وحسن النظام وبدائع الفطرة على التفاوت فيما بينهما في المقدار واللطافة
أما أنا ما ملتبا عارفا في ملكوت السموات وملكها وما فيها من الكواكب في قوام جوهرها وإشراق نورها وطاعتها للمبادي
الحركات عشقا وشوقا إلى المبدع أما تسمع كلام الله في تعظيمها وتعظيم النجوم في كتابه فكم من سورة ذكر فيها عظم أمر السماء و
جلالة قدرها وكم أقسم بها في القرآن كقوله والشمس وضحاها والقمر إذا تلاها وقوله والنجم إذا هوى وقوله فلا أقسم بمواقع
النجوم وإنه لقسم لو تعلمون عظيم ثم أثنى على المتفكرين فيها الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض وذم المعرضين عن التدبر
فيها وهم عن آياتها غافلون وجعلها سقفا محفوظا ورفع سمكها وحفظها من ولوج الشياطين لكونها معبد الملائكة
وموضع القدس والطهارة وأهلها أهل التسبيح والتقديس لا يدخل مسجدهم الحرام أرجاس الكفر وأوساخ الشرك من النفوس
الخبيثة الشيطانية كما لا يدخل المشركون الأنجاس مساجد الأرض كما قال إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فانظر إلى ملكوت
السماء لترى عجائب العز والجبروت واجعل فكرك في الملك فعسى أن يفتح لك أبواب السماء فتدخل الجنة وتخرج من العالم المنكوس
الهاوية المظلمة فتجول بقلبك في أقطارها إلى أن تقوم بين يدي عرش الرحمن فعند ذلك يرجى لك أن تبلغ رتبة الأقصى ولا يكون
ذلك إلا بعد مجاوزتك عن طبقات العالم الأدنى ثم الدلائل الدالة على شرف عالم السماء أكثر من أن يحصى وكذا منافعها بالقياس
إلى الإنسان فمنها ما أشار إليه سبحانه من أن خلقها مشتمل على حكم بليغة وغايات صحيحة بقوله ربنا ما خلقت هذا باطلا وما
خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ذلك ظن الذين كفروا ومنها أنه زينها بالمصابيح لقوله ولقد زينا السماء

انفطار سماء

الدنيا

الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر فيهن نورا وبالشمس وجعل الشمس سراجا ومنها أن سماها سقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا
ومنها أن جعلها مصعد الأعمال ومرتقى الكلمات وهي النفوس الكاملة بالعلم والعمل لقوله مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها
في السماء وقوله إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ومنها أنه قبلة الدعاء ومحل الضياء والسناء ومنها أهبط الله الأنوار
والألوان إلى عالم الأرض وجعل ألوانها أحسن الألوان وأشكالها أحسن الأشكال وأصواتها أحسن الأصوات ونغماتها ألذ النغمات
وجميع كيفياتها أحسن الكيفيات وأمكنتها أعلى الأماكن لارتفاعها عن الأضداد وأمنها من الفساد ومنافع للعباد ومنها
أن جعلها علامات يهتدى بها في ظلمات البر والبحر وأن تبض الشمس طلوعا تشهد معه التقلب لقضاء الأوطار في الأطراف وغروبها
يصلح معه الهدو والقرار في الأكناف لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء إلى الأعضاء وللهرب عن الأعداء
كما قال وجعل الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وقال وجعل الليل سكنا وأيضا لولا طلوع الشمس لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة
وأفضت إلى خمود الحرارة الغريزية وانكسارها ولولا الغروب لحميت الأرض حتى يحترق كل من عليها من حيوان فهو بمنزلة سراج يوضع
لأهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متظاهرين على ما فيه صلاح
قطان الأرض قيل فيها نكتة كأن الله يقول لو وقعت الشمس في جانب من السماء جنوبيا وشماليا فالغني قد يرفع بنائه على كوة الفقير فلا
يصل النور إليه لكني أدير الفلك وأسيرها حتى يجد الفقير نصيبه كما وجد الغني نصيبه ثم إن ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله
سببا لإقامة الفصول الأربعة ففي الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منها مواد الأغذية والثمار وتقوى أبدان الحيوانات
بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع يتحرك الطباع ويظهر المواد المتولدة في الشتاء ويورد الشجر ويورق الشجر ويزهر
ويهيج الحيوان للسفاد وفي الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار ويتحلل فضول الأبدان ويجف وجه الأرض ويتهيأ للعمارة
والزراعة وفي الخريف يظهر البرد واليبس فيدرك الثمار ويستعد الأبدان قليلا قليلا للشتاء وأما القمر فهو تلو الشمس وخليفتها
وبه يعلم عدد السنين والحساب ويضبط المواقيت الشرعية للصلوة والصيام والحج ومنه يحصل النماء والزكاء وقد جعل الله في
طلوعه وغيبته وتشكلاته البدرية والهلالية مصلحة كثيرة لا يعلمها إلا هو قال الجاحظ إذا تأملت في هذا العالم الذي نحن
الآن فيه وجدته كالبيت المعد فيه كلما يحتاج إليه فالسماء مرفوعة كالسقف والأرض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كا
المصابيح والإنسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهيأة لمنافعه وصنوف الحيوان منصرفة في منافعه وأقول إذا
تأملت في عالم السماء وعظمها وكثرة كواكبها وجدته بيتا معمورا من بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه فيها أصناف
فمنهم سجود لا يركعون ومنهم ركع لا ينتصبون ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون ولا فترة الأبدان ولا غفلة
النسيان وليس من شرط الدار أن لا يكون ذي حيوة قال إن الدار الآخرة لهي الحيوان وليس من شرط عمارة البيت المعمور أن يكون
بالطين والحجر والخشب قال تعالى إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلوة بل ولا يشترط أن يكون بيت
العبادة جسمانيا فكل ما يقوم به العبادة والذكر والتسبيح والتقديس فهو بيت عبادة فانظر إلى صنع الباري جل ذكره
كيف بنى السماء وجعلها معبد الملائكة المسبحين المهللين الذاكرين الله وأمسكها من غير عمد ترونها ومن غير
حبل أو علاقة تنيط إليها والعجب ممن لا ينظر ولا يتأمل في صنع بيت تولى الله بنيانه بقدرته وأنزل عمارته وزينتها
الزينة وصوره بأنواع التصاوير ناسيا ذكر ربه بسبب نسيان نفسه وعدم حضور قلبه مشتغلا ببطنه وفرجه ليس لهم هم
إلا هم شهوة أو حشمة والعجب فيه أنه متى دخل بيت غني فيراه مزوقا بالصبغ مموها بالذهب فلا ينقطع تعجبه ولا يزال يصف
حسنه ويثني على من صنعه وصوره ويراه غافلا من بيت الله العظيم وعن ملائكته الذين هم سكان السموات فلا يلتفت
إليه بقلبه لا يعرف من السماء إلا بقدر ما يعرف البهيمة أن فوقها سطحا أو بقدر ما يعرف النملة من سقف بيته ولا يعرف

ولا يوقف من ملائكة السموات ولا من نضادها التحية الا بقدر ما يوقف المدمن بنفوس سكان البيت ونفوس نصادير هم في حيطانه
ناهيك العقل الرهيفة وما هذا النوم الغالب على اكثر الناس والسكر العظيم والجهل المفرط والشهوة المحيطة بهم فضلا عما العارف
نسبح ونقدس لربنا فضلا بالاخا الحقيقة نقوم بالتهليل والتكبير نحو قيم العالم وناظم الملك والملكوت ورابط الناسوت باللاهوت
وصاحب الكبرياء والجبروت بقلب كئيب حاضر ولسان ذاكر وصدر منشرح بنور الذكر والمعرفة ودمع ساكب فبادر بامعارف بروح شيقة
ونفس زكية عاشقة لجماله راجعة اليه حتى ننادي ربنا نداء خفيا ونتضرع اليه في ظلم الليالي ندعوه دعاء المحبين المنادين ونداء
الخاشعين ونتضرع اليه تضرع المشتاقين وخضوع المحتاجين المتذللين سبحانك لا اله الا انت خلصنا من عذاب نار الفرقة والم
القطيعة يا مجيب الاصوات وباعث الارواح من القبور الدارسات ومعطي الخيرات ومنزل البركات افض على نفوسنا الواسع بركاتك
وعلى ارواحنا سوابغ خيراتك يا من اذا تجلى لشيء خضع له يا من رش من نوره على ذوات مظلمة وهياكل غاسقة في ليالي مدلهمة فنورها
وصورها وشوقها على جماله وساقها الى طلب لقائه يا من قذف بشعلة شوقه على السموات فهيجها ورقصها ودورها وكل من فيها
بالعشق وطوفها اسبوعا في كل سبعة الاف سنة حول البيت العتيق خلصنا بنوره عن ظلمات القبور ولا تحجب ارواحنا بعزك
عالم النور ومعدن العزة وثبت اقدامنا على المنهج الابلج القويم والصراط الحق المستقيم انك انت الجواد الكريم والبر الرحيم فهذا
انموذج من دقايق عناية الله ولطفه في المخلوقات الظاهرة فانه لا مطمع لاحد في معرفة دقايق اسرار اللطف والرحمة في عالم غيبه وملكوته
الاعلى في استقصاء بدايع الحكمة في الموجودات التي يلينا في اعمار طويلة لان علوم العلماء نزر حقير بالقياس الى ما عرفه الانبياء والاولياء
عليهم السلام وما عرفوه قليل بالاضافة الى ما عرفه المقربون من الملائكة والعليون من الانس عند قيامهم عند الله ثم جميع علوم الملائكة
والجن والانس اذا اضيف الى علم الله لم يستحق ان يسمى علما بل هو الى ان يسمى دهشا وحيرة وعجزا وقصورا اقرب من ان يسمى معرفة و
حكمة اذ الحكمة بالحقيقة معرفة الاشياء كما هي عليه وقد سبق ان العلم بكل شيء بالذات هو نحو وجوده ولا يحيط بالاشياء الا مبدعها
وموجدها فلا حكيم بالحقيقة الا الله وحده واطلاق الحكمة والمعرفة على غيره نوع من المجاز والتشبيه ولهذا خوطب الكل بقوله تعالى
وما اوتيتم من العلم الا قليلا

فصل في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة الى الله سبحانه مشتاقة الى لقائه والوصول الى دار كرامته

اعلم ان الله سبحانه قد نفذ لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالا وركز في ذاته عشقا وشوقا الى ذلك
الكمال وحركة الى تتميم ذلك الكمال فالعشق المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التي هي بالفعل من جميع الجهات ولغيرها من
اعيان الموجودات التي لا يخلو عن فقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق ارادي بحسبه او طبيعي بحسبه على تفاوت درجات كل منها
ثم حركة مناسبة لذلك الميل اما نفسانية او جسمانية والجسمانية اما كيفية كما في المركبات الطبيعية او كمية كما في الحيوان والنبات خاصة او وضعية
كما في الافلاك او اينية كما في العناصر والبرهان على ذلك انك قد علمت ان الوجود كله خير ومؤثر ولذيذ ومقابله وهو العدم شر وكريه
ومهروب عنه وعلمت ان الوجود نوع واحد بسيط في ذاته لا اختلاف فيه الا انه له حدود ودرجات وهي منشأ اختلاف ماهيات الممكنات
واجناسها وفصولها فالوجود في نفسه لا يتفاوت الا بالاكمل والانقص والاشد والاضعف وغاية كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناه
الشدة في الكمال ولكل واحد من الموجودات المعلولة نصيب من ذلك الكمال فايض منه وله نقص بحسب حده في المعلولية فان حقيقة الوجود
بما هي حقيقة لا يقتضي النقص ولا التناهي والتجدد اذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهي القوة والقدرة فقد ثبت ان
النقص والتناهي من لوازم المعلولية اذ المعلول لا يمكن ان يساوي علته في رتبة الوجود والا لم يكن احدهما بالعلية اولى
من الاخر فاذن كل ما لم يكن معلولا لشيء كالواجب تعالى فلا نقص فيه اصلا لكونه محض حقيقة الوجود والخير فهو اعظم الاشياء
بهجة ومحبة لذاته وما يلزم لذاته من الخيرات من حيث هي خيرات وكل ما كانت المعلولية فيه اكثر والوسائط بينه وبين الحق المحض اكثر
فهو انقص وكل ما هو اقرب منه تعالى فهو اكمل واتم فاذا ثبت هذا فلا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الالهية والعشق الالهي و

العناية

العناية الربانية ولو خلا عن ذلك لحظة لانطمس وهلك فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص وكل ما
هو مطلوب في نفسه يمكن حفظه وادامته بما هو قوامه وكماله كالمعلول لا يدوم الا بعلته لكونها كماله وتمامه والحرارة لا تحفظ ولا ترد
الا بحرارة اقوى منها والنور لا يكمل الا بنور اقوى منه والعلم الناقص الظني لا يتم حتى يصير يقينا دائما لا يزول الا بحد ما يحصل كل وجود
كل ناقص لا يصير كاملا الا بما هو اقوى منه وهو علته ومديم ذاته ومحقق هويته فالهيولى لا يتم الا بصورة بقاء والصورة لا يتم الا بالنفس
والنفس لا يتم الا بالعقل والعقل لا يبقى الا بواجب الوجود فاذن كل واجب ناقص يتنفر من نقصه وينزع منه الى كماله ويتمسك بعلته فيكون
كل شيء لا محالة عاشقا لكماله ومشتاقا اليه عند فقده فالعشق حاصل للشيء دائما سواء في حال وجود كماله او في حال فقده اذ الكمال اما
الاشتياق والميل فانما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال ولهذا كان العشق ساريا في جميع الموجودات والشوق غير سار في الجميع
بل يختص بما يتصور في حقه الفقد ونحن قد بينا ان الحيوة سارية في جميع الموجودات لسريان الوجود فيها لانا بينا ان الوجود حقيقة
واحدة هي عين العلم والقدرة والحيوة وكما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقا فكذا لا يتصور موجود لا يكون له علم وفعل
فكل ما يعلم ويفعل باي وجه كان فله حيوة فالكل اذن حي عند العرفاء الا ان الجمهور اذا اطلقوا الحيوان فهموا منه ما له حس ظاهر وحركة
ارادية من مكان الى مكان فاذا ثبت ان كل موجود سواء كان بسيطا او مركبا فله حيوة وشعور فله محبة له وعشق وشوق فاذا نظرت الى الموجودات
ودرجاتها في الوجود وتاملتها وجدتها اما كاملة من كل وجه في نفس الامر او ناقصة بوجه من الوجوه والكامل من كل وجه اما ان يكون
كاملا بنفسه مع قطع النظر عما هو وراءه حتى يكون نفسه كمال نفسه واحدا غير متغاير لا في الذات ولا في الاعتبار او يكون كماله بما وراءه فالاول
هو الواجب الوجود والثاني هو الذوات العقلية فهذا النمط من الموجود الكامل بقسميه غير منفك عن العشق والعشق على
ذاته اما الواجب فهو عاشق لذاته لانه محبوب معشوق لذاته ولما سوى ذاته واما الذوات العقلية فعاشقة له لا لذواتهم الا من حيث كونها
آثار الله تعالى فعشقهم ذواتهم لذواتهم مستهلك في عشقهم للاول كما ان نور وجودهم مضمحل مستهلك تحت نور الاحدية فبا
لحقيقة هناك عشق واحد متصل ذو مراتب بعضها محيط بالبعض والله من ورائهم محيط القسم الثاني فهو اما مكتف بذاته وبعلة
ذاته في وجه من وجه نقصانه كالمراد ليس كذلك والاول هو النفوس الفلكية فهي واجدة للكمال من وجه فاقدة له من وجه فلها العشق
والشوق على الاتصال فلها اللذة المواصلة والم المفارقة ولما لم يكن لذتها بحسب وقت والمها بوقت اخر بل المها الم ممزوج بلذة
ولانه منبعث عن وجد العشق فيكون الما لذيذا ولهذا اشتهى الحكماء حال تلك النفوس في اشواقها الى كمالاتها العقلية ومعشوقها
الروحانية تشبيها بعيدا بحال من به حكة ودغدغة والثاني اما ان يكون ناقصا من كل جهة او من جهة دون اخرى والثاني
من الثاني اما ان يكون كالبذر اصل الطبيعة النوعية للجسم من غير صفة زائدة عليها فهو اخس الانواع الجسمانية كالعناصر
الاربعة المتضادة لنقص جوهرها او يكون كالذي بارتياد على عدد الطبيعة الجسمية فالقسم الاول لنقص جوهره مما نبا
منها التركيب وصد التركيب ولتضادها يقبل نوعا اخر من الحيوة يصير بسببها حفظ البنية عن استيلاء احد
الاضداد عليها مرة بعد بعد فان دفع لصورتها المحافظة عن افساد الاضداد الا فيها وعلى هذا الكمال فهو
الجماد وان كان لها مع ذلك طلب لكمال التشخص في النشو والدوام النوعي في التوليد فهو النبات ان اقتصرت على هذا
وان زاد عليه باحضار صورة غير مادية في ذاتها وادخالها منتزعة عن المواد في الالة ومشاعرها فهو الحيوان
فان الحيوان يتقوى بالاحساس والتخيل كما يتقوى النبات بالتغذية والنشو وظاهر ان كل واحد من هذه الموجودات
الناقصة طالبة للكمال الذي يتم به وجوده فالصورة الحافظة كانها تطلب ان يصير ذات قوة يزيد بها في مقدار شخصه بان يجذب
الغذاء ويجعله جوهر المغتذي ويلصقه باجزائه على نسبة لائقة ويزيد بها في اعداد نوعه بالتوليد واذا حصل هذا
الكمال ويحبه بجده من القرب الى المبدأ المتعال الذي هو الغاية في الفضيلة من كل وجه حاول كمالا اتم من ذلك لو قرب

الى الكمال الحقيقي من جميع الوجوه وهو كونه ذا صورة حساسة ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الاوليات ثم
عاقلة لها بالفعل بادراك الثواني النظريات ثم صائرة عقلا بسيطا فعالا للمعقولات ثم راجعة الى الله تعالى دائمة منتهية في
كل ذلك باشواق متتالية واذواق متلاحقة كل منها سابق علة للوصول الى معشوق لاحق حتى يكون غاية لذلك العشق السابق
وهكذا الى ان يصل الى معشوق العاشقين وغاية اللذات والرغبات ومنتهى الحركات والاول الثاني وهو ما يكون ناقصا من كل
جهة كالهيولى الجسمانية فانها في ذاتها فاقدة كل شيء لا قوام لها الا بما يحلها من الصور فحقيقتها عين الحاجة والافتقار بل
عين الشوق الى كل صورة كمالية بالفعل والشيخ الرئيس انكر في طبيعيات الشفا كونها مشتاقة الى الصور كما هو المنقول عن المتقدمين
مع غاية الانكار ثم انه قد اعترف بذلك في رسالته التي صنفها في العشق وكيفية سريانه في جميع الموجودات لكنه اقتصر في بيان
عشقها بعدم مفارقتها عن جميع الصور وبكونها دائمة التلبس لشيء من الصور وكذا اقتصر في كيفية عشق سائر البسائط العنصرية و
المركبات المعدنية بميلها الطبيعي الى احيازها وفي النباتات بما فيها من قوة التغذية وطلب الزيادة في الاقطار وقصر التوليد من غير ان
يثبت لها شعورا وحيوة وانت تعلم ان اثبات العشق في شيء بدون الحيوة والشعور فيه كان مجرد تسمية ونحن قد بينا في السفر الاول في
مباحث العلة والمعلول عشق الهيولى الى الصورة بوجه قياسي حكمي لا مزيد عليه وقد مر ايضا اثبات الحيوة والشعور في جميع الموجودات وهو
العمدة في هذا الباب ولم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه ولا لاحد ممن تاخر عنه الى يومنا هذا الا لاهل الكشف من الصوفية فانه لاح لهم
بضرب من الوجدان وتتبع انوار الكتاب والسنة ان جميع الاشياء حية ناطقة ذاكرة لله ومسبح ساجد له كما نطق به الكتاب الالهي كما في قوله تعالى
وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقوله يسبح لله ما في السموات وما في الارض ونحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان و
الايمان جميعا وهذا امر قد اختص بنا بفضل الله وحسن توفيقه فان الذي بلغ اليه نظر الشيخ وهو من اعاظم الفلاسفة في هذه الدولة
الاسلامية في اثبات العشق في البسائط الغير الحية عنده في تلك الرسالة قوله ان البسائط الغير الحية ثلثة احدها الهيولى
وثانيها الصورة التي لا يمكن لها القوام بانفرادها وثالثها الاعراض والفرق بينها وبين هذه الصورة ان الصورة مقومة
للجوهر ولذلك استحفظ الاوايل من الالهيين لان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها من الجواهر القائمة بذاتها لم تجز ان تسمى الجوهر
لاجل امتناع وجودها بمجرد الذات اذ الجوهر الهيولاني في هذا حاله ومع هذا لا يستكمل صيرورته من جملة الجواهر لكونه في ان من
الجواهر القائمة بذاتها ولها اعني الصورة مرتبة الجوهرية على الهيولى اذ هذه صورة بها تقوم الجوهر بالفعل جوهرا وبها
وجد او وجب وجود جوهر بالفعل ولاجل ذلك قيل ان الصورة جوهر بنوع فعل واما الهيولى فهي مجردة مما يقبل الجوهرية بالقوة
اذ لا يلزم بوجود كل هيولى جوهر ما وجوده بالفعل ولاجل ذلك قيل انها جوهر بنوع قوة فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة ولاجل
اطلاق هذه الحقيقة على العرض فاذا تقرر هذا فنقول ان كل واحد من البسائط الغير الحية قرين عشق غريزي لا يخلى عنه البتة وهو
سبب في وجوده فاما الهيولى فلدوام نزاعها الى الصورة مفقودة ونزوعها بها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت من
صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق اذ كل موجود فهو بطبعه نافر للعدم فالهيولى تنفر
للعدم فمهما كانت ذات صورة لم يبق فيها سوى العدم الاضافي ولولاها لالتبسها العدم المطلق ولا حاجة بنا هاهنا الى الخوض
في لميته ذلك فالهيولى كالمراة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما انكشف قناعها غطت دمامتها بالكم فقد تقرر ان في
الهيولى عشقا غريزيا واما الصورة فالعشق الغريزي فيها ظاهر لوجهين احدهما بالجد في ملازمتها موضوعها ونفائها
انسلاخها عنه والثاني بالجد في مواضعها الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشوقية متى باينتها كصورة الاجسام
البسيطة الخمسة والمركبات عن الاربعة ولا صورة ملازمة غير هذه الستة واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجد في ملازمة
الموضوع ايضا وذلك عند تلاحقها لاضدادها في الاستبدال بالموضوع فلا تخلو بشيء من هذه البسائط من عشق

غريزي

ما ذكره م

غريزي بطباعه انتهى كلامه ولا يخفى على احد من الاذكياء ان كلامه هذا في غاية الضعف والقصور فان ما ذكره لا يفيد اثبات معنى العشق
في هذه البسائط الا على ضرب من التشبيه اما ما ذكره في عشق الهيولى فمجرد تشبيه وتخييل بلا تحصيل وتبديل بعض الالفاظ الى لفظ
يناسب هذه الدعوى كالنزاع والاشفاق والمبادرة على ان ما ذكره من مبادرة الهيولى الى الاستبدال عن صورة بصورة اخرى غير
صحيح اصلا اذ الهيولى جوهر قابل لا فعل لها اصلا وليس من قبلها اقتضا وطلب الا القبول والطاعة وقد مر سابقا على النهج الذي
سلكناه في اثبات سريان العشق في جميع الموجودات الى ان الهيولى في ذاتها عبارة عن نفس قوة الشوق والعشق وقبولها الا انها
مشتاقة او عاشقة بالفعل الى شيء والا لكانت صورة بالفعل لا هيولى واما ما ذكره في عشق الصورة من جدها في ملازمة
الموضوع وجدها في ملازمة الموضع الطبيعي متى حصلت فيه وحركتها الشوقية اليه متى باينته فليس في ذلك ايضا ما يدل على هذا
المطلوب بحسب البيان العقلي الا ايراد لفظ الجد والشوق وهو من قبيل المصادرة على المطلوب فان مجرد القيام بالموضوع لا يدل على العشق
له وكذا السكون في الحيز عند الوقوع فيه والحركة اليه عند الخروج عنه لا يدل على الشوق اليه الا اذا ثبت ان للطبيعة الجسمانية شعورا
بذاتها وبفعلها ولم يذكر الشيخ في تلك الرسالة ولا في غيرها ما يثبت من اصل الشعور فيها وعلى هذا القياس حال ما ذكره في عشق العرض للموضوع
وادعى فيه الظهور وهو من اخفى الاشياء ولو كان كل ملازم شيء لشيء عشقا له اياه لكان جميع لوازم الماهيات والنسب والاضافات
عشقا لموصوفاتها وكذا السطوح والاطراف لمحالها المقدارية واللازم بديهي البطلان وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهو ان الا
لهيين الذين ذهبوا الى سريان العشق في جميع الموجودات انما اثبتوا لكل شيء عشقا وشوقا الى ما هو فوقه لا الى ما هو دونه منه والنقص
الا على سبيل التبعية او بالعرض لا بالذات فقد لاح ان الذي ذكره الشيخ من عشق الصورة لموضوعها اعني المادة ليس بشيء بل الحق
ان كل طبيعة او نفس او قوة من القوى اذا فعلت شيئا فليس مقصودها اولا وبالذات نفس ما يصدر عنها من الافاعيل ولا موضوعات
تلك الافاعيل بل معشوقها ومقصودها ما هو اجل واعلى رتبة من افاعيلها وموضوعات افاعيلها اعني به نفس الغاية او نفس
كونها على الوجه الاكمل فليس مقصود الطبيعة من تحصيل المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيلة الى تحصيل كمال ما اذ الطبيعة نفسها
كمال للمادة لا المادة كمال لها فانها انما تحصل الطبيعة المادة وتقومها لان تبلغ بها الى كمال فوق كمالها وكذا النفس لا تدبر البدن وتنشئ
الالات البدنية عشقا للبدن والالات وانما تفعل ذلك عشقا لذاتها او شوقا الى نيل كمالها وبالجملة من سلك مسلك العرفاء
الالهيين في هذا المقام ينبغي له ان يرتب عشق الموجودات على ترتيب ونظام يودي وينساق كل عشق للسافل الى عشق للعالي
على الوجه الاتم الاكمل وهكذا الى ان ينتهي الى عشق واجب الوجود حتى يلزم ان جميع الاشياء عاشقة له مشتاقة الى لقائه وكذا لا
بد ان يكون كل عشق للعالي عشقا للسافل لا على سبيل القصد والاستكمال بل على سبيل التطفل والاستجرار والترشح فاذن
لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلا جرم يعشق تمامه الذي هو الطبيعة وتمام الطبيعة بالنفس المدبرة لها فلا جرم تعشقها
وتمام النفس بالعقل فتعشقه وتمام العقل بل تمام الكل بالواجب تعالى فيعشقه العقل ويتم به الكل بل هو الكل في وحدته و
هو مبتهج بذاته لا بغيره اذ لا غير ولا ند ولا شريك له وهو العزيز القهار وهو القاهر فوق عباده والله من ورائهم محيط
منطوي في عشقه لذاته عشقه لجميع الاشياء كما في علمه بذاته علمه بجميع الاشياء وقد مر في مباحث العلم كيفية هذا الا
على وجه لا يؤدي الى التزام في وحدته الحقة فجميع الاجرام السفلية والعلوية منطوية تحت شوق النفوس الى ذواتها
والى ذوات كمالاتها العقلية وكذا شوق النفوس الى ذواتها وكمالاتها منطو تحت عشق العقول لمبادئها الاعلى
وعشق العقول لمبدئها الاعلى منطو تحت بهاء النور الاول والخير الاتم والجمال الاعظم والجلال الارفع لانه مرجع
الكل وغاية الكل فصل في بيان طريق اخر في سريان معنى العشق في كل الاشياء اعلم ان قدماء الفلاسفة ذكروا وجها
اخر لمباعاتها في هذا المطلب فقالوا ان جميع الهيوليات والموجودات لما لم يكن وجودها من ذاتها بل من عللها

ينطوي م

القاصرة بكلا كمالاتها استفادة من تلك العلل ولما لم يكن فلذلك صار لايجاد شيء ومعلولا لها ولشيء من كمالاتها ولا التفات للعالي
بالنسبة الى السافل ولا بالنسبة الى كماله لم توجب الحكمة الالهية والعناية الربانية وحسن التدبير وجودة النظام ان يكون في كل موجود
عشق ليكون بذلك العشق حافظا لما حصل له من الكمالات ومشتاقا الى تحصيلها عند فقدانها فيكون فلذلك سببا للنظام الكلي و
حسن الترتيب في التدبير الجزئي وهذا العشق الموجود في كل واحد من اعيان الموجودات يجب ان يكون له لا محالة غير مفارق عنها اذ لو جاز
مفارقته عنها لافتقرت الى عشق اخر ليكون حافظا للعشق الاول الذي فرض انه به يحفظ كمال وجودها عند وجوده ومستردا
له عند عدمه وفي ذلك العشق ان لم يكن لازما فيحتاج الى عشق اخر ويتسلسل وان كان لازما فيصير احد العشقين معطلا وما الطبع معطل
ان العشق سار في جميع الموجودات واجزائها هذا ما قاله وهو جيد الا ان الذي اشرنا اليه اجود واحكم واللمية فيه اتم فانا قد اشرنا
الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوتة بالاتم والانقص وان المعلول من سنخ حقيقة العلة والعلة تمام المعلول وقد ثبت
ايضا ان الوجود خير لذاته فكل واحد يعشق ذاته وكمال ذاته لكن كمال ذاته يتم بعلته واذا كان كمال ذاته يتم بما هو بعينه علته ومفيض
وجوده فاذن العلة المفيدة وان لم تكن قاصرة لمعلولها ولا ملتفتة اليه لعلوها فانها تمام ذات المعلول لكنه لا محالة عاشقة
مريدة لذاتها وذاتها بعينها هي كمال المعلول وتمام المعلول من لوازم هذه التمامية التي هي بعينها ذات العلة فلاجل ذلك يحفظ
كل معلول بعلته بعشق علته وينتظم كل سافل بعشق ما فوقه فلو لم يكن بين العالي والسافل هذا النحو من الارتباط لم يحفظ الموجودات ولم
يبق النظام على هذا النحو التام بل يختل النظام ويتطرق الفساد والهرج والمرج فثبت انه لم يكف لنظام العالم مجرد عشق كل واحد
لذاته ولا ايضا كفى للنظام عشقه لكمال ذاته لو لم يكن ذلك الكمال بوجود علته حتى يكون عشقه لكمال ذاته وتمامه بعينه عشقا لعلته
المقتضية لذاته وايضا الشيء لا يجوز ان يكون حافظا لنفسه كما لا يجوز ان يكون موجدا لنفسه والا لزم تقدمه على نفسه اذ لا معنى للحفظ
الا الادامة والابقاء والشيء الممكن كما يفتقر في حدوثه الى علة هي غيره يفتقر كذلك في بقائه الى علة هي غير ذاته فلا معنى لكون الشيء حافظا
لكماله بل الامر بالعكس اولى لان كمال كل شيء بما هو مقوم ذاته ومحصل مادته ومنوع جنسه فعلم من جميع ذلك ان العشق الحافظ لكل
موجود هو عشقه لعلته الذي هو عبارة عن انتسابه في وجوده اليها وارتباطه بها فبهذا الانتساب اعني الوجود الانتسابي يحفظ هوية
المعلول ويتم بقاؤه بمفيد وجوده ومكمل ذاته وهذا معنى قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل وعلم مما قررنا ان العشق سار في
جميع الموجودات على ترتيب وجودها فكما انه لشارك كل وجود اقوى وجود اضعف حتى انتهى الى وجود المواد والاجسام فكذا ساير
كل عشق اسفل عشق اعلى حتى ينتهي الى عشق واجب الوجود فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات اللائقة طالبة لكمالات واجبة الوجود
لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال فالباري تقدست اسماؤه هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراتبها فالعشق والشوق سبب وجود
الموجودات على كمالاتها الممكنة لها وسبب دوامها ولولا العشق والشوق ما امكن حدوث حادث للعالم الجسماني ولا تكون متكون في
عالم الكون والفساد فصل في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات وان كان شيئا واحدا في المال وهو نيل الخير المطلق والجمال
الاكمل الا ان لكل واحد من اصناف الموجودات معشوقا خاصا قريبا يتوسل بعشقه الى ذلك المعشوق العام قد اوضحنا فيما سبق ان
جميع الموجودات متوجهة الى طلب الحق الاول توجها غريزيا على ترتيب ونظام فهي عاشقة للوصول اليه ولنيل ذاته على الترتيب من الادنى الى
الاعلى ومن اخس الاحوال الى اشرفها وكما ان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق عاشقة للوجود الحق على الترتيب فكذا الخير المطلق و
المعشوق الحق متجل لعشاقه الا ان قبولها التجلية ونيلها للتوجد جار على التفاوت وان غاية التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقي
بلا متوسط كمرآة يتجلى فيه صورة الحق الشخص المطلوب بلا توسط مرآة اخرى وهذا حال المعلول الاول والعقل الكلي واما ما دون
من ذلك الكمال فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة او مرائي متعددة غير مرآة بصره لكن مع ذلك اذا وقع التجلي
الا لذلك المعشوق الحقيقي لا للمرائي اذ المرآة عدمية لا صورة لها وليست الصورة الا للشخص فاوقع التجلي الا من الشخص وان تعددت

الحاله

المرائي الا ان تعدد المرائي وكثرة الوسائط القابلة يؤثر في خفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف تأثر القابل عن اشراق نورها
وهكذا حال الممكنات في قبولها التجلي الحق الاول واستفادتها من نور جمال الله وشروق جلاله اذ ليس لغيره تأثير ولا لشيء غيره
تأثر وما امره الا واحد وليس فعله الا متشابه ولا تجليه الا تجل واحد لكن قبول البعض لاثر تجليه اقوى من بعض اخر لمزيد الترتيب
بين الاشياء في القرب والبعد منه تعالى فان الاقرب يستضيء من تجليه اقوى واتم مما يستضيء به الابعد قال الشيخ الرئيس في
تلك الرسالة العشقية ان كل منفعل ينفعل عن فاعل بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه وكل فاعل انما يفعل في قابل الانفعال عنه
بتوسط مثال واقع منه فيه وبين ذلك بالاستقراء فقال ان الحرارة النارية انما تفعل في جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها
هو السخونة وكذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها الى اخر
كلامه اقول وكان الشيخ لم يظفر بالبرهان الذي اشرنا اليه في بيان هذا المطلب حيث اكتفى في بيانه بالاستقراء ثم قال ان العقل
الفعال يقبل التجلي بغير متوسط وهو بادراكه لذاته ولساير المعقولات فيه من ذاته بالفعل والثبات وفي ذلك ان الاشياء التي
تتصور المعقولات بلا روية ولا استعانة بحواس وتخيل انما تعقل الامور المتأخرة بالمتقدمة والمعلولات بالعلل والردية بالشريفة
ثم يتلوه النفوس الالهية بلا توسط ايضا عند النيل وان كان بتوسط اعانة العقل الفعال عند الاخراج من القوة الى الفعل و
اعطائه القوة على التصور والامساك للتصور والطمأنينة اليه ثم يتلوها القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية وكل واحد
مما تلوه يتشوق ما فاته من التشبه به بطاقته فان الاجرام الطبيعية انما تحرك حركاتها الطبيعية تشبها به في غاياتها وهي البقاء
على افضل الاحوال اعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وان لم تتشبه في مبادي هذه الغاية وهي الحركة وكذلك الاجرام
الحيوانية والنباتية انما تفعل افاعيلها الخاصة بها تشبها به في غاياتها وهو ابقاء النوع او الشخص او اظهار قوة ومقدرة وما
ضاهاها وان لم تتشبه في مبادي هذه الغايات كالجماع وكالتغذي وكذلك النفوس البشرية انما تفعل افاعيلها العقلية
واعمالها الخيرية تشبها به في غاياتها وهي كونها عاقلة عادلة وان لم يكن متشبهة به في مبادي هذه الغايات كالتعلم و
ما شاكله والنفوس الالهية انما تحرك تحريكاتها وتفعل افاعيلها تشبها به في استبقاء الكون والفساد والحرث والنسل
والعلة في كون القوى الحيوانية والنباتية متشبهة به في غايات افاعيلها دون مباديها لان مباديها انما هي احوال استعدادية
قوية والخير المطلق منزه عن مخالطة الاحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات فعلية والعلة الاولى هي الموصوف
بالكمال الفعلي المطلق فجاز ان يتشبه في الكمالات الغائية وامتنع ان يتشبه في الاستعدادات المبدئية انتهى كلامه
تذكرة ان الحكمة الالهية والعناية الربانية قد ربطت اطراف الموجودات بعضها ببعض ربطا حكميا ونظمها نظما عقليا تاما
واحديا كما اوضحنا سبيله من ان الموجودات لما كان بعضها عللا وبعضها معلولات ومنها اولا ومنها تواليا فقد ركزت في
جبلة المعلولات نزوع نحو عللها واشتياق اليها وجعلت في جبلة عللها رأفة وعطوفة على معلولاتها كما يوجد ذلك في
الاباء والامهات على الاولاد ومن الكبار على الصغار ومن الاقوياء على الضعفاء وذلك لشدة حاجة الضعفاء الى معاونة
الاقوياء والسر في ذلك ما اشرنا اليه من ان الجنس يحن الى الجنس وان المعلول كانه جزء من علته وان العلة كانها تمام معلولها
وهكذا حال كل محتاج ومحتاج اليه فالفقير يتشبث بالغني ويشتاق اليه والغني يرحمه ويجود عليه بفضله اعلم ان للعشق
اقسام والمحبة متشعبة والمحبوبات كثيرة لا تحصى حسب تكثر الانواع والاشخاص فمن انواع المحبة محبة النفوس الحيوانية للنكاح
والسفاد لما فيه من حكمة بقاء النسل وحفظ النوع ومنها محبة الرؤساء للرياسات وحرصهم على طلبها ومراعاتهم لرسومها
ومحافظتهم عليها كانها شيء مجبولة طباعهم مركوز في نفوسهم والحكمة فيها طلب الاستيلاء للنفس على قواها التي تحتها
تحت تسخيرها فان الانفعال الاختيارية بمنزلة التقليد للانفعال الطبيعية والفاعل بالصناعة يحتذي في صنعته للفاعل

بالغريزة ولهذا قيل المنصر تشبه بالطبيعة فلو لم يكن محبة العلو والرفعة مركوزة في جبلة النفوس لما احب اكثر الناس كونهم رؤساء
مطاعا في قومهم ولما كانوا شديد الحرص في ذلك ومنها محبة التجار والمتمولين لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار وحفظ النقود
والاصعدة واخزانها كانه شيء مجبول في طبايعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من الصلاح لغيرهم ومن ياتي بعدهم ومنها محبة العلماء
لاستخراج العلوم وتدوينها في الكتب ونشرها والبحث عن غوامضها وكشف اسرارها وتعليمها للمتعلمين واظهارها للمستعدين كانه
شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من احياء النفوس وبعثها من موت الجهالة وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ونوم
النسيان ومنها محبة الصناع في اظهار صنايعهم وحرصهم على تتميمها وشوقهم الى تحسينها وتزيينها كانه شيء غريزي لهم لما فيها من
مصلحة الخلق وانتظام احوالهم واعلم ان النفوس كلما كانت اشرف واعلى كانت محبوباتها ومعشوقاتها الطف واصفى وازين واصفى
والذي ينبهك على هذا الامر ان القوى النباتية رؤوسها ثلثة احدها قوة التغذية والثاني قوة التنمية والثالث قوة التوليد فكذلك
العشق الخاص بالقوى النباتية على ثلثة اقسام احدها يختص بالقوة الغاذية وهو مبدا شوقها الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليه وبقائه
في المغتذي بعد استحالته الى طبيعة الثانية يختص بالقوة المنمية وهو مبدا شوقها الى تحصيل الزيادة الطبيعية المناسبة في اقطار
المغتذي الثالثة بالقوة المولدة وهو مبدا شوقها الى تهيئة مبدا الكاين مثل الذي هو فيه من نوعه ومن البين ان هذه الافاعيل الصادرة
عن قوى النفس النباتية ليست صادرة عن مجرد اتفاق او جزاف بل هي لغايات واغراض ملايمة لها وخيرات موافقة لطباعها وكل من تامل فيها
يعلم انها صادرة من ميول مقصود فيها فهي اذن عاشقة لتلك الغايات وهي متممة لمباديها ومكملة لها ومخرجة اياها من النقص الى الكمال
ومن القوة الى الفعل ثم اذا نظرت الى قوى الحيوان الذي نفسه اشرف من نفس النبات وجدتها يصدر عن بعض قواها الشهوانية وهي الثلث
النباتية من قوة التغذية وقوة التنمية وقوة التوليد ما يصدر عن تلك القوى الثلث التي تكون في النبات لكن على وجه الطف وابهى وما ذلك
الا ان القوة الشهوانية الحيوانية اظهر الموجودات عند الجمهور عشقا وشوقا وليس معشوق هذه القوة في عامة الحيوان ما سوى الناطق
الا معشوق القوى النباتية بعينها الا ان عشق القوة النباتية لا يصدر عنها الا افاعيل الا بنوع طبيعي وبنوع ادنى وادون واما عشق القوة
الحيوانية فانما يصدر عنه الاكل والجماع والتوليد على نحو الارادة والاختيار وبنوع اعلى والطف في ماخذ احسن وافضل ولذة اتم وشوق
اكمل وباستعمال من الحس وباعانة من التخيل ولا شبهة ان فعل التخيل افضل من فعل الحس وفعل الحس افضل من فعل الطبيعة فان قوة الخيال
تنال صورة ما تعشقه مجردة عن هذا العالم الظلماني صافية عن كدورته امنة عن الفساد والعدم ما دام يحفظها الخيال ويلتفت
اليها فاذا ذهلت عنها بسبب شاغل من خارج او داخل غابت وزالت لا على نحو الفساد وكذا تنال قوة الحس الصورة المحسوسة المعشوقة
لها منتزعة عن المادة الا انه يشترط فيها حضور المادة وبوضعها واما الطبيعة فلكونها مستغرقة في بحر الهيولى لا يمكنها تجريد
معشوقها عن المادة بوجه من الوجوه واحضاره عنده الا مخلوطا بالاغشية الظلمانية والاعدام الهيولانية المفرقة لذاته فهذا
ولذات ما ينالهم من الاغذية وغيرها من الحيوان غير الناطق وان كانت افاعيلها افضل واحسن من افاعيل النبات ومعشوقاتها اوفر و
اشرف من معشوقات النبات مع ان كونها مشتركة بينهما فيما يتعلق بالشهوة دون الغضب كما علمت الا انه لانحطاطه ويقصر عن رتبة
الحيوان العاقل وعدم فوزه بالقوة النطقية التي يقع بها الاطلاع على الامور الكلية والغايات العقلية لا يستعد بادراك الغرض
الحقيقي والغاية الكلية في فعل من الافعال بل شوقها مقصور على نيل الامور الجزئية واللذات الفانية فلذلك صارت فيما فوقها
مشابهة للقوة النباتية في اقتصاره على هذا الغرض الشخصي والعشق الجزئي واما الذي يترتب على افعاله وشهواته من تبقية الاشخاص
وادامة الانواع واصلاح النظام فذلك امر يصدر من فاعل اجل واعلى لغاية ارفع وابهى ومنوط بعناية الله وملائكته المدبرين للامور
الجاري على احكم ترتيب واجود نظام واما اذا انضم الى كل واحد من القوى الحيوانية قوة اعلى منها في الشرف فارقت بانضمام تلك القوة
الشريفة اليها بزيادة حسن وبهاء وتشرف حتى تصير بذلك افعالها البارزة عنها ادوم غاية واحكم منفعة وارفع منزلة على ما يكون لها

بانفرادها

بانفرادها واكثر اثارا اما بالعدد او بالقوة والشدة وبحسن الاتقان ولطف الماخذ وسهولة التوخي في الانتهاء الى الغرض او كل واحد
من عاليها لها قوة على تاييد السافل وتقويته وتبعيده عن الشرور والمفسدات ودفع ضرر المضادات فيقبل الادنى من الاعلى معنى زايدا
كمال ورونق وكذا تصريفات الاعالي للاسافل واستخدامها اياها في وجوه الاغراض مما يفيدها الحسن والسنا والزينة والبهاء
كتاييد القوة الشهوانية من الحيوان القوة النباتية ودفع الغضبية الحيوانية عنها من ان تنقص مادتها دون البلوغ الى منتهاها
في الذبول والاستضرار وكتوفيق القوة النطقية للحيوانية في مقاصدها وكافادتها فضائلها اللطافة والبهاء في الاستعانة بها
في اغراضها ولاجل ذلك ما توجد القوة الحسية والشوقية التي في الانسان بحيث قد يتعدى طورها في افعالها من مسلك
البهيمة الى شبه طور الملائكة العلوية وقد يتعاطى في افاعيلها اغراضا ودواعي لا يتعاطيها الا من له القوة العقلية مثال ذلك
ما يشاهد من الانسان انه قد يصدر عن مجرد نفسه الحيوانية افعال وانفعالات كالاحساس والتخيل والاكل والجماع والمحاربة
مع الاعداء كل ذلك بنوع اخس وادنى اذا لم يقع تحت تدبير النفس الشريفة العقلية كما هو شان اراذل الناس واداينهم الذين
هم في التشبه بالبهايم والسباع واما اذا اكتسبت بمجاورة النفس النطقية من البهاء والنور واللطف فيصدر منها هذه الافعال
بنوع احكم واتم واشرف واعلى بحسب آثار الانسان العقلي من المحسوسات ما كان على امزجة واعدل تركيب في صور ابدانه لذلك تقوية
في فعل الطاعات الالهية وابقاء للتشخص في طلب الخيرات واقتناء الفضائل وكذا الذي يتصرف بقوته المتخيلة في امور لطيفة نافعة
في العاقبة حتى يكاد يضاهي من ذلك ما يقتضيه صريح العقل والعرفان والخيال في استعمال القوة الغضبية حيله يستعمل منها الظفر
بالمطلوب في الغلبة على العدو وقد ينظم عن جوهر ذاته آثار وافعال بعضها يجب اشتراك من النطقية والحيوانية كتصريفه
قوته الفكرية في الاستنباطات الدقيقة وطلب الحدود الوسطى والمبادي البرهانية والجدلية وكتصريفه القوة الحسية لينتزع
من الماديات صورها المحسوسة الجزئية حتى ينتزع بطريقة الاستقراء لتلك الجزئيات الشخصية امورا كلية وصورا عقلية
بالقوة المتخيلة حتى يتوصل من اوائل المعقولات الى ثوانيها وينال غرضه من ادراك الحقايق العقلية واصول الموجودات
الخارجية والمبادي القدسية وعرفان ما هو مبدا المبادي ومرجع كل شيء وكتكليفه القوة الشهوانية المباضعة والمجامعة
لا لاجل مجرد اللذة ونيل الشهوة الحيوانية بل للتشبه بالعلة الاولى في استبقاء الحرث والنسل وحفظ الانواع وخصوصا
افضلها اعني النوع الانساني الذي هو ثمرة عالم الخلق والتركيب وزبدة المواد والاجساد وكتكليفه اياها تناول الاغذية
لا كيف اتفق بل على الوجه الاصوب من القصد الى نيل اللذة ولكن ليجعلها الدابة المركوبة واعانة الطبيعة المسخرة للنفس الحاملة
لاثقالها واحمالها في سفر الاخرة والمهاجرة الى الله تعالى وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال ومباشرة القتال و
مقاومة الرجال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة وقد يصدر منه افاعيل عن صميم قوته العقلية مثل تصور المعقولات
والاتصال بالملاء الاعلى وحب الموت والاشتياق الى الدار الاخرة وقرع باب الرضوان ومجاورة الرحمن فصل
في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التي هي مثل الاصنام الحيوانية والنباتية ومربياتها الكلية من هذا الماخذ اعلم انك
اذا تدبرت في مراتب الانسان وتوفياته وحدود النفوس النباتية والحيوانية الى حد النفس النطقية والى مقاصد افراد
البشر في اغراضهم حيث ان بعض الناس لا يفعل فعل الشهوة والغضب لا غرض له في ذلك الا لذة الاكل والشرب والنكاح
ولذة الغلبة على العدو والظفر على مجرد الانتقام والتشفي عن الغيظ والحقد من ان يلحظ في جميع ذلك مصلحة حكمية و
غاية عقلية مع انه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلي والمنهج البرهاني ان الغرض الاصلي من العناية الربانية في خلق هذه
القوى النباتية والمشاعر الحيوانية ليس مقصورا على مجرد ما انتهت اليه حركاتها وحصلت به اغراضها الجزئية بل لتاديها
الى اغراض اخرى ارفع من تلك الاغراض وهي بقاء الانواع وحصول النظام على وجه التمام والانتهاء الى الخير الاقصى و

الملكوت كما يقصده الانسان الكامل لعلو نفسه الناطقة ثم اذا نظرت الى افاعيل الطبايع الجمادية والنباتية وجدتها مؤدية الى حسن النظام
ومصلحة الكل مع عدم شعورها بذلك لكون درجتها ادون من درجة الحيوانات التي ليس قصدها في صدور الافاعيل منها الا تحصيل
ما يلائم شعورها الجزئية فعلم من هذا النظر الدقيق ان لكل من الطبايع الجسمانية مدبرا آخر فوق طبايعها العديمة الشعور بما يترتب على
افاعيلها من مصلحة النظام وفوق النفوس الحيوانية الجزئية التي لا شعور لها الا بما يلائم هوياتها الجزئية ولذاتها الجزئية المستحيلة الزائلة
فهي لا محالة مدبرات عقلية ومحركات علوية فمثل الانسان الكامل بتحريك نفسه العالية الشريفة في تدبير البدن وتحريك القوى الطبيعية والنفسانية
مضاه لفعل تلك المدبرات العقلية في تحريكات تلك الطبايع الجسمانية الى اماكنها المخصوصة عند الخروج منها وتسكينها فيها في تلك الاحيان
عند الوقوع فيها وكذا في ساير افاعيلها المخصوصة من تسخين النار وتبريد الماء وتغذية الاشجار ونشوها وتوليدها الامثال ويجري مجرى هذه
الافعال الصادرة عن الطبايع المؤدية الى الخيرات العظيمة والمنافع الكلية فكما ان الانسان اذا ساعده التوفيق يتدرج من ادنى القوى و
اغراضها الى اشرف القوى على الترتيب الطبيعي حيث اذا استوفى كمال كل قوة ادنى بلغ الى القوة التي كمال الاخرى لقوة اعلى وهكذا امره في مرقى الحياة
ودرج الاغراض حتى ينتهي الى الجوهر العقلي الالهي الذي فاز بنيل الغرض الكلي والسرور العلوي والبهجة العظمى لاحاطته باجزاء العالم
علما وعملا على حسب طاقته فهكذا حال العالم الكبير في اشتماله على اجزاء مترتبة بعضها طبيعية على مراتبها وبعضها نفسانية على درجاتها
وبعضها عقلية على طبقاتها وكما انها مترتبة في الذوات والجواهر بالشرف والفضيلة بعضها اشرف وافضل وبعضها ادون واخس
فكذا هي مترتبة في اللذة والبهجة بلذة بعضها عقلية وبعضها حيوانية خيالية وبعضها حيوانية حسية وبعضها من باب الميل الطبيعي
فمحبوبات الجواهر متفقة الا انها مترتبة فادناها للطبايع السارية في الاجسام واعلاها للملائكة المقربين والعشاق الالهيين في
ملاحظتهم لانوار جمال الله وجلاله وقد اقمنا البراهين على تجدد الطبايع الجسمية وحركاتها الجوهرية وان جميع هذه الطبايع متحركة نحو
المبدأ الاعلى مرتقية من مهبط الجسمية الى العالم العقلي والمنزل العلوي على التدريج كالانسان الذي يتدرج في حركته الجوهرية من ادنى
المنازل الى اعلاها من حد النطفة الى حد العقل الكامل في مدة العمر وللعالم عمر طبيعي كما للانسان عمر طبيعي على نحو من خمسين الف سنة
كما نطق به التنزيل من قوله تعالى تعرج الملائكة والروح في يوم كان مقداره خمسين الف سنة فصل في ذكر عشق الظرفاء والفتيان
للاوجه الحسان اعلم انه اختلفت آراء الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه حسن او قبيح محمود او مذموم فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة و
ذكر مساويه وقال انه من فعل البطالين والمعطلين ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية ومدحه وذكر محاسن اهله وشرف غايته ومنهم من لم يقف
على ماهيته وعلله واسبابه الحاملة وغاياته ومنهم من زعم انه مرض نفساني ومنهم من قال انه جنون الهي والذي يدل عليه النظر الدقيق والمنهج
الانيق وملاحظة الامور عن اسبابها الكلية ومباديها العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق اعني الالتذاذ الشديد بحسن الصورة
الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الامور الطبيعية في نفوس اكثر الامم
من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التي يترتب عليها المصالح والحكم فلابد ان يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من
مباد فاضلة لاجل غايات شريفة اما المبادي فلانا نجد اكثر نفوس الامم التي لها تعليم العلوم والصنايع والاداب والرياضات مثل
اهل الفارس واهل العراق واهل الشام والروم وكل قوم فيهم العلوم الدقيقة والصنايع اللطيفة والاداب الحسنة غير خالية عن هذا
العشق اللطيف الذي منشأه استحسان شمائل المحبوب ونحن لم نجد احدا ممن له قلب لطيف وطبع دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خاليا عن
هذه المحبة في اوقات عمره ولكن وجدنا ساير النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبايع الجافية من الاكراد والاعراب والترك والزنج
خالية عن هذا النوع من المحبة وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلبا للنكاح والسفاد كما في طباع ساير الحيوانات
المركوزة فيها حب الازدواج والسفاد والغرض منها في الطبيعة ابقاء النسل وحفظ الصور في هيولاتها بقاء الجنس والنوع اذ كانت الاشخاص
الدائمة السيلان والاستحالة واما الغاية في هذا العشق الموجود في الظرفاء وذوي لطافة الطبع فلما يترتب عليه من تاديب الغلمان وتربية

الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو واللغة والبيان والهندسة وغيرها والصنايع الدقيقة والاداب
الحميدة والاشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والاخبار والحكايات الغريبة والاحاديث
المروية الى غير ذلك من الكمالات النفسانية فان الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية الآباء والامهات فهم بعد محتاجون
الى تعليم الاستادين والمعلمين وحسن توجههم والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن اجل ذلك اوجدت العناية
الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبة في الصبيان وتعشقا ومحبة للغلمان الحسان الوجوه ليكون ذلك داعيا لهم
الى تاديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم الى الغايات المقصودة في ايجاد نفوسهم والا لما خلق الله هذه
الرغبة والمحبة في اكثر الظرفاء والعلماء عبثا وهباء فلابد في ارتكاز هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة و
القلوب الرقيقة الغير القاسية ولا الجافية من فائدة حكمية وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرنا
التي ذكرناها فلا محالة يكون وجود هذا العشق في الانسان معدودا من جملة الفضائل والمحسنات لا من جملة الرذائل و
السيئات ولعمري ان هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنياوية الا هم واحد فمن حيث يجعل الهموم هما
واحدا هو الاشتياق الى رؤية جمال انساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث اشار اليه بقوله لقد خلقنا الانسان
في احسن تقويم وقوله ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين سواء كان المراد من الخلق الآخر الصورة الظاهرة
الكاملة او النفس الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها
والمجاز قنطرة الحقيقة ولاجل ذلك هذا العشق النفساني للشخص الانساني اذا لم يكن مبدأه افراط الشهوة الحيوانية
بل استحسان شمائل المعشوق وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه وتناسب حركاته وافعاله وغنجه ودلاله
معدود من جملة الفضائل وهو يرقق القلب ويذكي الذهن وينبه النفس على ادراك الامور الشريفة ولاجل ذلك
امر المشايخ مريديهم في الابتداء بالعشق وقيل العشق العفيف اوفى سبب في تلطيف النفس وتنوير القلب وفي الاثر
ان الله جميل يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا وتفصيل المقام ان العشق الانساني ينقسم
الى حقيقي والى مجازي والعشق الحقيقي هو محبة الله وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله والمجازي ينقسم الى نفساني والى
حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها
آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة بدنية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بظاهر
المعشوق ولونه واشكال اعضائه لانها امور بدنية والاول مما يقتضيه لطافة النفس وصفاؤها والثاني مما يقتضيه النفس الامارة
ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه وفيه استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الثاني فانه يجعل النفس
لينة شيقة ذات وجد ورقة وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كانها تطلب شيئا باطنيا مختفيا عن الحواس فينقطع عن الشواغل
الدنيوية ويعرض عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي
اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الانقطاع عن اشياء كثيرة بل يرغب عن واحد الى واحد لكن الذي يجب التنبيه عليه
في هذا المقام ان هذا العشق وان كان معدودا من جملة الفضائل الا انه من الفضائل التي تتوسط الموصوف بها بين
العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية ومثل هذه الفضائل لا يكون محمودة شريفة على الاطلاق في كل وقت
وعلى كل حال من الاحوال ومن كل واحد من الناس بل ينبغي استعمال هذه المحبة في اواسط السلوك العرفاني وفي
حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية واما عند استكمال
النفس بالعلوم الالهية وصيرورتها عقلا بالفعل محيطا بالعلوم الكلية ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها

عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور الحسنة الجميلة والشمائل اللطيفة البشرية لان مقامها ما ارفع من هذا المقام و
لهذا قيل المجاز قنطرة الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور منه تارة اخرى يكون
قبيحا معدودا من الرذائل ولا يبعد ان يكون اختلاف الاوائل في مدح العشق وذمه من هذا السبب الذي ذكرناه او من جهة انه
يشتبه العشق العفيف النفساني الذي منشأه لطافة النفس واستحسانها لتناسب الاعضاء واعتدال المزاج وحسن الاشكال
وجودة التركيب بالشهوة البهيمية التي منشأها افراط القوة الشهوانية واما الذين ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل البطالين
الفارغين الهمم فلانهم لا خبرة لهم بالامور الخفية والاسرار اللطيفة ولا يعرفون من الامور الا ما يجلي للحواس وظهر للمشاعر
الظاهرة ولم يعلموا ان الله تعالى لا يخلق شيئا في جبلة النفوس الا لحكمة جليلة وغاية عظيمة واما الذين قالوا انه مرض نفساني
او قالوا انه جنون الهي فانما قالوا ذلك من اجل انهم راوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض
وغور العيون والانفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا ان مبدأه فساد المزاج واستيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الامر
بالعكس فان تلك الحالات ابتداؤها من النفس اولا ثم اثرت في البدن فان من كان دائم الفكر والتامل في امر باطني كثير الاهتمام
والاستغراق فيه انصرفت القوى البدنية الى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة تحرق الاخلاط
الرطبة وتفني الكيموسات الصالحة فيستولي اليبس والجفاف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه الماليخوليا
وكذا الذين زعموا انه جنون الهي فانما من اجل انهم لم يجدوا له دواء يعالجون به ولا اشربة يسقونها ولا عقاقير من حمام فيدع الجد والبلوى
الا الدعاء لله بالصلوة والصدقة والقرابين والكهنة وهكذا كان داب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا اعياهم
مداواة مريض ومعالجة عليل وايسوا منه حملوه الى هيكل عبادتهم وامروا بالصلوة والصدقة وقربوا القربان وسالوا [illegible]
واحبارهم ورهبانهم ان يدعوا الله بالشفاء فاذا برئ المريض سموا ذلك طبا الهيا والمرض جنونا الهيا ومنهم من قال ان العشق هو انفعال
غالب النفس نحو طبع مشاكل في الجبلة ونحو صورة مماثلة في الجنس ومنهم من قال منشؤه موافقة الطالع عند الولادة فكل شخصين اتفقا
في الطالع ووجه اذا كان صاحب الطالعين كوكبا واحدا ويكون البرجان متفقين في بعض الاحوال والانظار كالمثلثات او ما شاكل
ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان حسنا
الا انه كلام مجمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد باي ضرب من الاتحاد فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج
والاختلاط وليس ذلك متصورا في حق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدن العاشق والمعشوق في حالة المعانقة والدخول
او النوم معا بينا ان بذلك لم يحصل المقصود لان العشق كان من صفات النفوس لا من صفات الاجرام بل الذي يتصور ويصح من
الاتحاد هو الذي بيناه في مباحث العقل والمعقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة
المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة لشخص متحدة بصورة معشوقه وذلك بعد تكرر المشاهدات وتوارد الانظار
وشدة الفكر والذكر في اشكاله وشمائله حتى يصير متمثلا صورته حاضرة متجددة في ذات العاشق وهذا مما اوضحنا سبيله وحققنا
طريقه بحيث لم يبق لاحد من الاذكياء مجال الانكار فيه وقد وقع في حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روي ان مجنون العامري كان
في بعض الاحايين مستغرقا في العشق بحيث جاءت حبيبته ونادته يا مجنون انا ليلى فما التفت اليها وقال اليك عني بعشقك فان العشق
بالحقيقة هو الصورة الحاصلة وهي المعشوقة بالذات لا الامر الخارجي وهو ذو الصورة الا بالعرض كما ان المعلوم بالذات هو
نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور واذا تبين وصح اتحاد العاقل بصورة العاقل المعقول واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس
كذلك عند الاستحضار والتشديد والمشاهدة القوية كما سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك
الى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال الشاعر: انا من اهوى ومن اهوى انا ٭ نحن روحان حللنا بدنا ٭ فاذا ابصرتني ابصرته

واذا

واذا ابصرته ابصرتنا ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشيئين لا يتصور الا كما حققناه وذلك من خاصية الامور الروحانية والاحوال
النفسانية واما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاورة والممازجة والمماسة لا غير بل نقول
ان لا يوجد وصال في هذا العالم ولا يصل ذوات الملذات في هذه النشاة ابدا وذلك من جهتين احديهما ان الجسم
المتصل اذا حقق امره علم انه مشوب بالغيبة والفقد لان كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال
بين اجزائه عين الانفصال الا انه لما لم يدخل بين تلك الاجزاء جسم مباين ولا فضاء خال ولا حدث سطح في خلالها
قيل انها متصلة واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة فاذا كان حال الجسم في حد ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة
فكيف يتحد به شيء اخر ويقع الوصال بينه وبين شيء اخر والاخرى انه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين
الا بتلاقي السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فاذن لا يمكن وصول شيء من المحب الى المحبوب الجسم الذي
للمعشوق لان ذلك الشيء اما نفسه او جسمه او عرض من عوارض نفسه او بدنه والثالث محال لاستحالة انتقال العرض وكذا
الثاني لاستحالة التداخل بين الجسمين والتلاقي بالاطراف والنهايات لا يشفي عليل طالب الوصال ولا يروي غليله واما
الاول فهو ايضا محال لان نفسا من النفوس لو فرض اتصالها في ذاتها ببدن لكانت نفسا لها فيلزم ان يصير بدن واحد ذا
نفسين وهو ممتنع ولاجل ذلك ان العاشق اذا اتفق له ما كانت غاية متمناه وهو الدنو من معشوقه والحضور في مجلس
الصحبة معه فما حصل له هذا التمني يدعي فوق ذلك وهو تمني الخلوة والمجالسة معه من غير حضور احد فاذا حصل ذلك
وخلي المجلس من الاغيار تمنى المعانقة والتقبيل فان تيسر له ذلك تمنى الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح اكثر مما
ينبغي ومع ذلك كله الشوق بحاله وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال قائلهم اعانقها والنفس بعد
مشوقة اليها وهل بعد العناق تداني والثم فاها كي تزول حرارتي فيزداد ما القى من الهيجان كان فؤادي ليس يشفي غليله
سوى ان يرى الروحان يمتزجان والسبب اللمي في ذلك ان المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم واللحم ولا شيء من البدن بل لا يوجد
في عالم الاجسام ما تشتاقه النفس وتهواه بل صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم **فصل** في ان تفاوت المعشوقات
لتفاوت الموجودات اعلم ان محبوبات النفوس والطباع مختلفة ومعشوقاتها متفننة حسب اختلاف مراتبها في الوجود و
ودرجاتها في العلوم والمعارف وذلك ان كل قوة من القوى لا يستكمل الا بما يجانسها ويشاكلها وكل حاسة من الحواس
لا يلتذ الا بمحسوسها المختص بها فان القوة الباصرة لا تشتاق الا الى الالوان والاضواء لانها من جنسها وكذا القوة السامعة
لا تشتاق الا الى الاصوات والنغم ولا يستلذ الا ما كان على النسبة الفاضلة وعلى هذا القياس الشامة تلتذ بالروائح
والذائقة بالطعوم الملايمة للمزاج واللامسة بالملموسات الملايمة لمزاجها التي تكون في حد الاعتدال بين اطراف المتضادات
حتى تستكمل بها وهكذا قياس كل قوة من القوى الباطنة والظاهرة الطبيعية والنفسانية والعقلية اذ كل قوة من جنس ما تقوى
عليه وكذا كل قوة حاسة كما هي يكون من نوع محسوسها وكل قوة عاقلة من قبيل معقولها لانها انما بذلك تستكمل بها وتخرج
من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال صائرة اياها متحدة بها كما علمت مرارا ثم ان الانسان من جملة المكونات لانه ذات
مجموعة من جميع ما في العالم من الانواع والاجناس على وجه الاستعداد والقوة بمعنى ان كل جنس من اجناس الموجودات وطبقة
من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية والطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء مستعد للاستكمال وكل ناقص مشتاق
الى كماله والانسان لكونه مشتملا على مجموع نقصانات الاشياء فلا جرم يشتاق بكله الى ما هو جامع لكل الكمالات بالامكان العام و
لا يوجد كمالات الاشياء كلها على وجه التمام الا في حق الباري لكونه المسمى بالاسماء الحسنى ولهذا الحق الاشياء بان يكون معشوقا للكل
والعرفاء هو الحق جل ذكره وبعده في استحقاقية عشق الانسان مجموع العالم بكله لاشتماله على مظاهر صفات الله واسمائه من العرش

للكل لزم

والكرسي والسموات والشمس والقمر والنجوم والأرض بما فيها وعليها من انواع الحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية من الذهب والفضة
والبحار وما فيها من العجايب وما يتكون في الجو من الرياح والسحاب والأمطار والثلوج والبروق والشهب وغيرها والحركات العلوية والسفلية
ومبادي تلك الحركات وغاياتها من العقول والنفوس الكلية والجزئية والطبايع الشريفة والخسيسة كل ذلك على احسن ترتيب واجود
نظام بحيث يتحير الناظر اليه العارف بكيفية وضعها وترتيبها في حسن كماله ونظامه وبعد هذين الأمرين اعني الاول الجليل ذكره ومظهره
الأعظم الذي هو الانسان الكبير لا يستحق ان يكون محبوبا الا من يشتمل على جميع المشاعر والقوى بالقوة او بالفعل الا العالم الصغير الجزئي
والانسان الشخصي فان الانسان الكلي في الحقيقة هو العالم الكبير ولاجل ذلك لا يوجد في شيء من المكونات ما يشتد العشق والشوق
والوله الأدمي اليه بحيث يسلب منه القرار والسكون والصبر ويعتريه ما يعتري العشاق من سهر الليالي والغم والحزن والبكاء وغير ذلك
الا من جهة شخص انساني اذا صادف فيه جميع محبوبات ما فيه من المشاعر والقوى فيوازي كل بكل وليس غير الانسان كذلك فان كل واحد من اجزاء
العالم ليس فيه الا مشتهى قوة واحدة لانه اما معقول فلا يستلذه الا العقل واما محسوس صرف فلا يستلذه الا
الحس دون العقل ثم ذلك المحسوس ان كان من باب اللون والضوء فلا يستلذه الا البصر وان كان من باب الصوت
والحرف فلا يستلذه الا السمع فاما الانسان ففيه مفردات الاشياء ومركباتها وجواهرها واعراضها من المعقولات
والروحانيات كمالاتكة القوى والجسمانيات كالجوارح والأعضاء وبالجملة ما في الملك والملكوت من
النعم الظاهرة والباطنة كما في قوله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة فمن راى مثل هذه النشأة الكاملة والمدينة الجامعة
فلا جرم يشتاق الى المقام ويحب لما راى فيه من صنعة موجده ومظهر اثاره ومرآة جماله وجلاله قال الشيخ الكامل المحقق محيي الدين
الاعرابي في الفتوحات المكية ۱۸۸ ان العالم خلقه الله في غاية الاحكام والاتقان كما قال الامام ابو حامد الغزالي من انه ليس
في الامكان ابدع من هذا العالم فاخبر انه تعالى خلق آدم على صورته والانسان مجموع العالم ولم يكن علمه بالعالم الا علمه بنفسه اذ
لم يكن في الوجود الا هو فلا بد ان يكون على صورته فلما اظهره في عينه كان مجلاه فما راى فيه الا جماله فاحب الجمال فالعالم جمال
الله فهو الجميل المحب للجمال فمن احب العالم بهذا النظر فاحبه لاجمال الله فان جمال الصنعة لا يضاف الا الى صانعها لا الى الصنعة
فجمال العالم جمال الله وصورة جماله انتهى وقال في موضع اخر اعلم ان كل ما يتصور المتصور فهو عينه لا غيره ولا للعالم ان يتصور
الحق الا بما يظهر عينه وان الانسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع العالم فانه الانسان الصغير وهو المختصر من العالم الكبير والعالم
ما في قوة انسان حصره في ادراك الكثرة والعظم والانسان صغير الجرم يحيط به الادراك من حيث صورته وتشريحه وبما يحمله من
القوى الروحانية فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سواه فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الالهي التي ابرزته وظهر عنها فارتبطت به
الاسماء الالهية كلها لم يشذ عنه منها شيء فخرج آدم على صورة الاسم الله اذا كان هذا الاسم يتضمن جميع الاسماء الالهية كذلك الا
نسان وان صغر جرمه فانه يتضمن جميع المعاني ولو كان اصغر مما هو فانه لا يزول عنه اسم الانسان كما يجوز دخول الجمل في سم الخياط
وان ذلك ليس من قبيل المحال لان الصغر والكبر من العوارض المشخصة التي لا يبطل بها حقيقة الشيء ولا يخرج عنها والقدرة
صالحة ان يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا يضيق عنه لو جرم سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم ان يدخلوا الجنة كذلك الانسان وان صغر
جرمه عن جرم العالم يجمع جميع حقايق العالم الكبير ولهذا سمى العقلاء العالم انسانا كبيرا ولم يبق في الامكان معنى الا وقد ظهر في العالم
فقد ظهر في مختصره والعلم تصور المعلوم وهو من الصفات الذاتية للعالم فعلمه صورته وعليها خلق آدم وادم خلقه الله على صورته انتهى
فعلم ان العشق الجامع لكل معشوقات الاشياء على ثلثة انحاء الاكبر والاوسط والاصغر فالعشق الاكبر عشق الرجل ذكره وهو لا يكون الا
للالهيين الكاملين الذين حصل لهم الفناء الكلي وهو لانهم المشار اليه في قوله تعالى يحبهم ويحبونه فانه في الحقيقة ما يحب الا نفسه لا غيره ومن
في الحب المحبوب ولعمرة الطرفين شيء واحد والاوسط عشق العلماء الناظرين في حقايق الموجودات المتفكرين واثما في خلق السموات والا

والأرض

والأرض كما في قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك
فقنا عذاب النار وهو عذاب الفرقة والاحتجاب عن رؤية الاثار وجنة الافعال والاصغر عشق الانسان الصغير لكونه ايضا انموذجا لما في
عالم الكبير كله والعالم كله كتاب الحق الجامع وتصنيف الله الذي ابرز فيه كلماته الذاتية ومعانيه الالهية وكتاب الانسان مجموعة مختصرة
فيه ايات الكتاب المبين فمن تامل فيه وتدبر في اياته ومعانيه بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعة الكتاب الكبير واياته ومعانيه واسراره ولما
اتقن واحكم معاني الكتاب الكبير يسهل معها العروج الى مطالعة جمال الله وجلال احديته فيرى الكل منطويا في كبريائه مضمحلا تحت اشعة
نوره وضيائه فصل في اختلاف الناس في المحبوبات اعلم انه لا يوجد لنوع من انواع الموجودات مثل الاختلاف الذي يوجد في افراد البشر
وذلك لان المادة الانسانية خلقت بحيث يكون فيها استعداد الانتقال الى كل صورة من الصور والاتصاف باي صفة من الصفات
وفيها قوة الارتقاء من حد البهيمية الى اعلى درجات الملائكة المقربين فمنهم من هو في رتبة البهايم وتغلب النفس الشهوية ومنهم من هو
في رتبة السباع وتغلب النفس الغضبية ومنهم من كان في منزل الشياطين ومنهم من كان من نوع الملائكة ولكل من هذه الاجناس الاربعة
انواع كثيرة غير محصورة وقد علمنا ان محبوب كل احد ما يلائمه ويشابهه وان الله تعالى قد ركز في طباع الموجودات وجبلة النفوس محبة
الكون والبقاء على اتم الحالات التي تخصها واتم حالات النفس الشهوانية ان يكون موجودة ابدا يتناول شهواتها ويتمتع بلذاتها
التي هي مادة وجود اشخاصها من غير عايق ولا منغص فهي ابدا عاشقة للاكل والجماع لا غير هكذا من اتم حالات النفس الغضبية ان يكون
موجودة دايمة غالبة على غيرها غالبة على عدوها منتقمة ممن يوذيها من غير عايق ولا متعب فهي عاشقة للقهر والانتقام ومن اتم حالات
الشيطانية ان يكون مكارة محيلة جريئة كذوبة مظهرة للامور على غير ما هي عليه شانها التدليس والتلبيس وابراز المقدمات الباطلة
في صورة الحق واظهار الاكاذيب الواهية بصيغة الصدق فهي ابدا عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة والمواعيد الكاذبة والاماني
الباطلة كما قال تعالى في صفة الشيطان يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا ومن اتم حالات النفس الملكية ان تعرف الحقايق
على ما هي عليها وتؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتزهد في الدنيا وترغب في الخلوة للمناجاة مع الله وتتفكر في صنع الله
وملكوته واعتبر بعضنا فهي ابدا عاشقة للمعارف الالهية والكون مع الله بلا عايق وصاحب مسرورة بذكره كارهة للدنيا متمنية للموت
والخروج من هذه النشأة الجاذبة الى دار الاخرة تشوقا الى جوار الله ومشاهدة لقائه وهذه الخصال لا يوجد الا في خواص الناس من الا
خيار الذين هم بمنزلة الملائكة المقربين والانبياء المرسلين واكثر الناس قد قصرت افهامهم عن تصور هذه الخصال فضلا عن معرفتها وكيفية
ادراكها لانغماسها في بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور والاشباح الجسدانية المؤلفة من الجسام والابدان المركبة من اللحم والدم و
والاخلاط العفنة الظلمانية واطمانوا بها وتمنوا الخلود معها وذلك لنقص جوهرهم ودناءة نفوسهم كما ذكر الله عز وجل ورضوا
بالحيوة الدنيا واطمانوا بها والذين هم عن اياتنا غافلون وايات كثيرة من القران في هذا المعنى ثم لا يخفى عليك ان كل محب لشيء من
الاشياء الدنيوية مشتاق اليه هايم به غير الفقدان وانه متى وصل اليه نال ما يهواه منه حصل مقصوده وبلغ حاجته من الاستمتاع
والتلذذ به فانه لا بد يوما او ساعة ان يفارقه ويمله او يتغير عليه ويذهب عنه تلك الحلاوة ويبلى منه تلك البشاشة ويخمد
ذلك الاشتياق والهيجان وربما يصير عين ما هو المحبوب بالا وافة على المحب مرضا وعلة له كما نشاهد من حدوث الامراض
والعلل من اكل الحلاوات والدسومات ومن كثرة الجماع ورب معشوق ادمي صار من اعدى الاعداء واوحش الاشياء عند
محبه الا المحبين لله والمومنين باياته المشتاقين الى لقائه من عباده واوليائه الصالحين فان لهم كل يوم من محبوبهم قربة وكلما
قربوا منه ازداد شوقهم وقوي عشقهم وكلما ازداد الشوق ازداد القرب هكذا ابد الابدين كما ذكر الله والذين امنوا اشد
حبا لله وقال يوم يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم ربنا اتمم لنا نورنا واشار الى حال المحبين سواه بقوله تعالى كسراب
بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ثم عطف نحو محبيه فذكر حالهم وكنى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال

وجد الله عنده فوفاه حسابه وذلك لان الدنيا وصورة الكونين عند العارف البصير بمنزلة مرائي ومظاهر للحقايق العرشية والصفات الالهية وكان الناظر الى السراب اذا كان عارفا يعلم ان ما يشاهد فيه هو صورة السماء لا صورة الماء كما يحكى في موضعه فكذلك العارف المحقق ان الوجود الذي يرى في هذه الموجودات العالية ليس الا ضياء تجليات الحق وظهورات كمالاته واسمائه في مظاهر الاكوان ومرائي الاعيان واعلم ان الغرض الاصلي الحكمة و الاسنى من وجود العشق في نفوس الظرفاء ومحبتهم الملاح الابدان وزينة الاشكال انما هو لاجل تنبيه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وترتاض بها ويتخرج بها من القوة الى الفعل ويترقى من الامور الجسمانية الى الامور النفسانية ومنها الى مجالس الامور الدائمة الكلية ويشتاق الى لقاء الله ولذات الآخرة ولمعرفة هذه من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسن جمالها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن وكل المشتهيات المرغوبة للنفس التي تراها في ظواهر الاجسام وسطوح الابدان جعلت دلالات على المحاسن الاخروية وشاهد للصور البهية الروحانية كيما اذا نظرت اليها النفوس تحننت اليها وتشوقت نحوها واذا وصلت اليها تعمقت في ادراك كنهها وحدها بالنظر والاعتبار لاعتبارها من اهلها لينتزع صورها خالصة عن الاغيار ورسومها صافية عن المواد والاغشية حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس لها رأت رسومها وصورها عن النفس بل بقيت تلك الرسوم والصور المعشوقة المحبوبة مصورة فيما اعني النفس الجزئية صورا روحانية صافية عن المواد ثم اذا قويت النفس وصارت الى مقام العقل انتقلت معها الصور المرسومة في قوة خيالها من ذلك الى ما هو فوقها وصارت معشوقاتها باقيات صالحات وهي صور كلية دائمة عقلية متحدة بها لا يخاف فراقها ولا ذهابها ولا تغيرها واستحالتها ابد الابدين مثال ذلك ان من احب شخصا في بعض ايام عمره ثم تسلى عنه او فقده فاذا وجده بعد مدة من الدهر وقد تغير ما كان عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن كان يراها على ظاهر جسمه منظر الى تلك الرسوم والصور التي في خياله للعهد القديم وجدها بحالها لم تتغير ولم تتبدل وراها مستقرة في نفسه من تلك المحاسن والرسوم والاصباغ والاشكال والتخاطيط على ما كانت من قبل وكان يراها بزعمه على الجزم بعيد وبعد اليوم كلها في نفسه منزهة عن التغير مصونة عنده عما كان يتوهم فيه ذلك يتمسه عنده خارجا عن ذاته فعند ذلك يتفطن اللبيب بان المعشوق بالحقيقة ليس بامر خارج عن ذاته لان تلك الرسوم والصور الحسان التي كان يراها على ذلك الشخص هو اليوم يجدها منقوشة في نفسه مرسومة في ذاته متمثلة بين يدي جوهره مصورة عنده باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغير فاذا تفطن العاقل الذكي بما وصفنا انتبهت نفسه من نوم غفلتها واستيقظت من رقدة جهالتها وعلمت ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد في الاجسام والمواد الكثيفة والابدان الجسمية والمدمومية فاستراحت نفسه عند ذلك من التعب والعنا ومقاساة مجد الغير وتحمل المشاق المتدبرة والشقاء الذي لا يزال لعشاق الاجسام ومحبي الاجسام برأ ويقول كما قال القائل صحا القلب عن سلمى واقصر باطله وعري افراس الصبى ورواحله

فصل في الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين والاولياء والواصلين قد مر ان العشق الانساني على ثلثة اقسام الاكبر والاوسط والاصغر وان الاكبر هو الاشتياق الى لقاء الله والشهوة الى عرفان ذاته وصفاته وافعاله من حيث هي وان هذه الشهوة لم يوجد الا في العارف وحال الناس كلهم في اشواقهم وشهواتهم الى محبوباتهم ومرغوباتهم بالقياس الى حال العارف كحال الصبيان في التذاذهم باللعب بالصولجان بالقياس الى حال الرجال البالغين في اغراضهم ومستلذاتهم ورياساتهم فانه لو خلق فيك شوق الى الله تعالى وشهوة لمعرفة جلاله وهو اصدق الشهوات واحق اللذات لكنت تؤثرها على كل الخيرات وتختار جنة المعرفة ورياض الحكمة ومزارعها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات الحسية والخيالية ولكن هذه الشهوة وهذه الارادة لم تخلق لعوام الناس ولا لاكثر الخاصين الذين يجدون انفسهم من اهل الفضيلة الا من يندر وجوده من الراسخين في العلم وكان شهوة النكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم تخلق في الصبيان الا شهوة اللعب بالصولجان ونحوه وانت تتعجب في عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم من لذة الرياسة فهكذا العارف يتعجب منك ومن نظرائك في عكوفهم على لذة الجاه والرياسة فان الدنيا بحذافيرها عند العارف لهو ولعب ولما خلق الله هذا العشق للعارفين كان شوقهم بقدر عشقهم وشهوتهم بقدر ولا نسبة لاشتياقهم وشهوتهم الى لذة الشهوات سواء كانت في الدنيا او في الآخرة فان لذاتهم بالمعرفة لذة لا يعتريها الزوال ولا يعتريها الملال

بل لايزال

بل لا يزال يتضاعف ويترادف بزيادة المعرفة والاستغراق فيها بخلاف ساير الشهوات الا ان هذا العشق لا يخلق في الانسان الا بعد ان يمر عليه نشات ويتحول باحوال كثيرة وينتقل من حد الحيوانية الى حد الملكية كما ينتقل نطفة الجمادية من حد الجمادية والنباتية الى حد الحيوانية ثم من الادمي من حد الصبوة الى حد البلوغ الصوري وصار معدودا من الرجال البالغين الكاملين في الشهوة فكذا مادة العقل اذا انتقلت من حد القوة والاستعداد الى حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين في شهوة المعرفة وهذه من افراد البشر بالنسبة اليه كالولدان والصبيان في باب لذة المعرفة وشهوة الحكمة فمن لم يخلق فيه هذه الشهوة فهو اما صبي بعد لم يكمل عقله او عنين افسد كدورة الدنيا وشهوتها فطرته الاصلية فالعارفون لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظر الى وجه الله ومطالعة جلاله فهم في مطالعتهم جمال الحضرة الالهية في جنة عرضها السموات والارض بل اكثر واوسع فهم ينظرون الى العاكفين في حضيض الشهوات نظر العقلاء الى الصبيان عند عكوفهم على لذة اللعب بالتماثيل المزخرفة ولذلك تراهم يستوحشون من اكثر الخلق ويؤثرون العزلة والخلوة والذكر وهو احب الاشياء اليهم ويهربون من المال والجاه علما منهم بانه يشغلهم عن لذة المناجاة مع الله ويتجردون عن اهلهم واولادهم ترفعا عن الاشتغال بهم عن الله فترى الناس يضحكون عليهم ويستهزؤن بهم ويقولون في حق من يرون منهم انه موسوس مجنون وهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم لعنايتهم بمتاع الدنيا الفانية ولذائذها المزخرفة ويقولون ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون والعارف مشتغل بتهيئة سفينة النجاة لنفسه ولغيره لعلمه بخطر المعاد اذا جاءت الطامة الكبرى فيضحك على اهل الغفلة عن عذاب الله والسؤال والحساب وعقاب يوم الآخرة وسوء المرجع والمآب عند كشف الغطاء واظهار البواطن والسرائر وتحصيل ما في الصدور واخراج ما في القبور وابراز الجحيم وازلاف الجنة وابرازها كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم باللهو واللعب عند ما ورد سلطان قاهر على البلد يريد ان يحاسب اهله ويقتل بعضهم ويخلع على بعضهم ويخلد بعضهم محبوسا في سجنه ويرفع بعضهم الى مجلس قربه فما اشد سخافة عقل من كان رجوعه الى يوم الآخرة وهو مشتغل اليوم بكسب المال والجاه والتفوق على غيره بالذهب والفضة والانعام والحرث والنسل وبين يديه هذه العقبات وفي طريقه الاهوية المهلكات والصادق يقول رب شهوة ساعة اورثت حزنا طويلا وسئل الجنيد عن صفة المحب فقال دائم الفكر كثير الخلوة قليل الخلطة لا يبصر اذا نظر ولا يسمع اذا خوطب ولا يفهم اذا تكلم ولا يحزن اذا اصيب ولا يفرح اذا اصاب ينظر الى الله في خلواته ويانس به ويناجيه في سره وجهره ولا ينازع اهل الدنيا في دنياهم تراه حزينا يتخشع مما يرجو ويخاف يطيب قد دهش عقله من مطالعة جلال الله قليل المنام قليل الطعام دايم الاحزان للناس شان وله شان اذا خلى حن واذا اقترى عان ولم يتبرم من كلام الوداد واستيحاش من جميع العباد انتهى كلامه **اقول** ماذكره هو احوال المحبين في مبادي سلوكهم الى الله وفي اوان انزعاجهم من الخلق الى الحق واما عند الوصول وانشراح الصدر بنوره وسعة القلب لاستوائه فهم من احسن خلق الله واوسعهم خلقا واشدهم فرحانا عند التجلي لجلال الله ورؤيته في كل شيء وكذا كان النبي ص قبل البعثة متوحشا من الخلق متخليا بعبادة ربه في جبل حراء ثم وسع الله قلبه بعظيم خلقه فبعثه الى كافة الخلايق واشتغل بهدايتهم وتعليمهم الكتاب والحكمة والى ذلك اشار بقوله الم نشرح لك صدرك الى آخر السورة وسنرجع الى تحقيق هذا المقام في موضعه ان شاء الله **قال** بعض العلماء ولا تظنن ان روح العارف من الانشراح في رياض المعرفة وبساتينها اقل من روح من يدخل الجنة التي يقضي فيها شهوة البطن والفرج وانى يتساويان بل لا ينكر ان يكون في العارفين من رغبته في فتح ابواب المعارف لينظر الى ملكوت السماء والارض وجلال خالقهما ومدبرهما اكثر من رغبة الناس في الماكول والمنكوح والملبوس وكيف لا يكون هذه الرغبة اغلب وهي مشاركة للملائكة في الفردوس الاعلى اذ لاحظ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح ولعل تمتع البهائم بهذه الامور يزيد على تمتع الانسان فان كنت ترى مشاركة البهائم في لذاتها احق بالطلب من مشاركة الملا الاعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال الحضرة الربوبية فما اشد جهلك وغبنك وما اخس همتك وقيمتك على قدر همتك انتهى وما ينبغي ان يعلم انه كما ان وجود كل شيء من اثار وجوده ولا يوجد شيء في المعلول الا

ويوجد فعلة على وجه اعلى واشرف فهكذا جميع المرغوبات والمستلذات التي توجد في عالم المواد الجسمية والطبايع الكائنة المستحيلة فانما
هي رشحات لما توجد في عالم النفوس ونشأة الجنان ودار الحيوان كما قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وفيها خالدون كذلك
جميع مستلذات النفوس وتماثيل الجنة واشجارها وانهارها وغرفاتها وحورها وقصورها ونغمات طيورها انما هي اثار ورشحات لما يوجد
في الحضرة الالهية وينالها العاكفون حول جنابه من اللذات والابتهاجات التي يكل اللسان عن وصفها مما لا اعين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر فمن ترك الدنيا وزهد فيها فاز بنعيم الاخرة ولذات الجنة ومن زهد في نعيم الاخرة فاز بنعيم القرب وشرف الوصول
والابتهاج بلقاء الله الذي يحتقر في جنبه كل نعيم ولذة واعلم انه قبيح بذي عقل ان يكون بهيمة وقد امكنه ان يكون انسانا او انسانا وقد
امكنه ان يكون ملكا مقربا قال تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون وقال ايضا قال الذين يريدون
الحيوة الدنيا يا ليت لنا مثل ما اوتي قارون انه لذو حظ عظيم وقال الذين اوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن امن وعمل صالحا اشار الى ان من
كان من اهل العلم يعلم ان المثوبات الاخروية اجل وابهى من اللذات الدنيوية لان تلك امور حقة باقية وهذه امور باطلة فانية وقال امير المؤمنين
عليه السلام مات خزان الاموال والعلماء احياء باقون ما بقي الدهر اعيانهم مفقودة وامثالهم في القلوب موجودة الموقف
في فيضه تعالى وابداعه وفعله وتحقيق وجود الصور المفارقة العقلية وفيه فصول في تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها في تحقيق اول
الصادرة عنه تعالى ان اي وجود يجب ولنمهد لتحقيق هذا المطلب كاصول قد مضى شرحها في السفر الاول الذي في الامور العامة التي هي
ضوابط الاحوال العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم وهي هذه تلخيصا وتذكيرا اصل ان تقابل السلب والايجاب اللذين
انما يكون بين امرين مفهوم احدهما بعينه يكون رفع الاخر لا مفهوم له سوى كونه رفعا له ولاجل ذلك لا يتحقق هذا التقابل الا بين
شيئين والحصر فيهما لا محيد عقلي لا يسع للعقل واسطة بينهما ويقال له تقابل التناقض ايضا والمتون المهمون بتصحيح الالفاظ لما حاولوا
تصحيح مقتضى باب التفاعل في التناقض وهو التكرر من الجانبين فقالوا معنى التناقض كون شيئين بحيث يلزم من
صدق احدهما كذب الاخر وقد وقع اسماعهم من ان نقيض كل شيء رفعه فتارة قلبوا القول بان نقيض كل شيء رفعه الى القول بان رفع كل
شيء نقيضه وجعلوا كلا من الطرفين نقيضا للاخر واما الرفع فهو مختص بجانب السلب دون الثبوت وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض
كون المفهومين احدهما رفعا للاخر والاخر مرفوعا به وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة من الجانبين والاولى ان يقال ان صحة
كون النقيض والرفع من الجانبين لاجل ان احد الطرفين نقيض للاخر بالذات والاخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه نقيض
النقيض ورفع الرفع فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين في الجملة وهذا القدر كاف في اجراء صيغة التفاعل والامر في ذلك
سهل عند طالب الحق والغاية الاخرة وبالجملة لا بد ان يكون مفهوم احد الطرفين بعينه رفع الاخر واما الاخر فليس يتعين فيه ان يكون
امرا بخصوصه ولا هو مشروط بتخصيص معنى الاعدام كونه مفهومه بعينه رفعا لذلك الرفع ولا ايضا مشروطا بان مفهوم المرفوع به ما هو
مرفوع به بل الواجب ان يكون شيئا متصفا بكونه مرفوعا بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه في الشيء امرا والا فقد يتم ان احد المتقابلين
تقابل السلب والايجاب لا بد ان يكون احد الجانبين مفهوم السلب بعينه ويكون الجانب الاخر المقابل للسلب ايجابا اضافيا بالقياس اليه
سواء تحقق في ذاته الايجاب الحقيقي او في غيره من المسلوب عنه ليعلم ان هذا النحو من التقابل كما يوجد بين المفهومين كذا يوجد بين
مفهومين اما بحسب الحمل على بحسب القياس الى الموضوع بعينه كما بين الانسان واللاانسان وزيد ولا زيد او لا انسان ولا لا انسان ولا زيد ولا
لا زيد او بحسب وجود في بالنسبة الى الموضوع بعينه كما بين السواد في شيء ورفعه عنه او رفع السواد ورفع رفعه عنه فيمتنع ان يكون شيء من
الموجودات المعينة خاليا عن المتقابلين بحسب حمل علي وهو حمل هو هو وكذا يستحيل ان يوجد شيء من الموضوعات فارغا عنهما بحسب وجود
في وهو حمل الاشتقاق وكما ان كل شيء اما بياض واما لا بياض على سبيل المنفصلة الحقيقية فكذلك كل شيء اما ابيض واما لا ابيض بمعنى
انه اما ذو بياض واما لا ذو بياض والفصل ولكنهما تقابل في المفردات انفسها وان كان ذلك بحسب نسبتها الى الموضوع وكان
لامر

كل فرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض لانه مصداق نقيض النقيض ورفع الرفع فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض
السلب بالذات سلب السلب لكن يلزمه الايجاب فنقيض كل انسان حيوان هو ليس كل انسان بحيوان ونقيض لا شيء من الحجر بانسان هو
ليس لا شيء من الحجر بانسان لكن لو صدق هذا السلب الاستغراقي المستوعب للجميع فيلزمه الايجاب في البعض ولاجل ذلك يحكم المنطقيون
بان نقيض الايجاب الكلي سلب جزئي ونقيض السلب الكلي ايجاب جزئي لما ذكرت ان لمفهوم واحد نقيضا من طريق حمل هو هو
ونقيضا من طريق حمل ذو هو فاستيقن ان المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق كما استحال اجتماعهما بحسب الحمل الاشتقاقي في موضوع
واحد وكذلك يستحيل صدقهما مواطاة على موضوع واحد فلا يصح ان يحمل الحركة واللاحركة على شيء واحد واما المتنافيان على نحو الحمل
التواطئي فانما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم بالحمل عليه في موضوع واحد وهو حمل هو هو لا اجتماعهما من حيث التحقق و
الوجود في موضوع بعينه فان ذلك غير ممتنع فالسواد مثلا يوجد مع الحركة في موضوع واحد وكل منهما نقيض الاخر بالمعنى الذي مر
ذكره فقد اجتمع النقيضان في موضوع واحد والسر فيه ان السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل
التواطئ وكذا الحركة بالقياس الى السواد فالسواد واللاسواد نقيضان مواطاة وكذا اشتقاقا اعني ذا السواد ولا ذا السواد فلا
تناقض بينهما اذ الموضوع اذا وجد فيه سواد وحركة فصدق عليه انه ذو سواد وصدق عليه انه ذو حركة فصدق عليه انه ذو لا سواد
اذ الحركة لا سواد بحمل التواطئ ولا يلزم من ذلك ان يصدق عليه انه اسود وانه لا اسود فان ذا السواد وان كان معناه بعينه معنى
اسود الا ان ذا اللاسواد ليس معناه معنى لا اسود نعم يلزم من اللاسواد نفس هذا المفهوم السلبي لا شيء معروض له او متحد به في
الوجود كالحركة في مثالنا فيكون التناقض بينهما حاصلا اذ يكون ح مفاد قولنا هذا ذو اللاسواد بعينه مفاد قولنا هذا لا اسود
فتدبر فيه لعلك ينفعك فيما نحن بصدده ان شاء الله اصل اخر فيه قانون اتحاد الحيثيات واقسام الجهات التي لا بد من رعايتها لئلا
يقع الانسان في الغلط حتى يظن الكثير واحدا والواحد كثيرا وذلك للجهل بان اي الاعتبارات المختلفة توجب كثرة في الذات وايها لا
كما وقع لطائفة حيث جوز كثير من الناس صدور الكثير من الواحد الحقيقي في اول الامر ولم يشعروا بان ذلك يخل بوحدانية الاول وكذا
منع كثير من الناس اتصافه تعالى بصفاته الكمالية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها في مرتبة ذاته بذاته ولم يشعروا بان تلك الصفات
مع انها غير متحدة المفهوم لا توجب كثرة في الموصوف وكذا احال الكثيرون من العقلاء علمه التفصيلي بالاشياء في مرتبة ذاته و
قد علمت لب القول فيه فاذن نقول ان مطلق الحيثيات اما تقييدية او تعليلية والاولى هي التي جعلت كالجزء للمحيث بها كالناطق
للانسان وكالكاتب للمركب المصنوع والثانية هي التي كالخارج منه مثل كون الشيء علة ومعلولا وان كان التقييد والتحيث بها ايضا
لشرط ان يكون القيد بها ماخوذا على انه تقييد لا على انه قيد والتحيث تحيثا اجنبيا اي معنى خارجا غير مستقل بالمفهومية كما
علمت الحكمة من الفرق بينهما وبين العرض ثم الحيثية التقييدية قد يكون في العنوانات بحسب المعبر به والحكاية دون المعبر عنه
والمحكي عنه كما تقول الماهية من حيث الاطلاق او لا بشرط شيء كذا وليس المراد به الا نفس الماهية المرسلة من غير اعتبار حيثية اخرى
معها ولاجل ما ذكرنا اذا جعلنا الاطلاق واللابشرطية والارسال قيدا للماهية فيقابل ح الماهية المقيدة بشرط شيء او بشرط لا شيء
لا يصدق الماخوذة مع الاطلاق على شيء منها لكونها مقابلة لها كما انها متقابلان واما الماخوذة على الوجه الاول
فيصدق على كل منها لكونها مطلقة مرسلة في الواقع من غير اعتبار الاطلاق والارسال معها ثم ان اختلاف الحيثيات
التعليلية لا يوجب كثرة في نفس الموضوع بل فيما خرج عنه واما اختلاف الحيثيات التقييدية فالمشهور عند الجمهور انها يقتضي
كثرة في ذات الموضوع لكن المحصل الرهان يحكمان بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود
فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه متغايرة مع سائر المفهومات بحسب المفهوم والمعنى ولكن بعضها مما لا يأبى الاتحاد
مع بعض الاخر ان مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى وعينه من حيث الحقيقة وكذا مفهوم العاقل والمعقول

متغايران معنى ولا ينافي ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة في ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل احدهما على الآخر
بالحمل الذاتي الأولي دون عدم حمله على الآخر بالحمل الشائع الصناعي الذي مناطه الاتحاد في الوجود لا في المفهوم فقد يصدق مفهوم على آخر بالحمل الشائع
ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المفهوم فعلم ان تعدد الحيثية قد يكون بحسب المعنى ولكن عينهما بحسب الوجود الواجبي كما سنذكره مرارا فانفع ان
التقييد قد يكون منحاز الفرق المعنى فقط ولا يقدح ذلك في بساطة ذات الموضوع وهويته وقد يكون مع ذلك مكثرا لذات الموضوع وهويته تسمية تقييدية ثم ان
الحيثيات المنحازة الفرق المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثرها على ضربين ضرب منها حيثيات متخالفة بالذات متغايرة في نفسها لكنها غير متقابلة بنحو من
انحاء التقابل الاربعة اصلا الا بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والاضافة وغيرها من انواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات متقابلة
بالذات بنحو من انواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدم والتأخر بالقياس الى شيء واحد والوجود والعدم اصل جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشترك
فان مناط الانفصال في شيء منها بعينه مناط الانفصال بالاجزاء عند ان الذات لا يصح الحمل للتقيد بحيثية منها من حيث التقيد بالجنبة الاخرى فبعض الناس الانسان
من حيث انه الكاتب ولا الناطقية له من حيث حرارته ولا المتحركية من حيث المتشكلية الا ان كل انسان ناطق وكل انسان كاتب بالفعل وكل حد مشترك
هذا الحمل بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم فليس الانسان بالعاقلية بحسب المفهوم عين الانسان بالمعقولية بحسب المفهوم والا كانا لفظين مترادفين لمعنى واحد
والقوم لم يفرقوا بين القبيلين كما سبقت الاشارة اليه في الواقع ولا مطلقا ان ما يلحق الذات بحسب حيثية ما انه حيثية كما ذكر يصح ان يلحقها بحسب حيثية
اخرى وان الحيثيات كلها متصادمة كانما غير متصادمة بحدها الناعي منجح الاصل الا بالاستناد الى حيثيات مختلفة سابقة تعليلية وان لم يكن من
مطلقا ان لا فرق بين الذات ولحوق الامر بعد حيثيات مختلفة تقييدية سابقة مكثرة للذات من العرض واما الحيثيات المتقابلة بخصوصها فلا بد في
لحاظها من انها لا توجد في موضوع واحد في شيء من مراتب الواقع الا بعد خلوه من المقابل الآخر ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بوجه من الوجوه
كون ذلك عقلية تحليلية بل لابد من كونه وجودية خارجية فاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر كاختلافه في اجزاء الجهة النوعية
مثل الحيوانية والناطقية في الانسان المتمايزتين بحسب تحليل الذهن لا يستوجب امكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم والجهل والسواد والبياض الا اذا وجدا
معا في زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين وجودا واما الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز العقل اجتماع بعض منها مع بعض
كالسواد والحركة مثلا فهي وان كانت جائزة الاجتماع في موضوع واحد طبيعي لكن بشرط ان يكون باعتبار انحاء وجهات مختلفة متغايرة الوجود
سواء كانت متقدمة التحقق ام لا وذلك كالقوى النباتية والحيوانية للاجسام والافاعيل والآثار المتفرعة عنها اصل انه يستطيع ما ذكره
ان اتصاف الشيء بصفة من الصفات في الواقع ليس يستدعي اتصافه في كل مرتبة من مراتب الواقع ولا انه يستوجب اتصافه بها من جميع الحيثيات التي بحسبها
لذلك الموضوع فاذا قلنا زيد موجود في الواقع فيكفي لنا في صدق هذا الحكم اتصاف زيد بالوجود في الجملة وان لم يكن موجودا في مرتبة نفس
مجردة عن تأثير الفاعل واذا قلنا زيد اسود فلا يلزم ان يكون اتصافه بالسواد من حيث انسانيته ولا من حيث كتابته ولا من حيث علمه او دينه
وسخاوته وشجاعته الى غير ذلك من الصفات والحيثيات التي لا مدخل لها في السوادية فالسواد مسلوب عن زيد من حيث تلك الامور
التي اشرنا اليها ومع ذلك لا يلزم عدم صدق شيء من تلك الحيثيات صدقا في الواقع وذلك لان تحقق الشيء يقع بنحو من انحاء الوقوع وارتفاعه
بارتفاع جميع الانحاء فاذا تقرر هذا نقول اذا اتصف موضوع بسيط الذات من جميع الوجوه بصفة من الصفات فيجوز ان يتصف بها بجميع الاعتبارات
في كل مرتبة من مراتب نفس الامر فالذي سبق بيانه من ان المتقابلين بحمل على قد لا يكونان متقابلين بحسب وجود في كالرائحة واللارائحة المجتمعين في موضوع
مثل التفاحة التي وجدت فيه رائحة ولون واللون لا رائحة فانما يستقيم ذلك اذا لم يكن الموضوع واحدا فالحيثيات فيه واحدة في
مثال التفاحة لو كانت حيثية الرائحة بعينها هي حيثية اللون لكان قولنا فيه رائحة وفيه لا رائحة بمنزلة قولنا الرائحة لا رائحة فيلزم ان
يكون النقيضان من سبيل حمل على نقيضين من سبيل وجود في فالذي قد سبق ذكره من ان الشيء ونقيضه بحسب حمل على لا يتناقضان من جهة
الاقتران بينهما في الثبوت من سبيل وجود في انما يصح ذلك الحكم بحسب تحقق اصل الوجود للموضوع في متن الاعيان ولو من جهة واحدة
هي صدوره من الفاعل بحسب مطلق الاقتران بينهما فيه الا الاقتران من حيثية وجهة واما اذا كان اقتران الموضوع باحد المتقابلين من كل

حمل على

حمل على كاللون والحركة بنفس الحيثية التي اقترن بحسبها بالآخر حتى كانت الحيثية التي من جهتها بخصوصها بحسب كنه حقيقتها يحمل عليها اللاحركة
ان يحمل اللون في موضوع واحد بعينه هي بعينها الحيثية التي من جهتها وبحسبها يثبت الحركة في ذلك الموضوع كانت اللاحركة حركة بالضرورة فاذن قد لزم اجتماع
اجتماع النقيضين من طرف حمل على وهما الحركة واللاحركة بحسب وجود في من حيثية واحدة اجتماعهما بحسب حمل على ايضا فالبديهي الاستحالة على العقل السليم المنطو
على الاستقامة الحكم قبل الرجوع الى البرهان ان الحيثية التي بها تكون انبعاث الحركة من شيء ليست بعينها الحيثية التي بها يكون انبعاث اللاحركة والا لكانت الحركة
لا حركة بل كانت تلك الحيثية غير تلك الحيثية لكان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك الموضوع بعينه والكل باطل فقد تحقق وتبين ان المتناقضين بحسب حمل على
كالسواد والحركة انما يصح اجتماعهما في موضوع واحد بحسب وجود في بشرط ان يكون الاقتران بهما من حيثيتين متعددتين لا من حيثية واحدة فان الحق
ما يصدر عن الحق الاول يجب ان يكون امرا واحدا هذه الاصول الممهدة التي قد ذكرناها مما يستقل به العقل النظري الذي ليس لعينه غشاوة التقليد ولا
لمرآته رين العصبية وظلمة العناد لا سيما ان الواحد الصرف وكذا الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه من تلك الحيثية الا واحد وان لم يبلغ طباع الكثرة
هي كثرة ان يصدر عنه صدورا معا بل واحد فواحد الى ان تتكثر الجهات والحيثيات وينفتح باب الجهات فلعل هذا الاصل من فطريات الطبع السليم و
الذوق المستقيم كما ذكره الا ان المعاندين لاهل الحق جحدوا هذا الاصل اشد جحود كيلا ينفتح على اذهانهم باب الحكمة ولا ينكشف اثبات النور المجرد والجوهر
المفارق والصورة المفارقة عن المواد والاجرام والابعاد بعالم الامكان لانهم لثقل طبائعهم عن الخروج الى النشأة الاخرى ومجاورة العاكفين بحرم الله
وكعبة القدس والبيت المحرم قعدوا اولا مع القاعدين ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين
ويشبه ان يكون اكثر المجادلين حفظا الروحانيين ولعداء الملائكة المقربين حجرا وقلبا وان لم يصرحوا بما اضمروه لسانا ونطقا كاليهود كما في
قوله تعالى من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله فلا جرم حاول اهل الحق اثبات هذا المطلب بالحجج القاطعة ودفع الشبه صونا لعقائد
الطالبين للحق عن شكوك المضلين المعطلين فقالوا كما سلف ذكره في السفر الاول في ضوابط العلة والمعلول انه لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد
أ و ب مثلا و أ ليس ب فقد صدر عنه من الجهة الواحدة ب و ما ليس ب وذلك يتضمن اجتماع النقيضين وقد ذكر بعض الشكوك على هذا الاصل
مع اجوبتها هناك ونذكر هاهنا اعتراض امام الباحثين المعترضين على الحكمة متعلقا على نفس صناعة الميزان مع الاشارة الى موضع الاشتباه
وموضع الخلل والخبط وهاهنا نقول بعد تمهيد هذه الاصول ان من الواضح المنكشف ان صدور ما ليس ب بعينه في قوة عدم صدور ب من حيثية
صدور ما ليس ب هو بعينه وان لم يكن في قوة عدم صدور ب بحسب اصل الواقع واصل الوجود في نفس الامر فان ما ليس برائحة في جسم وان لم يكن بمنزلة
لعينية اللارائحة في مطلق التحقق فيمكن اجتماع ما ليس برائحة مع ما هو رائحة في جسم واحد لكن لا يمكن وجود ما هو رائحة من الحيثية التي وجد فيه
ما ليس برائحة والا لكان ما هو رائحة وما ليس هو رائحة شيئا واحدا والحاصل ان النقيضين بحمل على انما يجوز اجتماعهما في موضوع واحد بعينه
باعتبار حمل الاشتقاق من حيثيتين مختلفتين تعليليتين لا من حيثية واحدة والا لزم التناقض لا محالة وهذا الاسلوب قريب المأخذ مما سلكته في
دفع شبهة صاحب المباحث من ان الفاعل بنفس ذاته اذا صدر عنه أ كانت ذاته بخصوصها مصدرا لا بمعنى ان ذاته بخصوصها مصداق لهذا المفهوم
المفهوم وهو بعينه عنوان لتلك الخصوصية فلو صدر عنه ب ايضا بحسب تلك الخصوصية كانت تلك الخصوصية مصداقا لصدور ب ايضا ولا شبهة في ان
صدور أ وصدور ب ليسا متخالفين في المفهوم فيلزم ان يكون تلك الخصوصية غير تلك الخصوصية وهو محال بقي هاهنا في اصابة الحق ما ذكره
الكاتبي في شرح الملخص فانه بعد ما اورد كلام الماتن وقرر المنع المذكور اعني منع كون صدور لا أ مستلزما لا صدور أ قال وان سلم فلا منافاة
بين قولنا صدر عنه أ ولم يصدر عنه أ لانهما مطلقتان وان قيد احدهما بالدوام كانت كالوجودية المطلقتان انما يتنافيان لو اتحد وقوع
كل منهما في زمان فاما اذا اختلف الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه لا جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان هاهنا
واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها ونحن نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف
الحيثية اما اذا اتحدت الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر فلا يعتد بهذا بل يظهر انحاس تشنيع الامام الرازي على الشيخ فصل
في سياقة اخرى من الكلام لتبيين هذا المرام اورده بهمنيار في كتاب التحصيل تلخيصا لما قد تكرر ذكره في كلام الشيخ الرئيس سيما في التعليقات حيث

قال ولقائل ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين معا معية بالطبع فانه لا يصدر عنه شيء الا بعد ان يجب صدوره منه فان صدر عنه أ ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن ج واجبا صدوره بعد فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ج عنه واجبا فاذن كل بسيط فان ما يصدر عنه اولا يكون احدي الذات انتهى واعترض عليه الفاضل الدواني في حاشية التجريد بقوله وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور ج من حيث يجب صدور ب ان لا يكون ج واجبا لجواز ان يكون ب واجبا من حيث وجوب ج بعينه وقال الاتي نقصه اقول زيادة قيد الوجوب في هذه السياق فيه ان العلة الموجبة للشيء لا بد ان يكون فيها من الخصوصية بالقياس الى معلولها بعينه ما لا يكون لها الخصوصية بالقياس الى معلولها الاخر لو فرض بعينه كما لا يكون لعلة اخرى او فرض بالقياس الى هذا المعلول او معلول اخر فتلك الخصوصية اللازمة مبدا ايجاب المعلول المعين بخصوصه ومنشا انبعاثه عنها بما هو هو وليس المراد بالخصوصية او الحيثية ههنا المفهوم المصدري الذي يجوز كسائر المعاني المصدرية ان يتعدد بتعدد ما اضيف اليه بل المبدا الخاص الذي يكون بجوهر ذاته وحاق نفسه مصداقا للحيثية المذكورة التي يعبر عنها بصدور كذا بترتب يعبر عن مبداها اليه تارة بالحيثية وتارة بالخصوصية وبالجملة كل ممكن موجود فانه متعلق الوجود والوجوب بوجوب سابق هو حصول امر وجوب حصوله قائم بالفاعل كما مر ذكره في بيان كون كل ممكن محفوفا بالوجوبين وقد علمت بطريق ان هذا الوجوب السابق وان كان صفة للممكن لكنه يتحصل بالفاعل ولا شبهة في ان وجوب زيد مثلا كوجوده مباين لوجوب عمرو ولا يمكن ان يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجود واحد وقيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشيء كقيام امكانه وقوة استعداده بقابله وكما لا يكون لحادثين امكان واحد سابق عليهما كذلك لا يكون لمعلولين متغايرين وجوب واحد سابق عليهما بالذات فاذن نقول صدور المعلول عن المبدا الاول اما لذاته او لاجل غيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيما يستند اليه بالذات لا لاجل واسطة وان كان صدوره منه بغير واسطة والمبدا الاول لذاته في غاية وجوب وجود ذلك الاثر فاذا كانت ذاته امرا واحدا حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين على سبيل الوجوب في درجة واحدة فالذي يسبق الى بعض الاوهام السخيفة انه من الجائز ان يكون للواحد المحض من حيث نفس ذاته مناسبة ذاتية بالنسبة الى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له بالقياس الى غيرهما من سائر الاشياء فهما متعينان من بين الاشياء لاجل تلك المناسبة بالصدور عنه في درجة واحدة فمن ساقط الاعتبار ومستبين الفساد عند التامل فان مطلق الخصوصية والاضافة غير الخصوصية المعينة فهي كسائر المطلقات لا يخرج الحاجة الى التعين فنقول ذينك الشيئين لا بد لهما من جهة اشتراك في مطلق الخصوصية الاضافية وجهة خصوصية لكل منهما متميز بها عن خصوصية صاحبه فمنشا تلك المناسبة الذاتية التي تكون للمبدا بالقياس اليهما اما احدى الخصوصيتين المتباينتين لخصوصهما فهي بعينها ملاك الصدور ومصحح فلم يصح صدور الاخر منه على تلك العلة واما القدر المشترك ومطلق الخصوصية من غير اعتبار شيء من الخصوصيتين في تحقق تلك المناسبة الا على وجه الاتفاق والبخت فقد عاد الامر في مصحح الصدور الى مناسبة العلة للامر الواحد المشترك فلا يصح صدور شيء من احدى الهويتين المخصوصتين عنها بتلك المناسبة المشتركة فالمعلول بالحقيقة هو ذلك الامر الواحد لو كانت وحدته وحدة تحصيلية كالوحدات المبهمة المرسلة التي هي في الوجود والتحصل تفتقر الى مخصص ذاتي مقوم للوجود وان لم يكن مقوما للحد والمفهوم فاذن انكشف انه يستحيل صدور معلولين عن علة واحدة بسيطة في حد واحد من جهة واحدة

فصل وهناك مسلك اخر في البرهان على هذا الاصل افاده الشيخ الرئيس في اكثر كتبه كالشفاء والاشارات والتعليقات وغيرها وهو ان مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه أ غير مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه ب فالمفهومان المختلفان اما ان يكونا مقومين لتلك العلة واما ان يكونا لازمين لها واما ان يكون احدهما مقوما والاخر لازما لها فان كان المفهومان مقومين لتلك العلة كانت العلة مركبة لا واحدة من كل وجه وان كانا لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الرأس في ان مفهوم انه صدر عنه احد اللازمين مغاير لمفهوم انه صدر عنه اللازم الاخر فان كان لا ينتهي الى كثرة في المقوم لزم ان يكون كل لازم لازما بواسطة لازم اخر وهذا الكلام مع انه يلزم منه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية وفيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية يلزم منه نفي اللوازم اصلا لان تلك المهية اما ان يقتضي لما هي هي ان يكون لها لازم او لا يقتضي فان اقتضى كان ذلك اللازم

لازما

لازما لما هي هي فيكون بغير وسط وقد فرض كلها بوسط هذا خلف وان كانت المهية لا يقتضي شيئا اصلا فهذا اعتراف بانه ليس لها شيء من اللوازم فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم الغير المتناهية يوجب نفي القول بها واما ان جعل احد المفهومين مقوما للعلة والاخر لازما لها فلا يكون مقوما معا في الدرجة لان المقوم متقدم والمتقدم ليس بمتقدم ويرجع حاصل ما تقدم الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا ثم لا يكون حينئذ استلزام العلة لذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة جميع التقديرات يلزم منه ورود الاثنين عنه تركيب مكثر اما في حقيقة العلة او لانها موجودة بعد كونها شيئا ما او وجودها بتفرقهما والاول كما في الجسم بحسب حقيقته الجوهرية من مادة وصورة ومن جنس وفصل والثاني كما في العقل الاول بحسب الكثرة الذي يلزمه عند وجوده من حيث تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه المقدارية المتاخرة عنه في الوجود او الحد ثبات وتلك انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود فاذن كل ما يلزم منه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة او متكثر الهوية بوجه فقد ظهر ان العلة الواحدة بما هي واحدة لا يصدر عنها اكثر من معلول واحد من غير توسط وانما اشترط ان لا يكون شيء منهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يصح ان تصدر جميعا عن الواحد الحقيقي ولكن لا في درجة واحدة بل البعض بتوسط بعض

فصل في ذكر شكوك اوردت على هذه القاعدة والاشارة الى دفعها قال صاحب التشكيك في المحصل مسئلة العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا خلافا للمعتزلة والفلاسفة لنا ان الجسمية تقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدرا للاخر فالمفهومان المتغايران ان كانا داخلين في مهية المصدر ولم يكن المصدر فردا بل كان مركبا وان كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر خارجا كانت المهية مركبة لان الداخل هو جزء الماهية وما له جزء كان مركبا وكان المعلول ايضا واحدا لان الداخل لا يكون معلولا اقول هذا هو البرهان الذي تعلمناه من الشيخ مع تغيير لفظ المقوم في الشق الثالث بالداخل وبهذا التغيير افسد صورة البرهان لعدم انحصار الشقوق في الثلثة بل بقي شيء رابع وهو ان يكون احدهما عين المصدر والاخر خارجا فكان يجب ذكره ثم قال الى الخلف باحد الوجهين اذ كليهما لزوم كون ما فرض معلولا لا علة وما فرض اثنين واحدا ثم قال والجواب ان مؤثرية الشيء ليست صفة ثبوتية على ما بيناه والا لكان كل ذلك يبطل ان يقال انه جزء الماهية او خارج عنها وقال المحقق الطوسي في نقد المحصل اقول الاشعرية قالوا ان الصفة الواحدة لا يقتضي اكثر من حكم اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيها اذ لم يقولوا بعلية ما عدا الصفات والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك في الذوات ايضا وصاحب الكتاب جعل الحصول في المكان امرا وجوديا معلولا للجسمية من باب التاثير وقبول الاعراض ليس بوجودي عنده وان كان وجوديا لكنه من باب التاثر ولا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة بنفس هذا الدليل يصح دليلهم غير مبني على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهوم ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر لا يكون من جهة مؤثريته في غير ذلك الاثر ثم الجهتان اما داخلتان او غير داخلتين الى اخره ثم قال صاحب الكتاب والذي يبطله هو ان مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الالف ليس ب مغاير لمفهوم انه ليس ج ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في المهية فكذا ههنا فقال الناقد المحقق اقول الاضافة والسلب لا يعقلان في شيء واحد غير منقسم ان العلة الواحدة لا يصدر عنه شيئان من حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين يقبلهما قابلان عنها اولا يتوجه النقض بالاضافة والسلب عليهم انتهى كلام ناقد المحصل بالفاظه ويستعلم منا الكلام في تحقيق الامر بجهة صدق السلوب عليه تعالى وانه من اي جهة يصح صدقها على ذاته الاحدية والاشارة الى حصول نظر القوم عن بلوغ الاصابة في ذلك وقد اعترض ايضا في بعض كتبه تارة في صورة النقض وتارة في صورة المعارضة بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر الواحد يقبل السواد والحركة ولا شك ان مفهومات سلب تلك الاشياء واتصافه بتلك

٨١

الاشياء وقبوله لتلك الاشياء بجهات مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل واحدا واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود الشيء واحد لا غير فهذا لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال بما ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى ثبوت قابل ومقبول او الى قابل وشيء يحصل المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء فلم يكف في تحققه فرض شيء واحد هو العلة ولا امتنع استناد الشيء المعلولات الى مبدأ واحد انتهى كلامه اقول جميع ما ذكره في هذا الكلام صحيح الا الذي دفع به النقض بالسلوب فان لاحد ان يقول سلب الشيء عن شيء لا يتوقف على ثبوت الشيء المسلوب فالواحد الحق في اي مرتبة فرض يتصف بسلب جميع ما عداه عنه وهذا اشكال قوي لا يمكن التفصي عنه الا بما حققناه من ان حيثية سلب الحجرية عن الانسان لا يمكن ان يكون بعينه حيثية وجوده من حيث وجوده ولا بنفس وجود الجزء وهو ظاهر فلا بد من تركب في المسلوب عنه كالانسان في مثالنا هذا ... في مسئلة توحيد الباري الواجب في تحقيق ان البسيط يجب ان يكون كل الاشياء نحو الجواب عن هذا الاشكال ان صدق تلك السلوب كلها لكونها سلوب النقايص واعدام الاعدام يرجع الى اثبات الوجود التام الذي هو منشأ كل موجود وتمام كل كائن وغاية كل كمال فلا فقد هناك الا فقد الفقد ولا سلب الا سلب السلب وهو نفس الوجود الواجب الاحد واما الذي تفصى به الفاضل الدواني في حواشي شرح التجريد عن هذا الاشكال من ان السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض ومع ذلك لا يكون شيئا منضما الى العلة يتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يتعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر له نحو تحقق لينضم الى العلة ولهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده انتهى كلامه فليس مما يجدي لان الذي استصعب في هذا المقام انا نعلم ان سلوب اشياء كثيرة صادقة على الاول تعالى بمعنى ان ذاته بذاته بحيث لو لاحظ العقل شيئا من تلك الاشياء حكم بانها مسلوبة عنه تعالى في بدء الامر وازل الازال قبل وجود هذه الاشياء فلا مدخل لانضمام هذه الاشياء في مصداقية تلك السلوب فالسلب المعتبر على الوجه الاول من الوجهين ذكرهما وهو الماخوذ على وجه السلب المحض وان لم يحتج الى انضمام شيء الى العلة لكن يحتاج صدقه الى ان يكون بازائه في الموضوع حيثية يصدق عليه وقوله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها موضع خلط فانه مفهوم ان يوجد ذات غير مفهوم ان ينتفي غيرها عنها ولا يجوز ان يكون حيثية الوجود بعينها حيثية الانتفاء ولو فرض بالقياس الى امر كا وقال بعض الاكابر الاعلام في هذا المقام لدفع تلك النقوض التي اوردت على اصل الحجة انه لا مساس للاعتراض على هذه الحجة في شيء ولا ورده اما الاول فلان السلب البسيط انما هو سلب بسيط ليس يحوج صدقه الى علة او علية بل انما مناطه انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب واما الاخيران فلان شيئا من الاتصاف بالاشياء الكثيرة وقبول الاشياء الكثيرة بالفعل ليس يتبع الا مطلقا الاستناد الى حيثيات تعليلية مختلفة فلا نقض ولا امتناع هناك اصلا وانما يتوهم شيء منها لو لم يختلف الحيثية مطلقا انتهى كلامه اقول ان السلب البسيط قد يكون واردا على النسبة الحكمية ويكون مفاده مفاد القضية السالبة فلا حاجة فيها الى مطلق الحكم كما لا يحتاج الى وجود موضوع من تلك الجهة واما اذا صار في طرف الحكم او طرف المحمول حتى يكون مفاد الحكم مفاد قضية موجبة سالبة المحمول فلا بد هناك من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط كما ثبت في ضابطة علم الميزان ان تسويغ رد السوالب الى الموجبات عند وجود الموضوع فكلما صدق ان ليس كذا بجسم صدق ان كذا ليس بجسم فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متلازمان في الصدق والتحقق عند وجود الموضوع فاذا كان كذلك ولا شبهة في ان مفاد الموجبة هو الحكم باتحاد الطرفين على الكل والمحمول فلا بد لذلك السلب من نحو من الوجود سيما اذا كان مصداق الحمل نفس ذات الموضوع وكان الحمل حملا بالذات لا بالعرض فاذن لا بد من تحقق تركيب في ذات الموضوع ليصح بحسبه كونه موجودا وكونه موجودا ليس كذا كما تقول الانسان ليس بفرس بعينه فرض كونه انسانا او فرسا موجود

وليست الانسانية بعينها حيثية اللافرسية كما مضى فلا بد في التخلص عن الاشكال المذكور باعتبار صدق السلوب على ذاته تعالى المصير الى ما سلكنا ولذلك قال بعض المحققين ان جميع السلوب عن ذاته تعالى يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان ومرجعه الى الحكم بالوجود ووجوده لذاته لان الامكان معنى يشتمل على تحته جميع النقايص والقصورات والقوى والاعدام فسلب الامكان عن شيء يستلزم سلب الكثرة والتركيب والماهية والجوهرية والعرضية وغير ذلك فسلب كل منها من الواجب يرجع الى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب سلب ضرورة الوجود من حيث ان الوجود في نفسها بما هي هي يعتبر ضرورة الوجود ووجوب الذات من حيث هو هي اقول وكذا الاشكال الوارد على الاصل المذكور من جهة اتصافه تعالى بصفات اضافية كثيرة لا يندفع بما ذكره من ان تحقق هذه الاضافات انما هو بعد وجود الاشياء التي يقع الاضافة له تعالى اليها فكثرتها تابع لكثرة تلك الاشياء فان لاحد ان يقول انما ينقل الكلام الى مبادي هذه الاضافات وموجباتها فان اكثرها بل كلها مما يحتاج الى مبدا له وخصوصية ينشأ منه الاضافة كالعلم والقدرة والارادة ونحوها مما يجري مجراها الا ترى ان علمنا بعمرو وقدرتنا عليه وارادتنا له ليس مجرد نسبة بيننا وبينه بل فينا صفة مستقرة بازاء اضافتنا اليه وكذا علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له غير علمنا بعمرو وقدرتنا عليه وارادتنا له كيف والقوم قائلون بانه تعالى يعلم جميع الممكنات في الازل على الوجه التفصيلي قبل تكونها فالحق في الجواب ان يقال ان اضافته الى الاشياء لا تتكثر بحسب الحقيقة كما ان صفاته الحقيقية لا تتكثر بحسب الحقيقة بل هوية الكل هوية واحدة وجودية فعالية تعالى عن الحد المعلولات متعينها قادر عليه وهي بعينها مريدية له واما تكثر اضافته تعالى الى الاشياء بالعرض فانما يكون على ترتيب ونظام لا يقدح في وحدته تعالى فان اضافته الى المعلول الاول مبدا الاضافة الى الثاني وهي لاضافة الى الثالث وهكذا تتكثر الاضافات بحسب تكثر المعلولات طولا وعرضا في سلسلة الابداع والتكوين وكان الترتيب الواقع في ذوات المجعولات طولا وعرضا مما يصحح صدور الكثرة عن الواحد الحق فكذا ترتب الاضافات على هذا الوجه يصحح اتصافه بكثرة الاضافات وهم وتنبيه ربما يتوهم متوهم انه اذا كان صدور المعلول عن العلة بحسب الخصوصية والمناسبة فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية فلا يكون واحدا حقيقيا لاشتمالها على امرين هما نفس الذات واعتبار الخصوصية فاذن لا يتصحح صدور المعلول الواحد عن العلة الواحدة اذ كل علة يكون لا محالة مركبة متكثرة بهذا الاعتبار فنسد باب الاثبات في اول الصادر ويجب ان يكون الواحد الجواد كونه مركبا لتركبنا وهو علية فيزاح بان الخصوصية انما يراد بها هنا استيجاب التخصيص للمعلول بعينه بالصدور عن العلة دون غيره والتعبير بالخصوصية لضيق العبارة وبالجملة المراد بها مصداق مفهوم الخصوصية وملاك صدقها وفاقا لك الامر في صورة صدور الواحد عن المبدا الاول يجب ان يكون عين ذاته واما في صورة صدور الاشياء المتعددة لو فرض صدورها في مرتبة واحدة معا فلا يمكن ان يكون الخصوصية بحسبها يصدر بعضها هو بعينها التي بحسبها يصدر البعض الاخر اللهم الا خصوصية يرتبط نسبتها الى الكل واحدة فيحتاج في صدور كل منها الى خصوصية اخرى متميزة عن غيرها مع قطع النظر من الاشتراك في خصوصية ما مطلقة ليصح بها صدوره بعينه فالاشياء اذا تساوت نسبتها في الصدور الى مبدئها واستوت نسبة مبدئها اليها بالايجاد لزم تساويها في جميع ما لها من الوجود والتشخص فلا يتصور هناك امور متكثرة وموجودات متعددة قال المحقق في شرح الاشارات لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض العلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكما انه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة عرضت لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما انتهت عبارته بحث وتحصيل ذكر استاذنا السيد دام مجده وبقاؤه ايرادا على الجواب المذكور بقوله التفتيش الغابر والفحص البالغ طرا سبحانه ينفض الاحدية فاعل وجود الصادر الاول والعلية الصدورية بالمعنى الثاني غير الاضافي الذي ذكره بالنسبة الى الصادر الاول هو من ذاته الاعتبارات السابقة على وجوده وتقرره وهو كون الباري الفعال بذاته بحيث يجب صدور المعلول الخصوصية عنه فهذا المعنى غير الاضافي متقدم على المعلول الاول على العلية الصدورية الاضافية التي هي فرع وجود المتضايفين فهذا المعنى كما انه متقدم بالمرتبة العقلية على ذات المعلول الاول مستتبع اياه في الاعتبار العقلي كذلك هو متاخر عن مرتبة ذات الباري الفعال ولازم له وليس هو عين ذاته تعالى انما العلية الصدورية الغير الاضافية هو عين ذاته تعالى معناها كونه بحسب مرتبة ذاته بحيث يجب عنه بالذات صدور كل ما هو خير مطلقا لنظام الوجود على الاطلاق

فاذن للعلية الصدورية معنيان عن ما نبين ومعنى ثالث امنافي والذي هو عين ذاته من الاولين هو حيثية افاضة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات الذي هو
خصوصية ذاته معلول خاص فالذي هو بحسب خصوصية ذات المع الاول انما هو لازم نفس ذاته تعالى لا انه عين مرتبة ذاته والبرهان عليه من سبيل تشريح الاول ان اعتبار بخصوصه
صدور المع الاول بخصوصه الذي هو لعمري معنى العلية الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المع متاخر بالذات عن مرتبة امكانه ومتقدم على مرتبة وجوده كما تبرهن في ترتيب الماهيات
العقلية على مرتبة وجود المع فما يكون متاخرا عن مرتبة امكان المع كيف يصح ان يكون عين ذات مبدع الكل الثاني ان وحدة المع الاول عددية فتلك العلة التي هي بالنسبة
يكون واحدا بالعدد دايما ووحدة الحق تعالى كبريائه متقدسة عن الدخول في باب الاعداد والثالث انه انما يصح ان يكون عين صفاته سبحانه الصفات الكمالية ما يكون كمالا مطلقا
للموجود بما هو موجود ومن المستبين ان كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المع ليس من الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود مع عزل النظر عن كل
اعتبار سواه وكل خصوصية دونه بل هو زاد ساق المجد الكبرياء لجل ذكره بالقياس الى هذا المع بخصوصه وبالجملة علوه ومجده هو انه في ذاته بحيث يصدر
عنه كل خير ويفيض عنه كل وجود وكل كمال وجود لا ان هذه الذات بخصوصها منعوت هذا الوجود بخصوصه فيضه فالاخر كماله ومجده بحسب النسبة الى خصوصيات
الموجودات والاول بمجده وكماله بحسب ذاته على الاطلاق وكل عزه ومجده جل سلطانه هو ان ذاته بحيث يتبع نظام الوجود ويخلو كل ماهية دائبة ويفعل كل ذات وجود
وكل كمال ذاته وكمال وجود لان نظام الوجود بالفعل صغره وعمقه والموجودات باسرها خلقه وخليقته ولذلك كان كماله في فعاليته وخلاقيته قبل وجود
الممكنات وعند وجودها على سنن واحد كما نظره في عالم المثبته تعالى بالاشياء انتهى ما ذكره باختصار اقول وفي كلام هذا السيد الاجل رحمه موضع ابحاث
انه يلزم على ما ذكره ان يكون الصادر الاول عن الواجب امران احدهما العقل الاول والاخر تلك الخصوصية الزائدة على ذاته كما نص عليه مرارا فيما ذكره من الكلام
ذي قبل في فصل اخر وذلك ممتنع لا يقال لا يلزم ما ذكره كونهما معا في درجة واحدة بل الخصوصية سابقة على جوهر المع الاول في الوجود لانا نقول ان
بالحقيقة هو تلك الخصوصية لا غير فيحتاج صدوره الى خصوصية اخرى بالقياس اليها وتلك الخصوصية المسابقة عليها ايضا زائدة على ذاته حسبما
والكلام عائد في صدورها فيتسلسل الخصوصيات الى غير نهاية لا يقال لعل تلك الخصوصية زائدة في اعتبار العقل وتحليله لا في الخارج فيكون من العوارض التحليلية
تعالى لانا نقول اليس الواجب جل ذكره واحديه حتى يجري فيه التحليل العقلي كما يجري فيما الوحدة خارجية وكثرة عقلية والواجب منزه عن انحاء الكثرة مطلقا
كما هو بسيط في الخارج بسيط من كل وجه وكما ليس يكون فيه عارض ومعروض بحسب الوجود كذلك لا يمكن باي اعتبار اخذ الثاني ان حيثية كونه تعالى بحيث يصدر عنه المع
الاول هي بعينه حيثية كونه تعالى بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظام الاتم والانسان الكبير فان نسبة العقل الاول الى مجموع العالم وجملة النظام
كنسبة صورة الشيء ذي الاجزاء الى ذلك الشيء جملة وقد مر ان الشيء شيء بصورته لا بمادته وان صورة الشيء هي نفسه وتمامه وقد علم ايضا ان العقل
كل الاشياء التي بعدها على وجه اشرف والطف فتلك العقل كانه تلك العالم فحيثية صدوره لا تغاير حيثية صدور النظام الجملي الا باعتبار
الاجمال والتفصيل وقد علمت ان المفصل عين المجمل بالحقيقة وغيره بالاعتبار اذا نقول كما ان كونه تعالى بحيث يفيض عنه الخير كله وبعلم الاشياء
اشياء كلها عين ذاته المقدسة فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل وبعلمه عين ذاته بلا تغاير وحيثية الثالث ان كون ايجاب العلة للمعلول بعد
مرتبة امكانه حين ما كان المنظور اليه حال ماهية ذلك المع لا ينافي كونه من الاعتبارات سابقة في الوجود عليه ولا انه عينية الشيء وتحققه في الخارج
ينافي كونه من الاعتبارات العقلية لماهية المعلول اذ الفرض مفهوم الماهيات المنظور اليه انما كان حال ماهية الشيء وعوارضها واحكامها كان
نفسها لنفسها متقدمة على جميع الاعتبارات حتى على وجودها وعلة كونها وكان الحكم بنفسها على نفسها متقدما على كل حكم عليها وبعده ميزانا للحكم عليها
بالامكان ثم بالحاجة في الوجود الى الغير ثم بايجاب الغير وجودها ووجوبه وجودها به ثم بانها موجودة مع ان الوجود الذي به توجد متقدم
عليها في الواقع وكذا ايجاب العلة متقدم على ذلك الوجود فلا منافات بين كون خصوصية الايجاب مابه منشأ وجود المع عين حقيقة المبدأ وبين ان نسبتها
بحسب المفهوم الى ماهية المع في اعتباراتها العقلية متاخرة عنها وعن امكانها الرابع ان كون وحدة الصادر الاول عددية على تقدير التسليم لا يلزم ان ما
من المبدأ الاول يجب ان يكون وحدته عددية ولا يجب انحفاظ نحو الوحدة في جانبي العلة والمع الذي يجب انحفاظه من الجانبين هو اصل الوحدة مع
وحدة العلة لابد ان يكون اقوى واشرف على ان ما ذكره بعينه جار فيما اعترف من خصوصية العلة الصدورية بالقياس الى مجموع العالم فهل لمجموع العالم
وحدة اقوى وافضل من وحدة المعلول الاول والوحدة التي هي مبدأ الاعداد هي ما يتصور في افرادها او نوعها او جنسها وحدها اخرى فهذا او خارجا

معه

معه تحت طبيعة واحدة فمتى يسوغ هذا المعنى في العقل من جهة وقوعه في العقل تحت ماهية كلية فكذا يجري في النظام الجملي من جهة وقوعه تحت ماهية كلية العقل
وكون المركب ذا ماهية اولى من كون البسيط ذا ماهية على انه قد علمت ان البسيط لا ماهية له وان العقل انية بلا ماهية والمغايرة بينه تعالى وبين الهويات البسيطة
المحضة بالتقدم والتاخر والكمال والنقص الخامس ان قوله كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه هذا المع بالفعل بخصوصه ليس هو من الكمالات المطلقة للموجود بما
هو موجود ممنوع بل وجود العقل بالفعل مطلقا من الكمالات المطلقة لطبيعة الموجود بما هو موجود فضلا عن وجود الخصوصية المصدرية التي هي مبدأ
ومنشأه والتحقيق الذي يتأتى ان الشيء من عوارض الموجود بما هو موجود ومن كمالات الوجود المطلق هو ما لا يصير الشيء في عالم تخصص الاستعداد كان يصير اما
طبيعيا او تعليميا فكل ما يصح ان يلحق الموجود المطلق من غير ان يكون مشروطا بتعين او بكثرة او انفعال فهو من عوارض الوجود المطلق وكمالاته وان كان نقصا
وتمام وشدة وضعف كلها يبحث عنه في علم ما فوق الطبيعة معنى ومهية وفي علم الربوبيات وجودا وانية اشعار بينه قد ذكر صاحب روضة الجنان قريبا من
الايراد المذكور بوجه اخر على قوله بحيث يكون للعلة خصوصية بالقياس الى معلول معين لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلول اخر لهذا اذا كان المع
واحدا يجب ان يكون تلك الخصوصية عين الفاعل البسيط لا الامر المجرد لقوله وايضا الخصوصية التي هي عبارة عن ذات الفاعل الواحد الحقيقي لا يمكن ان تسلب عنها
بالقياس الى غير معلولها فان ذات الشيء لا يمكن ان ينسلخ عنه اصلا لكن الخصوصية له بالقياس الى مع معين مسلوب عنه اذا قيس الى غير ذلك المع فهي ليست ذات
الفاعل فقط بل هي عبارة عن الفاعل مع مناسبة مخصوصة زائدة وارتباط خاص ينضم اليه فلا يكون واحدا حقيقيا ثم اجاب عنه بان معنى كون الخصوصية عين
ذات الفاعل ان بها نفسها بعين ذات المع من غير انضمام معنى امر اجنبي اليه اصلا وليس الذات مع غير هذا المع كذلك ولا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بحد
ذاته فالذات بعينه لا بحد انتهى كلامه ومراده ان الخصوصية التي بها يصدر المع الاول من الواجب جل ذكره هي عين ذاته وسائر الخصوصيات التي بها يصدر عنه ما سوى
المع الاول هي امور منضمة اليه والتحقيق ما ذكرناه نور مشرقي يزاح به ظلام وهم قد اورده بعض المتأخرين من الاذكياء نقضا على البرهان المذكور من انه لو صدر
عن الواحد اثنان مثل ا و ب لصدق صدور ا وليس صدور ا [illegible] نقض المبدأ بالنقيضين بعد قوله واجب بانه نقيض صدور ا لا صدور ا ولا صدور ا ورد بان صدور ا
ليس صدور ا ان يصدق نقيض صدور ا وهو صدور ب فاذا لم يكن الذات واحدا حقيقيا جاز انضمامهما من حيثيتين واذا كان واحدا حقيقيا لم يجز انضمامهما
لعدم التعدد بهذه العبارة اقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يصدر عن الواحد الحقيقي واحد ايضا بل لا يكون الواحد موجودا اذ كل موجود متصف بصفتين اعتباريتين
واقلها الوحدة والشيئية والمفهومية والجزئية وعند ذلك اما يتصف بالوحدة وبما ليس بوحدة وبالوجود وبما ليس بوجود الى غير ذلك الخاصل كلامه على غزارة
فضيلة القائل مبني على عدم امكان الواحد الحقيقي ويلزم ان لا يصدر منه اثنان فما ذكره مغلطة سخيفة انتهى اقول البرهان المذكور في غاية الاحكام والمتانة
ولا يمكن القدح في مواده وفي صورته لان مقدماته قضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطابية ولا جدلية ولا شعرية ولا مغالطية وصورتها صورة منتجة
استثنائي يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم هكذا متى صدر عن الواحد الحقيقي امران كا وب كان متصفا بالنقيضين وهما صدور ا ولا صدور ا
لكن التالي باطل فالمقدم كذلك وبيان اللزوم ما مر ويمكن تصويره على صورة قياس شرطي اقتراني كما يسهل ذلك على من له قدم في فن الميزان واذا كان القياس هكذا
ثم اشتبه تخلف حكم النتيجة في موضع فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة وصورة كما هو شان اكثر الناقصين والجدليين
بل ينبغي للعاقل الطالب للحق ان يشتغل بالفحص والتفتيش لينفتح عليه جلية الحال ويندفع شبهة ما يختلج بالبال فنقول في دفع ما ذكره من ان كل موجود يتصف
يحتمل
بمفهومات متعددة كالوجود والشيئية والجزئية وغير ذلك انا قد اشرنا سابقا ان تغاير المفهومات واختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكثرا في
الذات لا في الخارج ولا في العقل بحسب التحليل وهكذا الحال في صفات الواجب تعالى فان مفهوماتها متغايرة لا مجرد اذ ليس العلم والقدرة والارادة والحيوة
والسمع والبصر الفاظا مترادفة ولان الملاحظة [illegible] على سبيل الاجمال والتشبيه تعالى عن التشبيه كبيرا فهي مع كونها متغايرة المعاني
والمفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد لا بمعنى ان الوجود زائد على ماهياتها ولا ان وجودها شيء من تشخصها ولا ان وحدتها
غير وجودها بل الوجود الواحد الاحدي بنفس حقيقته مصداق لهذه المعاني ومطابق لذاته ومنتزع الحكم بها عليه من غير ان يقتضي صدقها عليه تغايرا
في الذات ولا في عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركبا في ذاته عن امرين سواء كان التركيب خارجيا كالجسم المركب من مادة وصورة في الوجود او ذهنيا
كالماهية المركبة من جنس وفصل كالانسان الماخوذ في حد ماهية الحيوان فانا اذا حددنا جسم النار وقد صدق عليها انها في ذاتها مشتعلة للجرم وانها حارة

علم بان حقيقتها مركبة من الجنس في الخارج من مادة مشتركة وصورة مخصوصة لان اتصافها بانها شاغلة للحيز من جهة انها امر يعم الاجسام فهو انما لاجل جسميتها التي
مشتركة بينها وبين غيرها من الاجسام ولهذا ينقلب الى عنصر اخر فينتقل المادة من صورتها الى الصورة الاخرى واتصافها بانها حارة في نفسها امر يخصها فهو لاجل صورتها فاذا
تباين الصفتين يوجب تركيبا في ذات الموصوف بهما تركيبا خارجيا وكذا اتصاف الانسان بالحيوة والنطق يوجب في الموصوف تركيبا عقليا بحسب الماهية وان ما قلنا
في المثال والتمثيل لمثل الامر البسيط فقول اتصاف الخط بمطلق المساواة والمفاوتة من جهة مطلق الكمية وهو جنسه البعيد واتصافه بان اجزائه مجتمعة في ان واحد من جهة
اتصاله وهو فصله البعيد واتصافه بالاستقامة من جهة فصل اخر تحت جنسه المتوسط واتصافه بالاستقامة مثلا من جهة فصل اخر قريب فهذه الامور موجبة لاتصافه
تركيبا في ماهية الخط من معان متعدده وذاتيات متكثرة بحسب العقل في ظرف التحليل وان كانت موجودة في الخارج بوجود واحد كما ان اتصافه بكونه ضلعا للزاوية وقطرا لمربع
ومسها للمحدود ووترا للقوس يوجب كثرة في العوارض واختلافا في الحيثيات التعليلية المؤدي الى كثرة العلل والاسباب وبالجملة اتصافه سبحانه بصفاته الكمالية من العلم والقدرة
وغيرها لا يستلزم كثرة لا في الداخل ولا في الخارج لا في الذات ولا في عارض الذات لا في الوجود ولا في الماهية لا في العين ولا في الذهن لا في الحقيقة ولا في الاعتبار
وكذا الصفات الاعتبارية التي يجوز اتصافه بها كالموجودية والمعلومية والشيئية والمبدائية والاولية ليست مما يوجب تكثرا واختلافا لا في العين ولا في الذهن
فان الاعتباريات التي تستلزم اختلافا بالحيثيات والجهات هي مثل الامكان والوجوب والعدم والوجودية والتأخر والتقدم ولهذا حكموا بان كل ممكن زوج تركيبي
لاشتماله على الامكان والوجود وحكموا بان امكانه لاجل ماهيته ووجوده لاجل الجاعل وكذا عدم حصوله في مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع مما
يستلزم تركيبا عقليا في ذاته كما ان عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت اخر مما يستلزم تركيبا خارجيا في ذاته من مادة وصورة فهذه الصفات وان كانت
اعتبارية يوجب كثرة في الموصوف اما التي ذكرها المعترض نقضا على الحجة المذكورة من الوحدة والشيئية والمفهومية وغيرها فليست مما يقتضي كثرة واختلافا
اصلا لا في الذات ولا في حيثية الذات ولا في الصفة ولا في حيثية الصفة الا بمجرد المغايرة في المعاني والمفهومات وقد مر غير مرة ان اختلاف المفهومات
لا يستلزم من وره اختلافا في ذات الشيء ولا في صفته ولا في اعتباره هكذا ينبغي ان يفهم الانسان الموحد اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية والصفات الاعتبارية
وبالاضافات والسلوب حسبما قررناه واوضحنا سبيله بمناديله ليصفو توحيده عن شوب الاشتراك والانفع من مهاوي الاشتراك والالحاد والتعطيل
كما اكثر المعطلين الذين جعلوا الله عضين والله ولي الفضل العظيم حكمة مشرقية بها اشبهه فيستتر لعلك ترجع وتقول دا داعلينا ما نفينا ما قررنا
اتحاد حقيقة العلم والقدرة والارادة وغيرها من نعوت الكمال وصفات الجمال عينا وعقلا بلا اختلاف حيثية لا في الخارج ولا في الذهن ولو بحسب الاعتبار بانه لو كان
قدرته وعلمه شيئا واحدا لكان كل عالم قادرا وكل قادر مريدا بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالما قادرا مختارا مريدا مع ان الواقع ليس كذلك بديهة واتفاقا فان كل احد يعلم ان
الجمادات ليست عالمة قادرة مريدة قلنا لو كنا ممن نبها المناظر المعترض فاذهب عن نور الكشف والعرفان وفي ابصره غير حجب الاعشية والاكوان لشاهد
جميع الموجودات التي في الارض والسموات عقولا كانت او نفوسا او صورا او اجساما او اعراضا احياء عالمة قادرة مريدة لكن على تفاوت وجوداتها لانها
اذا كانت متحدة مع الوجود وكانت متفاوتة شدة وضعفا وكمالا ونقصا وخلوصا وشوبا فانها لشدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه وشوبه وخلوصه فالمادة الجسمية
اذا حقق الامر في نحو وجودها الخارجي ظهر ان وجودها متضمن للعدم وظهورها منبع في الخفاء وحضورها محتمل للغيبة وبقائها متحفظ بالتجدد
والزوال واستمرارها منضبط بتوارد الامثال وذلك من جهتين احدهما من جهة الامتداد والانبساط في المكان وافتراق كل جزء عن سائر الاجزاء في
الكون الوضعي والوجود التجزي وقد علمت ان كونها في الوضع والحيز هو بعينه وجودها فاختلاف اجزاء الجسم في الوضع والمكان هو بعينه اختلافها في
والتشخص وكون اجزاء الجسم بحيث وجود كل منها يستصحب عدم سائر الاجزاء هو مقوم ذاته وحقيقة وجوده ومحصل ماهيته وهويته الاتصالية فذاتها
متقومة بالاعدام والاحتجابات فذاتها غشاوة من ذاتها لان ذاتها محتجبة عن ذاتها بذاتها وغائبة عن نفسها بنفسها فضلا عن ان يكون الشيء محجوبا
لشيء اخر بنفسه او خافيا بنفسه عنه شيء اخر او غائبا بنفسه عن شيء اخر وثانيهما من جهة تجدد الطبيعة في الوجود وتبدلها في الكون وسيلانها
الجاري شيئا فشيئا وتوردها انا فانا وحدوثها في كل حين بحيث انها ان الجهان وبرهان على انه ليس للصورة الجسمية الهيولانية وجود جمعي على
شعوري لا لذاتها ولا لغيرها الا بواسطة صورة ماخوذة منها مطابقة اياها فلا يكون لها حضور جمعي غير مادي ولا مخلوط بالاعدام والظلمات
والجهالات فان كل ما فرض منها علما او عالما في ان ما يفرض كان جزء في سائر الاوقات والاوقات ولا ماخوذ من جهة او حيا في حين كاموتا في

غير المادي

في باقي الاحيان لم يخرج منها علم مستمر ولا حيوة باقية ولا ارادة ثابتة كحال اصل الوجود اذا وقع احد النظر وحدق البصر فانه يجد نقصان الاجسام والمادة
في الوجود وهو بعينه نقصانها في العلم والارادة فكان اصل طبيعة الوجود فيها تشوب بالعدم حتى صار وجودها من باب العدم لغاية الزوال والخفاء فكذا الكل
في الخارج كانها صور وقعت في نفس ضعيفة مكدورة من دخل النقائص والقصورات في اتصافات علمها وحبها كالموت وارادتها كالكراهة وقدرتها كالعجز
وسمعها الصمم وبصرها العمى وكلامها هو السكوت فادرد في الكلام الالهي من قوله جل ذكره وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقوله تعالى
من في السموات ومن في الارض وما لحكمته من من مكاشفات اهل الكشف والعرفان واصحاب الشهود والوجدان ان جميع ذرات الاكوان من الجماد والنبات فضلا من
الحيوان احياء ناطقون ساجدون ومسبحون بحمد ربهم فهو لاجل ان الوجود كما امرت الصفات السبعة مثلا ذمته بعضها البعض غير منفك شيء منها عن
ذاتا وحيثية فكلما وقع عليه اسم الوجود لا بد وان يقع عليه اسماء هذه الائمة السبعة من الصفات الا ان العرف العام اطلق اسم الوجود على بعض الاجسام
اسم القدرة والعلم وغيرهما لاحتجابهم عن الاطلاع عليها واما الا لكل نوع من الاجساد الطبيعية صورة اخرى مفارقة مدبرة لهذه الصورة الطبيعية
عليها باذن الله مبدع الامر والخلق مثل الامثال وتلك الصورة المفارقة لكونها مقومة لهذه الصور الطبيعية فنسبتها الى هذه لنسبة الارواح الى الاجساد
وبين الجسم والروح نسبة الخادمية كما سنقف عليه فهي حية بحيوتها فتعرف بها ما بالحقيقة لا بالمجاز كما لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة
بالمعنى الذي هو جنس فلم ما بالاعتبار الثاني محل بفصله محصل بصورته التي هي بازاء مفهوم فصله كما اشرنا اليه وكلا الوجهين لطيف غامض من مدارك
اولي والتسلم والله ولي التوفيق فصل في الاشارة الى منهج اخر في ان الصادر الاول واحد غير مركب هو ان العلة المقتضية لا بد وان يكون بينها وبين
معلولها ملائمة ومناسبة لا يكون لها مع غيره تلك الملائمة كما بين النار والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضاءة ولذلك لا يوجد بين النار
والماء والاحراق والاضاءة والاشراق تلك الملائمة فلو صدر عن واحد حقيقي اثنان فاما بجهة واحدة او بجهتين لا سبيل الى الاول لان الملائمة في اثنا
والمشابهة فرع من المماثلة في الصفة وهي الاتحاد في الحقيقة الا ان هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة واذا اعتبر بين الموصوفين كان في
فرجع المشابهة الى الاتحاد في الحقيقة ثم ان الواحد الحقيقي من كل وجه هو الذي صفاته لا يزيد على ذاته فلو ثبتا الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقة
مختلفين والمساوي للمختلفين بالحقيقة مختلف والمفروض انه واحد حقيقة لا سبيل الى الثاني والا لم يكن العلة علة حقيقة وهذا قريب الماخذ مما سبق واعترض
عليه بعض الاذكياء بقوله ويرد عليه ان الملائمة المعتبرة في العلة ليست هي الاتفاق في تمام الماهية والمساواة في الحقيقة بل خصوصية بها يصدر عنه كما
بين النار والاحراق فان مناسبتها للسخونة ليست بتمامه وبتمام ماهيتها بل بخصوص صورتها النارية فلو كانت العلة من الامرين لم يلزم ان يساوي
في الحقيقة وهو ظاهر اذا كانت العلة بسيطة كانت الخصوصية التي بها مقوم للمعلول تمام حقيقته وذاته بحدود ما اذا كانت مركبة كالنار والماء فان الخصوصية
التي بها يصدر منها الاثر لا يلزم ان يكون تمام حقيقتها بل يجوز ان يكون ماخوذا منها كالصورة النارية للنارية فعل الاحراق او عارضا لها كالكيفية الحرارة
العارضة للماء المسخن بالقسر فعلة للسخونة في جسم اخر ثم قال في التحقيق انه تعالى واحد حقيقي كما قصروه اذ ذهبوا الى انه تعالى وجود بحت بسيط بريء عن الماهية
التكثر مطلقا لكنهم قالوا انه عالم باعتبار قادر من جهة ارادة من حيثية عاقل من وجه معقول من وجه اخر فاذا لم يجاوز هذه الاعتبارات في ذاته فليجوز ان يكون منشأ
لصدور امور متعددة فلم يتفرع ما ذهبوا اليه من انه تعالى لما كان واحدا حقيقيا لم يصدر منه الا امر بسيط مجرد ولتركب الجسم من الهيولى والصورة واحتياج
الى الصورة فلا يكون معلولا اولا والصورة ايضا يحتاج في تشخصها الى العوارض والى الهيولى فلا يكون معلولا اولا والعرض يحتاج الى الموضوع وكذلك
الجوهر ليس بنفسه لاحتياجه الى البدن وتحقق تجرد وشرفهي اذن عقل مجرد وهو المطلوب اول من ثم ان اتصافه تعالى بالعلم والقدرة وغيرهما من الكمالات الوجودية
للوجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات وحيثيات ووجوه واعتبارات حتى لا يكون واحدا من جميع الجهات والحيثيات فلا يخلص توحيده من
الاشراك نعوذ بالله وقد سمعنا ان حيثية كل صفة فيها هي بعينها حيثية الصفة الاخرى فعلمه تعالى بعينه قدرته وقدرته بعينها ارادته ذاتا
واعتبارا وكذا عاقليته بعينها معقوليته ذاتا واعتبارا كما صرح به الشيخ الرئيس في اكثر كتبه لهذه العبارة كون ذات الباري عاقلا ومعقولا
اثنينية في الذات ولا اثنينية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتاخير للمعاني فان قلت العاقلية مضايفة للمعقولية
والمتضايفان لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة لان التضايف قسم من التقابل فكيف يصح اجتماع العاقلية والمعقولية في شيء واحد

بعقل

الواحدة فقد لبس الامر كما زعمه فانه لم يقم برهان على ان كل متضايفين متقابلان لان معنى الاضافة وحدها كون احد المفهومين بحيث يلزم من تعقله تعقل الآخر ومجرد ذلك الحد لا يستلزم تقابلهما في الوجود ولا تغايرهما في الحقيقة نعم قد يكون بعض الاضافات بخصوصها ما يقتضي التقابل والتخالف بين المضافين كالتحريك والتحرك كالابوة والبنوة والتقدم والتأخر والعظم والصغر والعلو والسفل لان كل اضافة توجب ذلك فلا يصح ان احد اقسام التقابل الاربعة هو تقابل التضايف لان احد اقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور حسبما راوا ان الحال في التضاد وغيره على هذا المنوال وهو وهم فاسد على ما هو التحقيق

ثم قال **اول** على ان في دليلهم ايضا نظرا من وجوه **منها** ان الصورة عندهم من علل وجود الهيولي البتة على ما اشير اليه في تلويحاتهم ويلوح اليه اشاراتهم فهي الوجود متقدمة البتة على الهيولي فلا يجوز ان يصدر من المبدأ اولا الا مع الصورة وطبيعتها وبتوسطها يصير عند الجسم على ما ذهبوا اليه في استناد الافلاك الى العقول التسعة واستناد هيولي العناصر الى العقل العاشر **ومنها** ان كون حدوث النفس مع الجسم مطلقا امر غير بين ولا مبين فلم لا يجوز ان يوجد لا بعينها في النفوس الفلكية المجردة ويوجد بتوسطها الفلك المتعلق به اد مر ذلك انتهى قوله بعبارته **اقول** كل ما اعترض به في غاية السقوط لا يورده من له بضاعة في الحكمة فالذي ذكره اولا من ان الصورة جزء علة الهيولي وان كان صحيحا كما نظر اليه في مباحث التلازم بينهما لكنه ما اخذ كيفية جزئيتها للعلة الهيولي وما عرفه ان الصورة باي وجه وباي حيثية سبب للهيولي ومتقدمة عليها والا ما شرع في ليس هذا الاحتمال وما درى انه امر محال فان التي هي من علة الهيولي هي الصورة المطلقة بوحدتها المرسلة التي يفتقر في تحصيلها الوجودي وتشخصها الجزئي الى الاستعداد الخاص وعوارض مخصوصة لا توجد الا في الهيولي المنفعلة دائما على نعت التجدد وهذا ينضبط بحركة وزمان وتجدد صورة بعد صورة مستتبعة لاستعداد فلا يمكن ان يكون الصورة الجسمية او الطبيعية اول الصوادر وان يكون وجودها في عالم الابداع قبل الاكوان المتجددة وذلك لان وجودها لا يتم عن تناه وتشكل ومقدار مخصوص ووضع معين الى غير ذلك من الامور وهي امور لاحقة في قوام تشخصها او من الامارات واللوازم للهوية التي يرتفع بارتفاعها الهوية الشخصية لها بل واحد من تلك الامور لا يمكن ان يكون من لوازمها الحاصلة لذاتها حتى يكون مجردة عن المادة وانفعالاتها والا لكانت جميع الجسميات التي من نوعها متفقة في هذه اللوازم الشكلية والمقدارية والوضعية حتى الاجزاء المفروضة لكل طبيعة نوعية بالقياس الى كلها فلم يتفاوت منها الكل والجزء في اللازم فيؤدي الى استحالة فكيف يجوز ان يكون اول الصوادر طبيعة مرسلة غير متحصلة لا متشخصة ثم يصير قبل تشخصها علة متوسطة لصدور ما يفتقر هي في تشخصها الى ذلك الصادر بعدها مع ان العلة الواحدة سواء كانت قريبا او بعيدا وشرطا او جزءا او آلة لا بد ان يكون بتشخصها وهويتها متقدمة عليه واما الذي قرر في مبحث التلازم ان الصورة علة الهيولى فهو انما يتصحح اذا كانت الصورة واقعة في عالم الحركات والانفعالات حتى يكون جائز التبدل والتعاقب وكونها جائز التبدل والتعاقب والانفصال والوحدة والكثرة والحدوث والزوال انما هو لاجل الصورة الجسمية المشتركة بين الكل والنوعية العنصرية لذاتها وكذا الصورة النوعية الفلكية ولو فرض الجهل على انك قد علمت من طريقتنا في حدوث العالم ان شأن التجدد والكون والفساد للصورة طبيعة فكيف يسع لعاقل ذكي ان يحتمل عنده كون صورة اول الصوادر وهو عندنا متعين الوجود وفي الحكمة المتعارفة ملتئم الحقيقة من شيئين حيثية بها تقبل الهيولى وحيثية بها تفعل الهيولى فالشيء الذي يحسب الحقيقة منتظم الذات من حيثيتي جهة فعلية وجهة انفعالية وجودية لا يمكن ان يكون سببا لوجود ما يفتقر اليه في ذاته ولو من احدى الجهتين حتى لا حرى لا يمكن ان يكون واقعا في عالم الحركات والاستعدادات التي لا يمكن حصولها الا باسباب كثيرة وعلل ذاتية وعرضية **وايضا** لو فرض ان الذي صدر من الواحد هو الصورة وبتوسطها المادة فتلك الصورة اما صورة واحدة او صور كثيرة فعلى الثاني لزم صدور الكثرة منه ابتداء وعلى الاول يلزم ان يحصل عالم الاجسام بجملته وهذا مما يبطل البرهان ثم قوله على ما ذهبوا اليه من استناد الافلاك الى العقول التسعة واستناد هيولي العناصر الى العاشر **اقول** لا يسع الحكم الجائز ظاهر لان فيه قياس الواحد المخصوص من جهة الى الواحد الذي فيه كثرة من جهة عقلية كما في استناد الفلك الى العقل او الى الواحد الذي هو كثير في الخارج ايضا بوجه كما في استناد الهيولي الى العقل فان في الاول صدر الفلك وهو واحد طبيعي ملتئم الذات من مادة وصورة عن جوهر عقلي واحد قابل للتحليل العقلي الى جنس وفصل او وجود ومهية او كمال وجودي ونقص عدمي او غنى وفقر فقد صدر مركب عن مركب الا ان التركيب في المعلول اشد من التركيب في العلة والوحدة بالعكس وهكذا الامر في كل مفيض ومستفيض فاذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب من البسيط الحقيقي بحال صدوره من المركب وفي الثاني نقول صدرت الهيولي المشتركة عن العقل باعانة الحركة المستمرة الفلكية التي لها في كل آن هوية اخرى بعد هوية

كالهيولي

كالهيولى في كل وقت تهيؤ واستعداد آخر لصورة اخرى لا لصورة من جهة افتقارها بصورة اولى سابقة فيجعلها الحقيقة الكثيرة الخارجي علة للكثرة الخارجي وان كان في ضمن ذلك استناد واحد مبهم مشترك الذات من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة الى واحد وحدة من جهة افراده من مما الحركات السماوية والاستعدادات الارضية فكيف يقاس الى هذا الواحد الذي مع الكثرة الواحد الذي هو قبل كل كثرة ولا يكون معه في مرتبته شيء فضلا عن كثرة اشياء

واما الوجه الثاني من الاعتراض فهو ايضا فاسد لان نفسية النفس هي بعينها نحو وجودها البسيط كسائر الاضافات العارضة للاشياء بعد وجودها وتحصلها كالابوة والاخوة والملك والسلطنة لان ذلك من هو البطلان فاذن لا يمكن ان يتصور للنفس بحسب وجودها الشخصي مرتبة سابقة على البدن لا بالزمان ولا بالذات والهوية فلو كان من علل البدن فلا بد ان يكون متقدمة عليه هوية كما بيناه **ايضا** على طريقة الحكمة للنفاد من نقول النفس الجوهر الذي يفتقر في فعله الى المادة فان الذي يستغني في فعله وايجاده عن الايجاد متقوم بالوجود فلا محالة يستغني في الوجود عن المادة فيكون عقلا لا نفسا فاذا كان الامر كذلك فلا يمكن صدور ما هو مادة لفعل النفوس النفسية ولا مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس اذ لا يمكن تصور وضع لمادة يتعلق بها النفس بالقياس الى مادة اخرى قبل وجودها بل انما الذي يحتمل تسبب المادة بوضعها الخاص في صدور بعض النفوس هي الاعراض اللاحقة بالمواد بعد وجودها بل هاهنا قاعدة كلية في انه لا يمكن صدور مادة جسمانية مطلقا عن قوة جسمانية او صورة متعلقة بالمادة سواء كان بها في اصل الوجود او في الفعل والايجاد فسقط اذن احتمال كون الصادر الاول نفسا فلكية يستتبعها تصور فلك من الافلاك على ان باقي الافلاك ان كانت في مرتبة وجوده يلزم صدور الكثير معا وان كانت في مرتبة وجوده فهذا محال فيلزم امكان الخلاء وان كان بعده يلزم صدور ما هو في مكان اعلى وقبل او بعد تجدده فيلزم امكان الخلاء مع لزوم صدور الاعظم الاشرف من الاصغر الاخس وهذا كله من المحالات لا دهاء

فصل في قاعدة الامكان الاشرف الموروثة من الفيلسوف الاول وما يتشعب عنها من امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق قاعدة اخرى هي قاعدة الامكان الاشرف مفادها ان الممكن الاشرف يجب ان يكون اقدم في مراتب الوجود من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس فلا بد ان يكون الممكن الاشرف منه قد وجد قبله وهذا اصل شريف برهاني عظيم جدواه كريم مؤداه كثير فوائده متوفر منافعه جليل خيراته وبركاته وقد نفعنا الله سبحانه به نفعا كثيرا والحمد لله وحسن توفيقه وقد استعمله معلم المشائين ومقدم الفلاسفة ارسطوطاليس في كتاب السماء والعالم حيث قال ان الكاهن المنقول عنه يجب ان يكون يعتقد في العلويات ما هو اكرم وكذا الشيخ الرئيس في الشفاء والتعليقات وفي سائر كتبه ومسائله في ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلة البدو والعود واعتمد عليه الشيخ الاشراقي اعتمادا شديدا في جميع كتبه كالمطارحات والتلويحات وكتابه المسمى بحكمة الاشراق حتى في مختصراته كالالواح العمادية والهياكل النورية والفارسي منها المسمى بپرتونامه والآخر المسمى بيزدان بخش وقد استعمل في اثبات العقول وابداع المثل النورية وغير ذلك وتلاه محمد الشهرزوري المودع للحكمة في كتاب الشجرة الالهية في تحريرها وشرحها من جملة ما مر على المحاذاة ما وجدناه في كتب الشيخ الاشراقي ان الممكن الاخس اذا وجد عن الباري جل ذكره فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان جاز ان يوجد معه فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته من جهة واحدة من جهة وحدة شيئان احدهما الاشرف والآخر الاخس وهو محال واما ان جاز وجوده بعد الاخس وبواسطته فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علته ولما ان لم يجز صدور الاشرف لا مع الاخس ولا بعده ولا قبله كان المفروض من انه ممكن والممكن لا يلزم من فرض تحققه محال فان لزم فانما يكون لا منشأ خارجة عن ذاته وذات موجده والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فلما فرض وجوده وليس بصادر عن الواجب الوجود او لا قبل الاخس وقد استحال وجوده مع الاخس ولا بعده بلا واسطة او بواسطة معلول الجزء المعلول لا قبل المفروض وجوده ولم يكن عند ولى الوجود ولا مبني من معلولاته لسبب جهة مقتضية لذاته وفاعلية للجاعل الوجود حتى يكون عدم حصوله في عالم الوجود لعدم علته من جهة انه من الفضيلة والشرف بحيث هي فاعله اكرم واشرف من فاعل هذا الصادر فعلى الصادر الاول لمثل الباري الواجب جل ذكره فيلزم ان يكون ذلك الممكن باعتبار مبدعا لكونه اعلى واشرف من الاول سبحانه وذلك محال لان واجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى في الشدة وتلك حكمة الاشراق فقد تقرر هذا اصلا هكذا او وجد الممكن الاخس ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد او الاشرف عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاشرف ان كان بواسطة لزم الاول وان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن الواجب لزم الثاني وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز عنهما لزم الرابع واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات عنها ثبت الذات المقدم بالذات المتقدم بالذات

لكونه ممكنا

ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة وهي قاعدة الامكان الاشرف واذ لا اشرف من واجب الوجود ولا اتم اقتضاء فيمتنع ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون اقرب اليه وان يكون الوسائط بينه وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير ان يصدر عن الاخس الاشرف بل العكس من مبدأ الامر الى اخر المراتب انتهى كلام الشارح بالفاظه بطوله المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى في جريانها شرطان احدهما استواؤهما في معنى الماهية للشريف والخسيس دون تعدده والثاني استواؤهما في مادة الكون والابداعيات دون ما تحت الكون وما في عالم الحركات لامكان الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا تتفاوت افرادها في ... وانها الا بالكمال والنقص في نفس حقيقة المشتركة بينها الماهيات ... بامور خارجية ... افراد مهية واحدة من الوجود تخصصا والثاني لا يكون الا في الحركات والاستعدادات فالقاعدة جارية في اثبات الممكن الاشرف اذا وجد الممكن الاخس ... تحت مهية واحدة نوعية لا لاتحادهما في طبيعة الوجود وهي طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة يكفي في جريان القاعدة في اثبات ان الاشرف من افرادها يجب ان يكون اقدم من الاخس وان كل مرتبة من مراتب الشرف بالاضافة يجب ان يكون صادرة عن الحق الاول جل ذكره واما الشرط الثاني فيجب مراعاته ... لئلا يرد ان القاعدة لو كانت حقة لزم ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف له ... وليس الامر كذلك فان اكثر الخلق ممنوع عن كمالاته العقلية والحسية مع ان حصولها لهم اشرف واكمل من عدم حصولها لهم وذلك لان القاعدة انما يكون مطردة في الامور المكتنفة الثابتة الوجود الدائمة بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تاثير الحركات الفلكية والاوضاع السماوية والانوار الكوكبية المقتضية لحدوث الحادثات وزوال الممكنات بحسب تضادها في الوجود وتمانعها في المحل والزمان وتنافيها في المادة والموضوع كالمركبات العنصرية والاشخاص المتكونة فان الحركات السماوية كما انها مؤثرة في وجود ما هو مؤثرة في عدم ما هو مما في عالم الكون والفساد ممكن عليها في ذاتها ... اشياء كثيرة كمالية ثم يصير ممنوعا عنها باسباب اخرى خارجة عن ذاتها فهي ربما يكون محرومة عما هو اشرف لمانعة اسبابها ... وعلل طبيعية تابعة لاستعدادات وضعية تابعة للحركات السماوية بانوارها واوضاعها ومطالعها ومغاربها فاذن لم ... ان يعطي الشيء الواحد اشرفيا مادة وجسما ... الاستعدادات له واما الامور الدائمة فان شرفها وخستها تابعان لشرف الفاعل وخسته لا غير ... الامور هنالك الا لاختلاف الفاعل او لاختلاف جهات الفاعل فيفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس فاتضح الفرق بين ما يطرد فيه ... مكان الاشرفية بين ما لا يطرد واندفع السؤال ... نعلم ان الخسيس في الاشياء الكائنة والفاسدة وان امكن ان يكون متقدما على الشريف زمانا ... وانما بحسب الافراد كالنطفة متقدم على الحيوان والبيضة على الدجاج والبذر على الشجر والعنصر على الجماد لكن عند التامل يعلم ان الشريف متقدم على الخسيس بحسب الايجاد وان الفضل والكمال للمتقدم بالذات في الايجاد والخسة والنقيصة للمتاخر بالذات فيه وقد مر سابقا ان ما بالفعل ابدا متقدم على ما بالقوة وانك لو تصفحت الاشياء وترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت ان الشريف متقدم دائما على الخسيس وان الوجوب متقدم على الامكان والجزئي متقدم على الكلي والفصل متقدم على الجنس والتشخص على النوع والصورة على المادة والوحدة على الكثرة والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر والصدق على الكذب

تحقيق ان على برهان القاعدة ... اشكالا مشهورا وهو ان في نظم البرهان خلطا بين الامتناع والامكان بالذات وبين الامتناع والامكان بالقياس الى الغير لا بالغير لان الامكان لا يكون بالغير كما مر ... الجائز ... كون الممكن بالذات بحيث يكون الممتنع الذاتي ممكنا لا به بل بالقياس اليه لجهة اشرف عما عليه الواجب وان كانت ممتنعة بالذات يكون لا محالة لكن لا يمتنع ... بالقياس الى الممكن الاشرف المستدعى اياها قال العلامة الدواني في شرح الهياكل بعد تحرير البرهان بصورته ومادته ... ابطال الشق الاخير لو كان امكان المع مستلزما لامكان العلة وهو ممنوع بان انتفاء المع الاول يمكن مع ان علته وهو انتفاء الواجب مستحيل والتحقيق ان امكان المع يستلزم امكان العلة نظرا الى ذات المع بمعنى انه اذا نظر الى المع لم يوجد فيه ما يوجب استحالته ... والامر في صورة النزاع كذلك صورة المستند قال ويمكن ان يقرر هكذا ما ليس موجودا من الممكن ليس ممكنا اشرف منه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود وقبل بيان الاول انه لو كان ممكنا اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا واسطة وفيه ان وجود الاخس منه بلا واسطة فيلزم صدور الكثير من الواحد او بواسطة وتحقيق الاخس فيلزم كون العلة اخس من المع واللازمان محالان وما يلزم منه على تقدير وجوده محال فامكانه يستلزم كونه محالا وفيه ايضا مثل النظر السابق والجواب ان اريد بامتناع الاشرف ما يشمل الامتناع بالغير فهو كذب وان اريد الامتناع بالذات فلا يتم كما ذكرنا انتهى قوله بالفاظه اقول وجدان الامكان ... موجود نقضا ما يجد للوجودات بحسب اشتمالات الهيئات المكتنفة من اشتمالها للمجعول بالذات والصادر من الفاعل هو وجود اي مهية كانت ثم العقل بتحليل الموجود

من التحليل

من التحليل الى طبيعة الوجود ومعنى خاص كلي هو المسمى بالمهية كما مر وتلك المهية هي المتصفة بالامكان اذا لوحظت ذاتها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود ولا العدم فالمهيات وامكاناتها تابعة للموجودات وجميع سلسلة الموجودات ينتهي الى الواجب جل ذكره فلا يتصور ممكن من الممكنات لا يكون وجوده اذا فرض مستندا الى واجب الوجود والى ما يستند اليه ولا ان يكون بحيث يستند على امكان وجوده علة هي ممتنعة بالذات فان ذلك من مجازفات الوهم وايضا نقول من طريق اخر ان الواجب بالذات تعالى وتعاظم ان يكون مرتبة من الشرف والكمال يتصور ان يمتنع عليه بل كل كمال وفضيلة وكل حيثية فضيلة وجهة وجودية يجب ان يكون يتحقق فيه على وجه اعلى واشرف وكلما فرض مرتبة من مراتب الشرف والفضل الفائق فما عليه واجب فهي عند الفرض والرجاء نعم الفاقة لا لعدم اداء جهة غير جهة الوجوب بالذات اذ لو وجدت فيه جهة امكانية امتناعية لم يكن بسيطا كما علم من برهان التوحيد فكل كمال في ممكن بالذات لم يجب ان يكون له موجودا فلا دونها يستند اليه اذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات الوجودية التي ... توجد في كل شيء من الاشياء فذاته الاحدية الحقة تامة وفوق تمام من كل جهة كمالية وجميع حيثية وجودية تمامية غير متناهية وفوق غير متناهية ... لا يتناهى قوة في التاثير الايجادي بما لا يتناهى قوة في الشدة الذاتية الوجوبية التي لا حظ لاحد منها ولا نصيب لعقل من العقول القدسية الاطلاع عليها او التشوق اليها والتسول لها وانما البرهان يؤدي الى اثباتها والحكم بثبوتها فلا يمكن ان يتصور مرتبة من مراتب المجد والشرف ولا مرتبة من مراتب ... بجهة من جهات الشدة او العدة او المدة لا يكون متحققة في ذاته البسيطة الحقة او لا يكون ثبوتها وتحققها في ذاته على وجه اعلى واشرف بالوجوب الذاتي لما مر ان جميع الحيثيات الوجودية بنسبتها الى ذاته تعالى لعين الاعلى وجه الضرورة الازلية الذاتية واذا اتضح هذا فقد انكشف انه ليس في صنع البرهان خلط بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الى الغير والاشتباه بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس الى الغير هذا ثم الذي ذكره هذا القائل المشهور بالتحقيق والتدقيق ليس بصحيح في نفسه لان الاشكال الذي يرد في المشهور على قولهم الممكن لا يستلزم محالا بان امكان عدم المع الاول واستلزامه لعدم الواجب لا يندفع بما ذكره من ان الامكان للشيء بالقياس الى الغير انما يتصور بين شيئين لا يكون بينهما علاقة ذاتية ونسبة ايجابية علية ومعلولية واما اللذان بينهما هذه العلاقة فللعلة وجوب بالقياس الى معلولها لاحتياجه وللمعلول وجوب بالقياس الى علته لاقتضائها اياه فالاشكال المشهور غير مندفع بما قرره ولا البرهان المذكور منقدح بما مر واما حل الاشكال فقد مر بيانه منا موافقا لطريقتنا ان المعلول ليس الا نحو الوجود على طريق الاستتباع والوجوب واما الامكان فهو حال المهية الماخوذة في ذاتها لا علاقة ولا ارتباط بين المهية وبين العلة وجودا ولا عدما فان حالها لا يستلزم من وجود العلة وعدمها اذ لو استوت يستلزم من ذاتها بذاتها علة لكانت من حيث مرتبطة مجعولة لها وذلك باطل كما سبق واما النظر الى الوجود الذي هي متحدة به فليس لحيثية الا حيثية الوجوب بالواجب بالذات والقيام بالفيض الحق وهو الوجه التعلقي لا غير ولا يمكن فيه فرض الا كونه لانه فرض النقيضين متواطئان واستيفاء جميعا لما ان الوجود موجود في ذاته فالممكن غير مستلزم للمحال والمستلزم للمحال اي عدم المع الاول لعدم الواجب فهو غير ممكن في نفسه بل هو في نفسه محال بالغير الذي هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية فقط اشكال اورد علي اخلائي انه قد وقع لنا في سالف الزمان اشكال عظيم معضل على قاعدة الامكان الاشرف هو ان العقول انوار محضة متفقة في حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة والضعف في المهية النورية على طريقة حكماء الفرس والاشراقيين وهي عندنا وجودات صرفة غير مشوبة بعدم خارجي متفقة في طبيعة الوجود المطلق وهي حقيقة بسيطة خارجية متفاوتة بالشدة والضعف كما مر مرارا فيلزم على كلام المتجاسين ان يوجد بين كل اثنين واقعين في سلسلة العلية والمعلولية افراد بلا نهاية وكذا بين نور الانوار والمع الاول يجب ان يوجد احاد بلا نهاية لاشتراك النورية الوجودية بينه وبين سائر الانوار الانوار المرضية والوجودات المحضة وذلك لانه ما من مرتبة من الشدة الا ويتصور بينها وبين ما هو اشد منها مرتبة اخرى بل مراتب غير متعددة يكون هي اشد من تلك المرتبة واضعف مما فوقها فقاعدة الامكان الاشرف جارية فيها حاكمة بتحقق وجودها فيكون موجودة لا محالة وكذا الحكم في وجود مرتبة متوسطة بين كل من الطرفين وهكذا الى ما لا نهاية له فيكون بين كل عقل وعقل ونور ونور وجود عقول وانوار غير متناهية مجتمعة مترتبة ترتبا ذاتيا وهو ممتنع على انها محصورة بين حاصرين بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهية وهذا الاشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر وما قدر احد على حله الى ان نور الله قلبي وهداني ربي الى طريق مستقيم وفتح على بصيرتي بابا من ملكوت السموات والارض بمفتاح من فضله

فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك انى نظرت الى نفسى فوجدتها انية صرفة لا يدخل فيها جسد ولا عضو من الاعضاء كالقلب او دماغ او بخار يسمى
عند الاطباء بالروح ولا ايضا يدخل فيها امر ذهنى ولا ماهية عقلية لان جميعها بحيث يغيب عن ذاتى وذاتى لا يعزب عن ذاتى ابدا كما استفاده صاحب التلويحات عن
الفيلسوف المعلم للمشائين فى الواقعة نور وجود ذاتى وانية غير محدودة فى حد معين ومرتبة مخصوصة لا يتعداها بل رايتها مع وحدتها وبساطتها تعقل
الاشياء المعقولية من ذاتها وتتخيل الصور المتخيلة من ذاتها وكذا يدرك الصور المحسوسة من ذاتها لا كما توهم كثير من النظار ان النفس تدرك المعقولات من ذاتها وتدرك
غيرها بالالات فتوهموا ان المدرك بالالات للمتخيلات والمحسوسات هى آلة النفس لا النفس وهذا فى غاية السخافة والبطلان كيف والمستعمل للالة الجزئية
فى امر جزئى محسوس لا بد ان يدركها لا محالة والمدرك الالة الطبيعية ولا القوة قوة نفسانية بل حواسنا مبادى اللذات لا الانصار بقوية ومادته ونفسه وجسد
هذه امثال اعضائنا كالبصر والاذن وغيرهما وتجويزه خروج عن الغريزة العقلية نعم هذه الالات استعدادات لحدوث الادراكات والمدرك بالذات
فى الجميع هو النفس كما ستنكشف لك زيادة فى الايضاح فى مباحث علم النفس فاذن للنفس الانسانية مع وحدة وجودها وهويتها لها درجات غائية من حد
العقل الى حد الطبيعة والحس فلها مقام فى عالم العقل ومقام فى عالم المثال ومقام فى عالم الطبيعة وكل واحد من هذه المقامات الثلثة ايضا متفاوت الدرجات
قوة وضعفا وكمالا ونقصا فحس يكون اقوى واشد من حس آخر فى باب الحس كالبصر اقوى من السمع وكذا الخيال اقوى واشد من حس وانور من خيال آخر فى باب التخيل
وعقل اشرف واوضح من عقل آخر فى باب التعقل فهى مع صرافة وحدتها كثيرة المقامات رفيعة الدرجات فاذا كانت النفس حالها كذلك فالعقول اولى بهذا
الحال فعلى هذا القياس حال كل عقل وحدته الجملة المنطوية فيها مراتب وحدود غير متناهية فى شئ موجودة بوجود واحد جامع الى اعلاها واشرفها
ما يلى ادون مراتب ما فوقه وادناها وانقصها هو ما يليه اعلى مراتبها وتحته هو تحته وتنبوه فى سلسلة الابداع وان سلف الحق منا العقول القادسة على
تفاوت طبقاتها طولا وعرضا كلها من المراتب الالهية والشئون الصمدية والسرادقات النورية لانه سبحانه رفيع الدرجات ذو العرش واما تعدد ما لا
تعدد انوارها من الافلاك وغيرها من انواع البسائط والمركبات فذلك لا يقدح فى وحدتها فى الوجود بل انما يوجب ذلك كثرة الجهات والحيثيات فيها
باعتبار الشدة والضعف والعلو والدنو والكمال والنقص فتتصل بالاشرف فالاشرف من الطبائع وبالاخس الاخس منها وبالاعلى الاعلى من طبقات الاجرام
كالفلك الاعلى وما تلوه وبالادنى الاسفل منها كالارض السفلى وما يعلوها وكذا قدمها ودوامها ببقاء الله تعالى لا ينافى حدوث العالم وتغير
ما سوى الله جميعا كما اتفق عليه جميع اهل الملل واقمنا البرهان القاطع الخالى عن الجدل كما سنوضحه ايضا فيما بعد اشد ايضاح وذلك لما اشرنا اليه مرارا انها من
حيث ذاتها من لوازم الاحدية والشئون الالهية وهى لوامع وجهه تعالى وتجليات نوره واما من حيث نسبتها الى ما يصدر عنها على التدريج والتجدد من
خلق جديد فهى حادثة من هذه الجهة متجددة لان العلة مع المعلول فى الوجود من حيث ما هى علة له فلا محالة يتجدد بتجدده ما لكن يتغير هذا التجدد من جانب
العلة الثابتة الذات وبجواز ارتباط المتغير بالثابت الذات مما يصعب ادراكه على اكثر النظار ويسهل على من وفق له من ذوى الابصار تبصرة عرشية اعلم ان الاول
المطلوب ها شيئين احدهما واجب الوجود وهو الغاية فى الشرف لانه غير متناهى الشدة فى الكمال وغير متناهى القوة فى الفعال والاخرى الهيولى الاولى
وهى الغاية فى الخسة لانها متناهية القصور عن الكمال وغير متناهية الامكان بالقوة فى الانفعال ولا يتنزل الوجود اليهما ما لم يقع له المرور على جميع وسائط
المرتبة وكذا لم يرتفع الوجود فى الاستكمالات الى التقرب الى الله تعالى ما لم يقع له المرور على جميع الحدود والمتوسطة بينها وبين الله تعالى على الترتيب الصعودى
فاذا تقررت هذه المقدمة بالبرهان كما اشرنا اليه سابقا وسيتضح لك ايضا لاحقا زيادة ايضاح ان شاء الله تعالى ظهر وتبين انه كما يمكن اثبات الموجودات
المتوسطة بقاعدة الامكان الاشرف يمكن اثبات كثير منها بقاعدة اخرى لنا ان نسميها قاعدة الامكان الاخس وقد استعملناها حسبما اشار اليه
معلم الفلاسفة فى كتاب اثولوجيا فى كثير من المواضع منها ان الارض وغيرها من بسائط العناصر يجب ان يثبت ان لكل منها مدبرا عقليا وصورة مثالية فى
عالم المفارقات ويثبت ان لها حيوة نباتية ولها ايضا حيوة نفسانية وقوة خيالية موجودة فى عالم البرزخ ومنها ان لكل طبيعة جسمانية صورة مبائنة
للمركب بعد النفس الحيوانية وقبل الميل المستدير الذى هو من قبيل الاعراض ومنها ان النباتات طبيعة جوهرية شأنها حفظ التركيب وحفظ الجزء
المزاجية وهى المزاولة للمادة باستخدام النفس النباتية اياها وليست هذه القوى لعوارضها كما هو المشهور بين جماهير الا ان وجودها غير صالح لوجود
ما هى قوة له الى غير ذلك من المواضع التى سيقع لك العثور عليها ان كنت من اهله ان شاء الله تعالى فصل فى نتيجة ما قدمناه من الاصول وثمرة ما

اصلناه

اصلناه فى هذه الفصول فنقول انه جلت كبريائه فى غاية الكمال والفعلية والوجوب بحيث لا يتطرق فيه شوب عدم ونقيصة فاول ما يصدر عنه ويترتب عليه
يجب ان يكون اشرف الموجودات التى لا يصفو عن شوب عدم ونقص فيجب ان يكون ذلك من جنس العقول دون النفوس فضلا عن ما دونها وذلك
لان النفوس بما هى نفوس قد يشوب فيها نوعان من العدم احدهما العدم التحليلى الذهنى الذى لا عين له فى الخارج لانه ممتنع فى الوجود فلا يوجب
تركيبا خارجيا لا ذهنيا الا فى ظرف التحليل العقلى حيث يحلل العقل كل موجود دون الحق الصمدية الى طبيعة اصل الوجود والى كونه محدودا بحد
معين من الوجود فغيره زيادة اعتبار عن اعتبار طبيعة الوجود بما هو وجود فذاته كانها امر مزدوج الحقيقة من وجود وعدم وكمال ونقص و
جزء شر ونور وظلمة وامكان وماهية وهوية الا ان عدمه مضمحل الوجود وشره بالجزء ونقصه مندمج فى الكمال وظلمته مقهورة تحت شروق النور وامكانه
مطوى الوجوب وماهيته عين الهوية الوجودية فليس له فى نفس الامر عدم ولا شرية ولا نقص ولا ظلمة ولا امكان ولا ماهية بل فى اعتبار من الاعتبارات
الذهنية وثانيهما هو العدم الواقعى المستلزم للتركيب الخارجى فى الشئ من العدم والوجود اعنى القوة والفعل فان النفس ابدا فيها شئ بالقوة وهو
كمالها المنتظر وشئ بالفعل وهو وجودها اذ لم يكن لها كمال مرتقب ولا حالة منتظرة كانت عقولا لا نفسا فيهما نوعان من العدم فلا يصح ان يكون
هى اول المفطورات من الحق الاول واشرف الدرجات بعد درجة الاول ولا يصح ايضا ان يكون من جنس الطبائع والصور المقارنة للمواد لا
مفارقتها لمفارقتها ان مقارنة فى الحقيقة والفعل جميعا ففيها دخول العدم بكلا الوجهين المذكورين فى النفس والوجه الثالث ان العدم
سابق لوجودها والوجود مسبوق بعدمها والعدم الاول هو قوة وجودها والعدم الثانى هو مادة تكونها وتقدم الاول عليها تقدم بالطبع و
تأخر الثانى عنها تأخر بالذات فذاتها فى كل حين محفوفة بالعدمين لانها تدريجية الحصول وجودا وبقاء والفرق بين النفس والطبيعة انما
اعنى النفس الكلية الفلكية مستغرقة للحقيقة الذاتية مجردة الهوية التعلقية المجردة فلها فى ذاتها التشخيصية حيثيتان احديهما تجردية عقلية ثابتة
والاخرى تعلقية تدبيرية واما الطبيعة فانما هى عين الهوية التعلقية المجردة فى ذاتها التشخيصية وان كان لكل طبيعة نوعية سبب عقلى ذو
عناية بها لكنها خارجة عن حقيقتها مستغرقة فى الهيولى فعلى ذلك المدبر النورى فظاهر ان الصورة المقارنة لتضاعف الاعدام فيها لا
يمكن ان يكون اول الصوادر وتلك الاعدام او لها عدم الكمال الاتم اللازم للقصور الامكانى والثانى هو فقد الكمال المنتظر والثالث فقدها لذاته
عن ذاته فى كل وقت وزمان والرابع غيبته ذاته عن ذاته فى كل حد ومكان واما الهيولى الاولى فهى القوة المفرطة والامكان الاستعدادى المحض
وقيل الفرق بينهما وبين العدم الذى هو احد الاسباب الثلثة للكائنات مع السببين الاخرين وهما الصورة والهيولى ان العدم معدوم بالذات
موجود بالعرض والهيولى موجودة بالذات معدومة بالعرض ومعنى هذا الكلام ان العدم السابق للحادث المتجدد الهوية والذات وان كان متحدا
مع وجود جزئه السابق بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث واما الهيولى فانها موجودة بوجود هذا الحادث بالذات لانها مستكملة
به متحدة معه لكنها قوة استعدادية عدمية بالقياس الى ما بعده من المتجددات بالتبع ولست فرقا بالقياس الى ما تصورت به بالفعل فهى موجود ما
محدود ضرب بالعرض فان القوة على شئ لم يوجد بعد بالفعل لا بد وان يكون قوة لشئ موجود بالفعل فهى من حيث انها قوة على الشئ معدومة
ومن حيث انها قوة من الشئ او قوة بالشئ موجودة متنازل له وبه واما العرض فيما لم يزده فلا يخلو عن وجود الموضوع كتلازم الهيولى عن الصورة وهو اشد
تأخرا عن الموضوع من الهيولى عن الصورة لما علمت انه لها ضرب من التقدم على الصورة بخلاف العرض فانه متأخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون اول
الصوادر وقد علمت ان ليس للباري جل ذكره عرض قائم به او صفة زائدة قديمة او حادثة كالارادة القديمة او الحادثة التى اثبتها الا
شاعرة والكرامية حتى يتوهم متوهم ان اول الموجودات عنه تعالى عرض موضوعه ذاته تعالى فاذن اول ما وجد بعد الذات الاحدية من كل وجه
موجود واحد مستقل الذات تام الفعل جميعا فلا يكون الا عقلا محضا لاستغناء الوجود عن الهيولى والوحدة عن الجسم والاستقرار
فى الذات عن الصورة والعرض وعن الفعل عن النفس تبصرة المناهج لاثبات هذا الموجود المفارق القدسى المتوسط فى الشرف و
العلو بينه وبين عالم الخلق والواسطة لافاضة الجود والوجود على الدوام كثيرة الاول من طريق النبوة والالهام كما اشار اليه سيد
المرسلين سلام الله عليهم وعلى آله الماجدين بقوله اول ما خلق الله العقل وقوله اول ما خلق الله القلم لانه واسطة تصوير الموجودات

وترتيب النظام كالعلم لتصوير الكلام وترتيب الارقام وقوله اول ما خلق الله نوري وقوله خلقت انا وعلي من نور واحد الثاني من منهج امتناع الكثير

الواحد فبالقرب منه يجب ان يكون اقرب الاشياء منه ذاتا واحدة بسيطة مبرأة عن ملابسة العدم الخارجي والقوة الاستعدادية مستغنية في ذاتها

وفعلها عن غير مبدعها وقيومها ليصح ان يكون واسطة في افاضة الخير والجود من المعطي الحق على ملحدات المخلوقات وترشح الفيض الدائم على سائر الخلق

فهو لا محالة امر عقلي وجوهر قدسي لانتفاء هذه النعوت عن الجسم وجزئيه وهما المادة والصورة وكماله وهو النفس فضلا عن العرض الثالث من سبيل

الامكان الاشرف ولا شبهة في ان العقل اشرف من سائر الممكنات وهو فرد من افراد الوجود ومرتبة من مراتبه والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذي

قررناه وان لم يكن نوعيتها باعتبار بعض الكليات في الذهن كما في الماهيات فيكون الاشرف ممكنا لا محالة بالامكان العام فيجب حصوله قبل الاخس فالموجود الاول

عنه سبحانه يجب ان يكون اشرف الذوات العقلية والجواهر النورية واشدها قوة واكملها وجودا وابعدها عن النقيصة والقصور واقربها الى المبدأ وغاية الغايات

الرابع من مسلك الملائمة والمناسبة الذاتية بين المقتضي والمقتضى والعلة التامة ومعلولها والفاعل التام وفعله فبحسبك يكون المناسبة الذاتية الحاصلة

الاول اول الصادر الاشرف اتم واكمل ما يتصور من المناسبات الى كون ذلك هو اكرم العقول القادسة وابسط الجواهر العقلية وانور الذوات

بعد نور الانوار الخامس من اخراج ما بالقوة الى ما بالفعل المنفرد في بابه كالاتصال العلمية من سائر الاشياء اذا كان بالقوة في كماله صار بالفعل

الكمال فخروج ذاته من حد القوة الى حد الفعل لا يمكن ان يكون بذاته والا لكان الامر الواحد مفيدا ومستفيدا عن نفسه لنفسه وليس لكانت الذات بما هي مقتضية

من القوة الى الفعل لما كانت بالقوة اصلا وايضا الخارج من القوة الى الفعل اشرف واكمل من حيث الفعل واخس وانقص من حيث القوة والقبول فلو كان مخرجه منها

اليه من تلقاء ذاته لكانت ذاته اشرف من ذاته وذاته انقص من ذاته لينفعل بقبول ويكمل ويستكمل وبالجملة يلزم ان يكون معطي الكمال قاصرا عنه فاذا النفس العاقلة

ان تخرج ذاته من القوة الى الفعل ومن العقل الهيولاني الى العقل الصوري بواسطة الاستعداد والتنوير الذي هو العقل بالملكة فلا بد من معلم قدسي ومصور عقلي

[illegible] النفوس المستفيضة المستكملة بالعقل بالفعل فهو واهب الصور باذن الله ويجب ان يكون بريئا من القوة والانفعال والاحتياج الى الكمال

مخرج من القوة الى الكمال وبعد الكلام اليه فيتسلسل وهو محال او ينتهي الى محرك لا يكون فيه شوب قوة استعدادية وليس هو الواجب القيوم بلا واسطة لانه

كثرة والواجب واحد محض فلا بد من متوسط عقلي وقد علمت في مباحث العقل والمعقول ان قياس العقل الفائض منه على قابلية النفس وصيرورتها عقلا بالفعل

قياس النور الفائض من الشمس [illegible] على البصر يبصر البصر بعدما كان بالقوة فيه ولا ابصار به يصير المبصرات مبصرات بالفعل بعد ما

كانت مبصرات بالقوة وقوة البصر تتحد بالنور الذي هو البصر بالفعل والباصر بالفعل والمبصر بالفعل وبه يكون سائر الامور التي تعلق بها الابصار مبصرة

ودونها زال المهيات التي تصير معقولة بهذا العقل الذي اتحدت به لا بانفسها كان الاعيان الثابتة والمهيات تصير موجودة لا بانفسها بل بالوجود الذي يتجلى

السادس من طريق الهيولى والصورة وكيفية التلازم بينهما حيث يحتاج وجود الهيولى الى واحد بالابهام من صورة مطلقة غير مخصصة من كل الهيولى والصورة لشيء من افرادها

وواحد بالهوية الشخصية هو الجوهر العقلي المعقب لكل صورة نائبة عن الهيولى بصورة تعاقبها [illegible] المستحفظ وجودها التشخصية الزائلة بوحدة مستندة الى

الافراد وحدة ثابتة بالصور عقلية كما مر بيانه في مباحث التلازم السابع من اسلوب الطبيعة المجردة الهيولانية عندنا فانها لما كانت متجددة الهوية متحولة الذات

فلا يمكن ان يكون مقتضي وجودها ذاتها المتجددة من كل وجه لكونها لا يحفظ الوجود ولا ابقى طبيعة اخرى والا لعاد الكلام الى تجددها وهويتها وحاجتها الى سبب

لوجودها فيلزم التسلسل والدور وهما ممتنعان فكذا ما يؤدي الى احدهما ولا النفس فانها كما علمت حكمها من حيث تعلقها الى البدن واستكمالها بها الا انه

لوجودها حكم الطبيعة في الانقضاء والتجدد والنشو والتبدل ولا الهيولى الا افاقة انفعالية لا صورة فعلية ايجابية فيجب وجودها وتقتضي ان هاهنا جوهرا ثابتا

المتقين التجرد والحدوث [illegible] جوهر عقلي وصورة مجردة ومثال ربوبي وملك كريم واسم الهي الثامن من مذهب هذه الاشواق والاعراض والشهوات وميول الاشياء

الى كمالاتها وتوجهها الى الغايات فلا بد لكون لكل نوع طبيعي غاية كمالية عقلية يسعى نحوها افرادها بالجبلة وتشوقها بالغريزة والا لكان [illegible]

هذا الغاية على الميل الى التمام والتوجه الى الكمال باطلا وعبثا وهذرا ونحن ان يكون في الطبيعة باطل وعبث كما في مسائل العلة الغائية من مباحث العلل الاربع

وبما عاد لها ما ذكرنا عائق او اتفق ان منعها عنه قاسر او مزاحم والعائق لا يكون دائميا ولا اكثريا وكذا الامر الاتفاقي في الوصول للاشياء الى كمالاتها الا ان

ان يكون ما مطردا دائما او اكثريا وتلك الكمالات لا تجزئ الى لا حركة بعدها ليست نفوسا لانها بالقوة ابدا ما دامت نفوسا متشوقة الى الكمال الاتم وليست [illegible]

لانها

لانها متعددة متفرقة والواجب واحد فهي عقول البشر ففي انه كان لا بد من سلسلة المبادي من منتصد والاشياء واسطة عقلية منزهة وبل الجواهر لانها

في سلسلة الغايات وترتب رجوع الموجودات وعودها الى الكمال الاتم بعد نزولها عنها من واسطة عقلية بينها وبين غاية الغايات واخر النهايات فهو اول الاوائل

ومبدأ المبادي [illegible] غاية الامكان الذاتي الانواع المحصلة التي لا يفتقر فيضانها [illegible] عن المبدأ الواهب الحق الى امكان استعدادي غير امكانها الذاتي

مجردة عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والامكنة والمكانيات بل الذات في عالم الدهر ولا مانع في دوامها فيسول فيض الوجود ولا مانع للجواد الحق

ولا مبطل ولا معطل للفيض الحق عن جوده وفعله وصنعه وابداعه ولا مجال في نفيه عنه ابدا واما التي يفتقر في خصوصيات افرادها التشخصية الى سبق امكان استعدادي

وراء امكانها الذاتي فهي ابدا فائضة من حيث طبيعتها المرسلة في عالم الصنع والابداع وان كانت تعيناتها التشخصية من جهة الهيولى بالمادة والاستعدادات الا

التاسع [illegible] الاوقات والجهات لافاضة عليها من جانب المفيض [illegible] دائمة وان كان الفائض عليه هي الانواع بحسب الهيئات والوجودات متجددة داثرة بائدة في ذلك

المهيات صور الانواع على الدوام فائضة من جانب الله ابد الدهر وان كان العالم الجسماني بجميع ما فيه وما معه حادثة زمانية مسبوقة بعدم زماني ولما كانت الانواع

الطباعية لا بد في صدورها عن الواحد الحق من وسائط عقلية هي جهاتها النورية ليصح فيضان هذه الانواع والطبائع عنه فالمادة وان تكثرت تجددها بحدوث

جهاتها الاستعدادية بحسب نوع ولها وافراد طبيعة واحدة لكن يستحيل ان يتكثر بها او باستعدادها انواع متخالفة وطبائع متكاثرة فثبت من هذا المنهج

وجود العالم العقلي وتكثر صوره [illegible] ذلك العالم مع كثرة صوره ليس مباينا للذات الحق الاول بل تلك الصور من علوم الحق [illegible] بذاته تعالى واقعة في صقع الربوبية

من جملة ما سوى الله [illegible] من سبيل الحركات الفلكية وذلك [illegible] ان الحركة متجددة محركها جزء [illegible] الشيء لا يحرك نفسه والا لكان شيء واحد قابلا وفاعلا

ولكان المكمل للشيء مستكملا به وذلك المحرك ان كان متحركا ايضا يحتاج الى محرك اخر وهكذا الى لا نهاية ومع ذلك لكانت الامور سلسلة بلا طرف ودوام

حكم الواسطة لا يكون الحركة متحققة بالفعل على نحو وجودها فلا بد من الانتهاء الى محرك لا يتحرك اصلا بل يخرج المتحرك من القوة الى الفعل ولا يخرج

بالفعل لا يتغير اصلا لا بالذات ولا بالعرض لا بالطبيعة ولا بالقسر ولا بالتسخير ولا بالارادة ولا بالمشايعة وتحريك الفلك اما باعطاء المبدأ القريب [illegible]

به التجدد حركة [illegible] واما بان يكون هو المؤتم به والمعشوق للجوهر المتحرك بحركة شوقية يتبعها الحركة الدورية لان الموجب لها امور متتالية وتجددات متتالية

انا نقول الحركة المستديرة يمتنع ان يكون طبيعية فهي لا محالة ارادية مستندة الى نفس [illegible] والبالغ لها في الحركة اما المرهون او [illegible]

الحركة فيها جلب ملائم بدني او دفع مناف بدني وهما منتفيان عن الفلك لان نظام الخلقة لا يفتقر الى الغذاء وليس له ضد ليفتقر الى دفعه

الشهوة والغضب فيبعث محال والاغراض الحيوانية الحسية منحصرة في هذين الغرضين وما يرجع اليهما فالغرض للافلاك في حركاتها الشوق

الى عقلي جا [illegible] غير مظنون ولا موهوم والا لما دامت الحركات لانه غير مجزوم وليس الغرض احقر الكيفيات السافل او ما يجري مجراه فغرضها الاجل

كال عقلي جليل الخطر فهي اما التحصيل ذات عقلية او التشبه بها والاول غير ممكن فتعين الثاني ولا يمكن ان يكون المتشبه المتشوق اليه ذاتا واحدة

هي الواجب جل ذكره والا لما اختلفت الحركات الفلكية قدرا وجهة فهي للتشبه الى معشوقات كثيرة وان صح ان يكون لها اشتراك في طلب المعشوق

الاشرف الاعلى في [illegible] الحركات [illegible] في طلب المعشوقات التوالي لاختلاف جهات الحركات [illegible] فلكل منها معشوق يخصه هو امام لنفسه

محكه بالتشوق الا ايتمام به والتشبه في التقرب الى الحق الاول والتوصل اليه في الاستشراق من شعور نور الانوار والاستقبال التجليات فدم كالرابع

ووجه ان حركاتها غير متناهية ولا منقطعة فلها من متناهي القوة وكل قوة جسمانية كانت نفسا او صورة منطبعة فهي متناهية القوة

والاثر فلا محة مبدأ حركتها قوة مفارقة غير متناهية الاثر والتحريك وليس ذلك هو الباري بلا توسط لان الحركات الدائمة كثيرة والواجب

واحد محض فثبت كون العقل موجودا بهذه الوجوه الثلثة من هذا المنهج الحادي عشر منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الاذهان

لما في نفس الامر وقد تصدى المحقق الطوسي ضاعف الله اجره لسلوك هذا المنهج وعمل فيه رسالة حاصلها الا انك في كون الاحكام اليقينية

التي نحكم بها اذهاننا مطابقا لما في نفس الامر ولا في ان الاحكام التي يجزم بها ما يعتقده الجهال غير مطابقة لما فيه ونعلم يقينا ان المطابقة لا يتصور

الا بين شيئين متغايرين بالشخص ومتحدين فيما يقع به المطابقة ولا شك ان الصنفين المذكورين من الاحكام متشاركان في الثبوت الذهني

فاذن يجب ان يكون للصنف الاول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر

نقول اما الثابت الخارج اما ان يكون قائما بنفسه او متمثلا في غيره والقائم بنفسه اما ذو وضع او غير ذي وضع والاول محال لوجوه احدها ان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا بزمان وكل ذي وضع يتعلق بهما وثانيها ان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمتطابقين ونحن لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع وثالثها ان الذي ندركه من تلك الاحكام انما ندركه بعقولنا واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس ما هي محسوسات ورابعها ... وهو ان يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع هو ايضا محال لانه قول بالمثل الافلاطونية واما ان يكون ذلك الخارج المطابق ... في غيره متمثلا فذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة وايضا لا يمكن ان يكون يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة في وقت من الاوقات لان الاحكام التي ... ولجميع الشوائب ازلا وابدا من غير تغير واستحالة ومن غير تقييد بوقت ومكان ووجب ان يكون محلها كذلك والا فامكن ثبوت الحال دون المحل فاذن ثبت وجود قائم بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل على جميع المعقولات التي يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال وكون هو هي بهذه الصفات ازلا وابدا واذا ثبت فنقول لا يمكن ان يكون ذلك الموجود هو اول الاوائل عز شانه وذلك لوجود ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع عليه ان يكون فيه كثرة وان يكون مبدأ فاعلا لها ومحلا قابلا اياها فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب تعالى والتسمية بعقل الكل وهو الذي عبر عنه في القرآن تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على رطب ويابس وذلك ما اوردناه انتهى ملخص ما افاده رحمه الله

واعلم ان القول بالمثل الافلاطونية حق عندنا كما علمت ومع ذلك لا يضر لنا في اثبات المرام من هذا المنهج وهو وجود صور الاحكام الثابتة في عالم الامر عقلي كانت خالية او جوهر عقلي او قائمة بذواتها

الثاني عشر مسلك التمام ومقابله فان الاشياء بحسب الاحتمال العقلي اربعة اقسام لانها اما تام او ناقص والاول اما فوق التمام او لا والثاني اما مستكف بذاته او بما لا يخرج عن قوامه او لا لان العنصريات ناقص محض والملكيات مستكفية والواجب تعالى اسمه فوق التمام ولا بد ان يكون في الوجود موجود تام ليكون متوسطا بين ما هو فوق التمام وبين ما هو ناقص او مستكف وهو العقل وذلك لانه لو صدر عنه تعالى ناقص ابتداء وهو فوق التمام لا ينتفي المناسبة بين المفيض والمفاض عليه وايضا يلزم الوحدة والانفصال في سلسلة الوجود وهو غير جائز وقد بينا من جهة ملاحظة الامكان الاخس انه لا يمكن وجود مرتبة من الشرف ... وكذا يرتب عليه جميع ما هو دونه الى اخر الحاشية الاخرى

تاسع عشر قال اعظم المشائين ومعلمهم في اثولوجيا في عاشر ميامره الواحد المحض علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدو الشيء وليس هو في شيء من الاشياء فالذات الاشياء كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها قال فان قيل كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي لا ثنوية فيه ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء كلها وذلك انه لما لم يكن هوية انبجست منه الهوية واقول اختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رايت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت الاشياء انبجست منه فان الهوية الاولى اعني به هوية العقل هي التي انبجست منه بغير وسط ثم انبجست منه هوية جميع الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي اه ان الواحد المحض هو فوق التمام والكمال واما العالم الحسي فناقص لانه مبتدع من الشيء التام وهو العقل وانما صار العقل تاما كاملا لانه مبتدع من الواحد المحض الحق الذي هو فوق التمام ولم يكن يمكن ان يبدع الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط ولا يمكن الشيء التام ان يبدع تاما مثله لان الابداع نقصان اعني به ان المبدع لا يكون في درجة المبدع بل يكون دونه انتهى كلام الفيلسوف المعظم بعبارته وكانه قد تبين مما قدمناه البيان كون البسيط الحق كل الاشياء لفهم كلام هذا المعلم وتحقيق مرامه ولعله اراد بالهوية ههنا الوجود لا الماهية كما ظن لانها غير مجعولة بل اراد به التشخص المنتزع منها التشخص المباين لها وهذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الاول ... لكن منها وجود محدود ... الكمال فيكون مباينا للمجرد ... واما الوجود الواجبي فلكونه غير متناه القوة والشدة ولا محدود بحد وغاية فلا هوية له بهذا المعنى لانه جامع كل وجود ... مباين له في الوجود ولا غير ليكون متميزا عنه ... مسلوبا عنه وبالعكس فانه لا يكون عادما للشيء من الاشياء حيث هو هو كانت الاشياء كلها وحيث يكون شيء من الاشياء كان هو معه كما في قوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله وهو معكم اينما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم الاية الى غير ذلك من الايات القرآنية والسنن النبوية وفيما صح رواية عن علي عليه السلام انه قال مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة حجة قوية على هذا المطلب من طريقة النقل والسماع فهذه مناهج اثبات العقل المفارق وعالمه وسيأتي بيان كثرة العقول وتفاصيل ما في عالمها

الاشياء بل الاشياء كلها فيه ثم

وحسن ترتيبه وجودة نظامه واشتماله اي ذلك العالم على جميع الطبائع النوعية التي في هذا العالم مع ما يزيد عليها على وجه اعلى واشرف في موضعه حسبما ذكره منا في مباحث المهية انشاء الله

واعلم ان لنا منهجا اخر في اثبات عالم العقل وهو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات كما قال عز اسمه وان من شيء الا عندنا خزائنه وقوله ولله خزائن السموات وبيانه انا قد نعلم شيئا معقولا ثم ننسى ولا نذكره اصلا بل نحتاج في ادراكه الى تجشم تحصيل جديد وكسب مستانف وربما نذهل عنه ذهولا ثم نتذكره بعد التوجه والالتفات من غير حاجة الى كسب جديد فعند الذهول والنسيان كليهما لا شك ان الصورة غير حاصلة في قوتنا المدركة والا لكانت مدركة بالفعل اذ لا معنى للادراك الا حصول صورة الشيء في القوة الدراكة لكن يجب الفرق بين حالتي الذهول والنسيان والفرق بينهما ليس الا بكون الصورة حال الذهول وان لم تكن حاصلة في القوة المدركة لكنها حاصلة في القوة الحافظة لها واما في حالة النسيان فزالت عنهما جميعا اما زوالها عن المدركة فيعم حاليهما واما زوالها عن الحافظة فبزوال نسبة كونها حافظة لبطلان استعداد النفس للاتصال بها وقبول الفيض عنها ففي القوى الانطباعية لقبولها التكثر والانقسام جاز عند العقل ان يكون بعضها مدركا وبعضها حافظا كما هو المشهور من ان موضعا من تجاويف الدماغ فيه محل الادراك وقبول الصورة وموضعا اخر فيه محل الحفظ والادامة واما القوة العقلية الغير المنطبعة كالعاقلة منا فلا يمكن انقسامها الى محل الادراك ومحل الحفظ والاختزان فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلي تحرز فيه صور الاشياء المعقولة كلما توجهت النفس اليه انتقشت بصورة ما يناسبه واذا اعرضت عنه الى ما يلي العالم الحسي او المواد الجسمانية او الى صورة اخرى انمحت عنها المتمثلة فيها ... بمنزلة مرآة تحاذي بها جانب صورة مطلوبة بعد ان صارت مجلوة وازيلت عنها الغشاوة والصدأ بتجشم اكتساب وتعمل وتكلف فيما بقيت في وضع المحاذاة كانت الصورة منعكسة فيها او فيضة عليها على احد الرايين اعني الاشراق والترشح في المثل الكافي المثال وكلاهما في ما هو المختار عندنا فيهما كما اشرنا اليه مهما تحولت وانحرفت الى ضدها فاذن النفس متى كانت مجلوة المرآة مطهرة القلب بقيت على ملكة الاتصال واستعداد الاستشراق وحق بقية الارتسام التي اكتسبتها فكان المنمحي عنها مذهولا عنه لا منسيا لانها قوية على الاسترجاع والاستعادة من دون تعمل واكتساب جديد وتجشم اقتناص مستانف لبقاء المقارنة والمناسبة بين المدرك والحافظ والقابل والفاعل والمستفيض والمفيض بحاله ما اذا بطلت صقالتها واكدرت تارة اخرى لغشاوة مادية وظلمة طبيعية فيحتاج الى استيناف اكتساب وتعمل لازالة الحجاب وحصول المناسبة وبالجملة فقد ثبت وجود جوهر عقلي انحفظت فيه المعقولات كلها وهو المطلوب

تكميل تحصيلي ان في هذا المنهج شكا من جهة السهو والنسيان قد استصعبه المناظرون حتى انه نقل عن رئيس المحققين الطوسي انه لم يقدر على حله ولم يات بمقنع من الكلام في دفعه قال العلامة الحلي قدس سره في شرح تجريد العقائد في مطابقة الاحكام الذهنية الصادقة لما في نفس الامر بهذه العبارة وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه رحمه الله جرت هذه النكتة وسالته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار مطابقتها لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما فقال رحمه الله المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت في الذهن يطابق الصورة المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان فان السهو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظ لها والنسيان هو زوالها عنهما وهذا ات في الصور الحكمية الكاذبة اما المعقولة فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد او بزوال المفيد للعلم في باب المعقولات والتصديقات وهاتان الحالتان قد يعرضان في الاحكام فلم يات بمقنع انتهى كلامه رحمه الله قال الفاضل الدواني في حله ان شأن العقل الفعال في اختزان المعقولات مع الصادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط دون التصديق اي الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان البريئة عن الشرور والاسواء التي هي من توابع المادة انتهى ما ذكره وفيه ما لا يخفى من الخلل والقصور اما اولا فلان ما في العقل الفعال هو اشد تحصلا واقوى ثبوتا مما في اذهاننا فاقتران الموضوع بالمحمول اذا حصل في اذهاننا فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا وارتباطا احدهما بالاخر ارتباطا مرسلا لا وثاقة له لضعف سببه وكاسبه وعلته حيث لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذي وسط لمي او من حدس او حس او تجربة او غير ذلك فيكون الحكم منا ناشيا من انفعال قوة فيها شك او وهم وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا واما اذا اقترن الموضوع بالمحمول في العقل الفعال فيكون اقتران احدهما بالاخر اقترانا محكما

من دونهما حاصل من اثبات وجودها على هذا الوجه كاقتران احدهما بالآخر في الظرف الخارج وليس مصداق الحكم الايجابي مع اقتران الموضوع بالمحمول او اتحادهما في نحو من الوجود في الواقع واما ثانيا فلان التصور والتصديق كما تقرر وتبين في مقامه انما هما نوعان من العلم الانطباعي الحادث الفطري الثابت فالعلم بالمبادي العالية من علم الحق الاول جل ذكره فليس شيء منهما اصلا ضرورة ولا تصديقيا فان علوم المبادي كلها عبارة عن حضور ذواتها العالمة العقول بانفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضورها ولتمامها الثابتة لذواتها غير مجعولة بما في مستانف ومحصول منها حسبما قررناه كعلمنا بذواتنا ولوازمنا واما العلم المنسلخ عنا بحسب وجودنا العيني وهو نسبتنا الادراكية التي هي عين الوجود والشعور وحق المقال فيه على وجه تطمئن به القلوب الى النفس فهو يستدعي تمهيد مقدمة هي ان كل ملكة راسخة في النفس الانسانية سواء كانت من باب الكمالات والملكات العلمية او من باب الملكات والكمالات العملية كملكة الصناعات التي تحصل بتكرر الاعمال وتكرر الافعال كالكتابة والنجارة والمراثي وغيرها فهي انما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لاجل تجهيز تغليب الحواس الموجودة فيه لان الانواع المختلفة لا يكفي في تكثرها ووجودها تكثر القوابل او تكثر تهيؤها لقابلية بل تحتاج اما الى صور متعددة عقلية كما راه الافلاطونيون من علل الانواع المتكثرة في هذا العالم عقول متكثرة هي اربابها واما الى جهات متعددة في علة واحدة في العقل الاخير كما هو راي المشائين بل الحق ان جميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبداها ومنشاها من حيث كونها امرا وجوديا من ذلك العالم سواء سميت صفات او شرورا اذ الشرور الوجودية شرور بحسب راجعة الى ما يستلزمها من العدم وشيء من افراد زوال حالة وجودية وهي في حد نفسها ومن جهة وجودها يكون معدودة من الخيرات كالزنا والزور ونظايرهما ومنها الجهل المركب والكذب كل منهما في نفسه امر وجودي وصفة نفسانية بعد من الكمالات المطلوبة للنفوس بما هي حيوانية وانما يعد شرا بالاضافة الى النفس الناطقة لمضادتها اليقين العلمي الدائم وملكة الصدق فان الاول اخر حقيقي والثاني نافع في تحصيل الحق فاذا مهد هذه المقدمة فنقول لا يلزم ان يكون ما بازاء كل ملكة نفسانية امر وجودي في العقل الفعال او في عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة او ذلك الكمال بل الذي لا بد منه هو ان يكون فيه امر مناسب لتلك الملكة او لذلك الامر فاذا كان للنفس ان تكرر تحصيل حفظ العلوم صارت حين حصلت لها ملكة الاتصال والارتباط بشان من شئون العقل الفعال هي شان من هذه الجهة فكلما اراد تتبعت فيها صورة قضية كلية ومكررا اقسامها او التفت النفس اليها التفاتا تو باحصلت لها ملكة الاتصال من هذه الجهة بشان من شئونه حتى شاءت ولا يلزم ان يكون ذلك الشان بعينه قضية صادقة وهي ذهنية بل امرا فيضيا كاذبة بل امرا مناسبا لذلك وامر المناسبة هنا بمعنى ان صور الاشياء في عالم العقل واسترجاع النفس اليها قد اشرنا الى ان المراد ان ليس معنى حصول صور الموجودات في العقل البسيط او تساميها فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها عن بعض كما ان صورها المحسوسة تترسم في المادة الجسمانية وكذا صورها النفسانية التي ترتسم في النفس الخيالية على هذا الوجه وذلك لعلو هذا العالم وما يتعلق به من التشابه عن الحصول الجسمي والتمام العقلي البراءة عن العدم والقوة والكثرة والانقسام وقد دوام جود المبدا الاول وازليته فقد مر وبان انه لم ينقطع ولا ينقطع فيضه عما سواه ابدا ولا يتعطل عن الفعل وانما مع ان العالم متجدد كاين فاسد وانما الذي لا يبيد ولا ينقص ولا ينفد ابدا هي كلمات الله التامات وعلومه الباقيات وهي ليست من جملة العالم وما سوى الحق كما اليه ارادوا وفيه فصول

فصل في الاشارة الى سر هذه المسئلة بان دوام الفيض والجود لا ينافي حدوث العالم وتجدده في الوجود اعلم ان هذه المسئلة من عظايم المهمات الحكمية والدينية التي تحير في تعرفها الاذهان والعقول ولا يمكن الوصول الى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن الكثرة والنقصان الا باتقان هذه المسئلة الشريفة على وجه يطابق البراهين الحكمية ويوافق القوانين النبوية وقد يتوهم اكثر متعلمي العقول الجمهور من المنتسبين الى اقوال المتزيين بالقواعد الحكمية والعلوم العقلية بحجتهم وادلتهم مخالفة للشرايع الالهية ولما جاءت به الانبياء عليهم السلام وان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم بكليته يزعم ان الافلاك والكواكب وصورها وهيولياتها بل هيولى العناصر وكلياتها قديمة بالهويات الشخصية مستمرة الذوات بوجوداتها وتشخصاتها الازلية ولا زائلة ولا حادثة ولا فاسدة وهذا قد ذكرنا في مباحث مقولة الجوهر واقسامها انه افترا على اولئك السابقين الاولين قدس الله ارواحهم واسرارهم وعن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لما جاءت به الرسل واولياؤهم عليهم السلام بل ذهبوا الى ان جوده دائم وفيضه غير منقطع لكن العالم يتجدد مع الانفاس من هذا الوجه ويشير لعز ذكره كل يوم هو في شان وليست شئونه الا افعاله وتجليات اسمائه كما سبق بيانه ولا يمكن حدوث العالم المبدا التام ولا ارتباط المتغير بالثابت القديم الا بتجدد ولم التجدد والانقضاء والتدرج في الحدوث والبقاء واتصال التبدل والتصرم في الوجود والفنا

كما هو المشهور

كما هو المشهور عند الجمهور في نفس الحركة حيث قيل انها هوية تدريجية يوجد في الخارج شيئا فشيئا ويعدم شيئا واما عندنا فان الحركة ليست من الهويات الخارجية بل معناها نفس الخروج من القوة الى الفعل على التدريج وهو كساير المفهومات الاعتبارية التي يصلح ان يكون عنوانا لحقيقة خارجية والذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذات الخارجية التي يخرج وجودها من القوة الى الفعل تدريجا ووجوده لا محالة تدريجي وحدوثه بعينه يلزم الزوال وانقطاع بعضها عن بعض عين الاتصال هذا الذي ذكرناه صفة الحركة لانه لخفت في الخارج حركة وليس لها وجود تدريجي بل هي عبارة عن تدريج وجود شيء او خروجه الى الفعل يسيرا يسيرا فالحركة عبارة عن متحركية شيء او خروجه الى الحصول لا متحركية نفسها والا لتسلسلت الحركات الى غير النهاية والتي يتدرج وجوده بالذات هو بعض انواع المقولات ففي المشهور هي اربع من المقولات الكم والكيف والاين والوضع وفي التحقيق هي انواع خمس منها هي المذكورة مع مقولة الجوهر فان الطبايع المادية والنفوس المتعلقة بالابدان الطبيعية كلها متحركة في ذاتها وجوهرها عندنا كما اتينا البراهين عليه وبينا ان جميع الهويات الجسمانية التي في هذا العالم سواء كانت بسايط او مركبات سواء كانت صورا او موادا وسواء كانت فلكية او عنصرية وسواء كانت نفوسا او طبايع فهي مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معين مسبوقية بعدم وهي غير منقطعة في الازل ففي الانعدام جميع الاشخاص الجسمانية والهويات الطبيعية اذ كلها على الاستمرار الشمولي الافرادي والجمعي مما يصدق عليها انها مسبوقة بعدم ازلي وكلها حادثة ليس فيها ولها تشخص مستمر الوجود ولا حقيقة ثابتة الهوية فان المسمى بالكلي الطبيعي المهية لا تشخص ليس لها في ذاتها من حيث انها وجود ولا وحدة ولا كثرة ولا استمرار وثبات ولا ايضا انقطاع وحدوث بل هي في جميع هذه الصفات تابعة لافراد موجودة بعين وجودها او وحدة توصف بها كثرة بكثرتها قديمة بقدمها حادثة بحدوثها فاذا تحقق وتبين بالبرهان ان جميع افرادها حادثة فهي لا محالة حادثة في نفس الامر وان لم تكن حادثة بحسب اعتبار ذاتها الكلية كما لا تكون حادثة من حيث اعتبار ذاتها بل انها كلية ليست نقيضة من تلك الحيثية ومن ههنا ينكشف ويظهر ان ما اشتهر عن الحكماء واذعن به اكثر الاذكياء من ان طبايع الانواع المتعاقبة الاشخاص قديمة وان كانت اشخاصها كلها حادثة اذ المهية محفوظة بتعاقب الاشخاص ليس بصحيح اصلا بل هو مغالطة نشأت من الخلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمفهوم وان اكثر الناس يتوهمون ان معنى كون المهية واحدة والافراد متكثرة هو ان يكون هناك امر واحد بعينه يعرضه وتختلف فيه صفات متعاقبة يكون محفوظ الذات مع كل منها واذا زال بعض السود والبياض لا يزول ذلك الامر بل يبقى مستمرا لحقه بعض منها ولذلك هو محل واحد يطرا عليه صفة بعد اخرى وهو بعينه كجسم يبيض تارة ويسود اخرى ويسخن تارة ويبرد اخرى وهو بعينه ذلك الجسم الموجود الذي تبدلت الصفات وتغاير الاحوال وهذا سهو عظيم عند المحققين فان الشيخ الرئيس شنع على من زعم ان الكلي الطبيعي في الخارج شيء واحد بالذات متكثر باللواحق موجود في امكنة متعددة وفي ازمنة متكثرة حتى قال ان نسبة المعنى الكلي الى جزئياته ليست كنسبة اب واحد الى ابناء كثيرين بل كنسبة اباء الى ابناء وليس كل واحد من الناس انسانيته بعينه وبقيته الانسانية بفرض متحادة على الكل بل للكل انسانية اخرى هي بالعدد غير ما للآخر من الانسانية واما المعنى المشترك فيه فهو في الذهن وقد سلف تحقيق هذا البحث في مسايل المهية ومن العجب ان اتباع الفلاسفة حيث ان المتكلمين لما حاولوا اثبات البداية والانقطاع للحركة والزمان وما يطابقهما من الحوادث المتعاقبة باجراء التطبيق والتضايف وغيرهما فيهما لما ان هذه المتعاقبات والحوادث لا كلية لها في الخارج ولا في الخيال حتى يجري فيها المطابقة والمضايفة ويحكم عليها بالانقطاع وقد ذهلوا عن ان تلك الامور لما لم يكن لمجموعها وجود في الخارج لا يمكن الحكم بازليتها وقدمها كما لا يمكن الحكم بتناهيها وانقطاعها فكيف يصح القول منهم بان الحركات وعدم الزمان ولا تناهي الحوادث على وجه العدول بل الحق ان يسلب عنها القدم واللاتناهي بمعنى السلب العدولي كذا يسلب عن مجموعها الحدوث والتناهي سلبا بسيطا ولكن يثبت لكل واحد من ابعاض الحركة والزمان والحوادث الحدوث ويحكم عليها بالتناهي والانقطاع حكما ايجابيا تحصيليا لا يلزم من ذلك ان يكون الكل حادثا لان الحكم على كل واحد قد لا يتعدى الى الحكم على المجموع كما لا يلزم من ذلك ايضا ان يكون الكلي المجموع قديما كما ذهبوا ولا ايضا ان يكون الكلي الطبيعي قديما كما مر بيانه وليس لمتوهم ان يتوهم ان الكل اذا لم يكن لها نهاية ثبت انه لا نهاية لها لان الكلي اذا لم يكن في ذاته حادثا كان في حد ذاته قديما لانا نقول اما في الاول فلان ما لا وجود له لا يثبت له شيء اصلا فالحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع فكيف يثبت له الا مع ثبوت له شيء من الاشياء سواء كان ذلك الامر امرا وجوديا او عدميا كالعمى واللابصر واللاكتابة فالمعدوم كما يسلب عنه

للنسبة
البصر كيف يسلب عنه اللابصر وقد علمت انه ليس نقيض ثبوت البصر لشيء ثبوت اللابصر له بل نقيضه سلب ثبوت البصر له على ان يكون قاطعا
الثبوتية واردا عليها لا ان يكون النسبة واردة عليه مرتبطا اياه بالموضوع فالكتابة واللاكتابة بمعنى العدول كلتاهما مسلوبتان عن المعدوم فيجوز ان يسلب شيء
منهما اثباتا لا ان يثبت شيء منهما ما ثبت لم واما في دفع الثاني فان معنى قولنا ان الكلي الطبيعي غير حادث ان الماهية ليست من حيث هي هي متصفة بالحدوث
بمعنى الحيثية لا اتصاف بالحدوث ما دام شيئا من نفس الذات لا انها يوصف بالحدوث في الواقع بل هي متصفة بالحدوث في الحقيقة لان اتصاف
بكل صفة هو عين اتصاف الطبيعة لا بشرط شيء بتلك الصفة بعينها ثم لو سلمنا ان الماهية من حيث نفسها غير متصفة بالحدوث فلو وجب
لكن لا يلزم من ذلك اتصافها في نفسها بالقدم او اللاحدوث لما سبق في مباحث الماهية انه اذا سئل عن الماهية من حيث هي هي بطرفي النقيض فالجواب
السلب عن كل شيء بتقديم السلب على الحيثية وبالجملة هذه الماهيات التي افرادها متجددة كائنة فاسدة اذا سئل عن كيفية حصولها في الاعيان هل هي حادثة
او قديمة فالجواب انها في نفس وبحسب الخارج حادثة وليست بقديمة ولا دائمة اصلا اذ لو اتصفت بالازلية والدوام في الخارج او في نفس الامر
لكان لها الا فرد واحد موصوف بالقدم اذ لا وجود لها الا في الافراد بل وجودها وجود الافراد بعينها فوجود اتصاف لها بشيء من العوارض
الا بسبب اتصاف فرد منها به اذ ليس في افرادها شيء يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف الماهية ايضا بذلك واذا سئل عنها بانها هل هي
من حيث انها قديمة او حادثة فالجواب سلب كل من الطرفين القدم والحدوث واللابداية والبداية واللاانقطاع والانقطاع جميعا لانها لا توصف
منها من حيث ذاتها الذاتها وانما توصف بها في الواقع من جهة وجودها الذي هو نفس وجود افرادها فصل في بيان حدوث الاجسام بالزمان من ماء موصوفا
امر شريف ماسلف في مباحث احكام الجوهر من العلم الكلي وهو ان كل شيء يوصف بصفة من الصفات لا بد ان لا يكون بحسب وجود نفسه مرتبة قابلية مع مالوجهه
مباينا لتلك الصفة والا لزم اتصاف امر واحد بالمتنافيين سواء كان الاتصاف بحسب العقل في ظرف التحليل او في الخارج والقسم الاول كالماهية في اتصافها
ومن هنا ان الماهية لو كانت بحسب نفسها معدومة لما امكن عروض الوجود لها بل ينبغي ان لا يكون الماهية من حيث نفسها متعينة باحد الطرفين اعني الوجود
والعدم حتى يتصور عروض شيء منهما لها والقسم الثاني كالمقدار الجسماني والاتصال الامتدادي العارض للهيولى فانه يجب ان يكون الهيولى متعينة الذات في ذاتها
باللامقدار ولا متجزئة في ذاتها عن الامتداد حتى يمكن قبولها للمقدار في ذاته واتصافها بالمقدار لذاته وكذا الوضع والحيز فان الشيء اذا صار
الشيء يعرض اياه ذا وضع وحيز يجب ان لا يكون بحسب وجوده في نفسه مجردا عن الاوضاع والاحياز فان المفارق عن المقدار في نفسه والمجرد عن الوضع والحيز
في وجوده وتعينه لا يحيز يكون وجوده وجودا عقليا بل يكون بالفعل عقلا من قبل مفارقا والذات عن المقدار والجسم ولوازمها فكيف يستحيل لما جعله
متجسما ذا وضع ويحصل له التلبس بهذه الامور فظهر ان الامر القابل لمثل هذه الامور يجب ان يكون حالة القابل لها حالة امكانية صرفة وقوة محضة نسبة
تلك الحالة الى كل منها نسبة النقص الى الكمال ونسبة الضعف الى القوة ولهذا يقال ان الهيولى في غاية الضعف لا متصلة ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة ولا ذات وضع
وحيز ولا متحيزات وضع وحيز ثم اعلم انه فرق بين الامور التي هي من مقومات وجود الشيء ولوازم هويته بحيث لا يمكن خلو الموضوع عنها وبين ما يسلم عنه مهما
او ما يلزمها بحسب الواقع والاحوال التي ليست من هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها في الواقع فالقسم الاول كالمقدار والوضع والمكان والزمان للجسم والقسم الثاني
كالسواد والحرارة والكتابة واشباهها والفرق في القسم الاول يكون محلها قابلها غير متقوم الذات في وجوده لا في حد ماهية ومفهوم الا بعد تحصيله اياه
مفيدة لوجوده ولهذا الابدان يكون محل الجسمية لوازمها من المقدار والوضع وغيرهما مادة غير متقومة الوجود الا بصورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثاني المحل
فان محل السواد وان وجد لا يكون متعينا بالسواد ولا باللاسواد او ما يضاده بالحالة الحاصلة لا بانه جزء من كل من السواد وما ينافيه الا ان يكون ذا الذي
يمكن ان يتحصل له وجود غير متقوم في قوامه الحمرة او بياضه او سواديته لان اتصافه بالسواد ليس نحو وجوده ولا من لوازم هويته في ذاته فيجوز ان يوجد جسم لا يلزمه و
ويمكن ان يتصور عنه لا حار ولا بارد اعني الحرارة والبرودة المحسوستان العارضتان فاذا تقرر هذه المقدمات فما هو اشبه ان كون الشيء واقعا في الزمان
واقعا في الزمان وفي مقولة متى سواء كان بالذات او بالعرض هو نحو وجوده كما ان كون الشيء واقعا في المكان وفي مقولة اين سواء كان ذلك الوقوع بالذات
او بالعرض هو نحو وجوده فان العقل المستقيم يحكم بان شيئا من الاشياء الزمانية او المكانية يمتنع بحسب وجوده العيني وهويته الشخصية ان ينسلخ عن الاوقات بما
ويصير بالوجه بحيث لا يختلف عليه الاوقات ولا يتفاوت بالنسبة اليه الامكنة والاحياز من جوز ذلك فقد كابر مقتضى عقله وعاند ظاهر باطنه

ولما

ذاته
وسائر صفاته فان كون الجسم بحيث يتغير ويتبدل عليه الاوقات ويتجدد له المضي والحال والاستقبال مما يجب ان يكون لامر صوري داخل في قوام وجوده في
حتى يكون مرتبة قابلية التجدد والتجددات غير متحصلة الوجود في نفس الامر الا بصورة التغير والتجدد ولا متقومة الوجود على صفة التغير والانفصال الا له
الانفصال بامكان ذلك الوصف ومقابله بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر في حاق الواقع وعين الاعيان كما ان الهيولى يجب في ذاتها ان لا تكون متحيزة ولا متجددة
ولا منفردة ولا متكثرة ولا متحيزة ولا لا متحيزة ولا ذات وضع ولا ذات عدم وضع حتى يمكن اتصافها بكل من هذه الامور مع ذلك فان الواقع منها في نفس الامر ليس
الا التجسم والتقدر ولوازمهما من الاين والوضع وغيرها ثم قد علمت الفرق بين عدم الاتصاف بصفة في نفس الواقع وبين عدم الاتصاف بها في مرتبة الواقع والاول غير
مستلزم للثاني وكذا الفرق ثابت بين الاتصاف بصفة في الواقع وبين الاتصاف بتلك الصفة في كل مرتبة من الواقع والاول لا يوجب الثاني فان الماهية قد يتصف بوجودها
في نفس الواقع ولا يتصف به في مرتبة ذاتها من حيث هي هي وكذا الهيولى متصفة بالتجسم والتقدر في نفس الامر وليست متجسمة ولا متقدرة في حد نفسها ومرتبة ذاتها
نعم كل ما يثبت لشيء في مرتبة نفسها اما هو هي بعينه او جزؤها ثابت لها في الواقع دون العكس الكلي وليس الامر كذلك في جانب السلب كما مر بيانه فاذن يتبين وينكشف ان
نفس التغير والتجدد للاجسام ووقوعها في مقولة متى امر صوري جوهري مقوم لها او مقوم لما يلزم وجودها وتشخصها وليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم
عنها او خلوه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة ونظائرها وحينئذ يكون صورة الاجسام صورة متجددة في نفسها وطبيعتها التي بها قوامها وتحصل
نوعيتها وتقوم مادتها امرا متجددة الهوية متدرجة الكون حادثة الذات كائنة فاسدة لا يزال يتجدد وينقضي ويستمر ويمضي ويحصل ويبقى ونيل ذلك بحسب
الوجود الخارجي والتشخص العيني وان لم يكن كذلك بحسب الماهية العقلية ولا بحسب مرتبة المادة الهيولانية لها وبالجملة كل ما يوصف به الحركة والزمان
الماهية عند القوم من الانقضاء والحدوث والاستمرار التجددي والبقاء التجددي فذلك مما يوصف به الاجسام بحسب وجودها الطبيعي الشخصي فجوهرها
الخارجية المتقومة على سائر المولدات والصور مجمع الموجودات التي في هذا العالم واقعة لذاتها في الزمان والمتغير مندرجة تحت مقولة متى كما انها
واقعة في المكان مندرجة تحت مقولة اين لكن بعضها متأخرة الوجود عن التغير والزمان كما تكثر عوارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة وغيرها من
كون المسبوقة بالعدم والذي يكون الانفصال والاستحالة الانفعالية المنقطعة بغيرها وبعضها مع التغير والزمان كطبائع البسائط الفلكية والمركبة
وما يجري مجراها متغيرة بذاتها ولعله الى الغيبة ولهذا معية وجود الجسم في ذاته للزمان كمعية الثابت مع المتغير كما ظنه اكثر الناس الا انهم يفرقون بين معية العقل للزمان
ومعية الجسم له بان الجسم لا ينفك عن الحركة او السكون وكل منهما متغير اما الحركة فبالذات واما السكون فبحسب التقدير بمعنى ان الجسم الساكن لو كان بدل سكونه
متحركا لكان زمان حركته كذا فالجسم وان لم يكن متغيرا بل ثابتا في نفسه فهو يكون في الزمان بل مع الزمان كالعقل لكن بحسب وقوعه في الحركة والسكون يكون متغيرا ويكون
في الزمان فنسبة معيته للزمان الى الغيبة بواسطة الحركة ولم يعلموا ان الشيء الثابت الوجود في ذاته وهويته كالعقل المفارق يستحيل ان يكون محلا للتغير ول
للحركة نعم يمكن ان يكون في حد ماهيته الذهنية او بحسب مرتبة هيولته الغير المتقومة بذاتها غير متحرك ولا ساكن وغير متغير ولا مستمر حتى يمكن ان يتصف بالتغير
والحركة في الواقع فالجسم اذا كان ثابت الذات والهوية في حد طبيعته النوعية الخارجية فمحال ان يوصف بالتغير والحركة ولا ايضا بالسكون لانه عدم الحركة عما من
شأنه ان يقبل الحركة واعلم ان القوم انما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود والهوية الخارجية وذهابهم الى ان الاشياء الوجود والتشخص من
الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية التي لا يحاذي لها امر في الخارج وذهلوا عن ان الوجود هو نفس الامر العيني الخارجي فضلا عن ان يحاذي له
امر في العين ثم انهم لما اعتبروا ماهية الجسم وماهية الحركة والزمان وجدوا ان ماهية الحركة ومقدارها خارج عن ماهية الجسم ومعناه فحكموا بانضمام العوارض اللاحقة له
كالحركة فاخطأوا في الوجود بالزيادة على الماهية وادى بهم ذلك الى ان انكروا كون الوجود متحققا في الخارج وان يكون له ثبوت للماهية الموجودة ومن الكلام العارض من
مسبوق الوجود بوجود المعروض فاذن متى كان الوجود زائدا على الماهية الموصوفة به وكل صفة وجودها فرع وجود موصوفها فيعود الكلام الى الوجود ذلك
السابق ويتسلسل او يدور وهما باطلان فاتصاف الماهية به انما يتحقق في ظرف الذهن وقد علمت ان ذلك غير مجد ولا فرق بين الذهن والخارج في لزوم التسلسل
والدور على تقدير كون الوجود امرا مغايرا للماهية زائدا عليها وزيادة الاوصاف اللاحقة لموصوفاتها بعد تمامية تحصيلها وفعليتها في مقابل الامر فيكون الله
به قبل من يشاء من عباده وبالجملة القوم لم يفرقوا بين عوارض الماهية وعوارض الوجود والقسم الاول قد يكون متحدا بها في الواقع والعروض للماهية بحسب
التحليل الذهني من جهة كون الشيء بحيث يكون مفهومه خارجا عن الماهية محمولا عليها في الواقع وهذا لا ينافي العينية والاتحاد في الخارج والوجود نفسه من هذا

لها في ذاتها [?]
الغيبة نحو [?]

القبيل فانه من عوارض الماهية الموجودة بل لا من عوارض وجودها وكذا الفصل للجنس والتشخص للنوع فاذن كون التدرج في الوجود زايدا على الماهية
لا يستلزم زيادة على هويتها الوجودية التشخصية الخارجية للجنس والنوع من حيث التغير والتجدد وعلى الحركة اما مراتب الذات متساوية النسبة الى اجزاء الزمان
متغير او ليس بمتغير ولا ثابت والقسم الاول لا يصح لاستحالة تسلسل التغير الموجب لانحصار الشي الحادث وتعين على انه مفارق في ذاته وكافة الازمنة والاوقات او القسم
الثاني لا يصح اما ان يكون ذلك التغير زايدا على ذاته في الوجود ام لا والاول يوجب اعادة الكلام في المحل ولزوم التسلسل والدور والثاني لا يصح اما ان يكون
عين ماهيته او عين وجوده والاول باطل لان الذي يكون التغير عين ماهيته هي الحركة نفسها محال ان يكون محل الحركة كما ان الشي لا يعرض لنفسه
برهن انه ان الحركة ليست بمتحركة ولا يجوز الحركة في الحركة والثاني هو المطلوب واما القسم الثالث فهذا ما صورة الشي المتغير او مادته والاول فان الذي
هو في الوجود بالفعل متغير لا يمكن ان يكون صورته التي بها يصير بالفعل غير متغيرة ولا ثابتة والا لما هو المطلوب والمادة في نفسها لما كانت بالقوة
من كل وجه فهي وان كانت متغيرة في نفس الامر بالصورة لكنها في ذاتها غير متغيرة ولا ثابتة لا متحركة ولا ساكنة لا يوثق بها فبقي قسم اخر وهو ان يكون محل
التغير مجموع المركب من المادة والصورة لانا نقول قد علمت ان تمام الشي المركب بصورته لا بمادته فحكم الصورة بعينه حكم المجموع سيما عند من يقول
بان التركيب بينهما اتحادي فقد ثبت وتحقق ان الاجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها ان صورها صورة التغير والاستحالة وكل منها حادث
الوجود مسبوق بالعدم الزماني كاين فاسد لا استمرار لهوياتها الوجودية ولا لطبايعها المرسلة ولا لمفهوماتها الكلية اذ الكلي لا وجود له في الخارج
والطبيعة المرسلة وجودها عين وجود شخص ما فهو متكثرة وكل منها حادثة لا جمعية لها في الخارج حتى يوصف بانها حادث او قديم فالكلي
كالجميع لا وجود له الا بالافراد والكل لا وجود له الا وجود الاجزاء والاجزاء كثيرة تكثر حدوثها وتجددها كثيرة والمجموع لو كان له امر وجود الاجزاء
ادى بالحدوث الا ان الحدوث ليس له وجود الا بجنس الموجب بعدم الجمع كانها شي واحد لكن الوهم ايضا يعجز عن ادراك الامور الغير المتناهية واحضارها معا
والفرق بين الكلي الطبيعي والكل ان الكلي له وجود في ضمن فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود واما الكل فلا وجود له في نفسه اذ الوجود يساوق
بل عينها كما علمت ولا وجود له في الخارج فلا يوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لا يوصف بالوجود واما الكلي العقلي فهو وان كان عندنا موجودا بوجود
الصورة المفارقة الالهية كما ذهب اليه افلاطون الالهي ومن تقدم من الحكماء الراسخين والكبراء الشامخين قدس الله تعالى اسرارهم ونور انوارهم لكن الصور
المفارقة ليست من العالم في شي ولا هي ما سوى الله تعالى وانما هي صور علم الله وكلماته التامات التي لا تبيد ولا تنفد كما قال سبحانه ما عندكم ينفد وما عند الله
باق وقوله لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات الله فاذن العالم بجميع اجزائه وكذا كل كتاب وكل نبات وكل حيوان حادثة كاينة
كل ما فيه كاين موجود اخر وخلق جديد كما قررنا ذكره في العلم الكلي وما فوق الطبيعة والله اعلم **فصل** في ذكر طايفة من المتكلمين ومذاهبهم
واحتجاجهم في هذه المسئلة قد سبق في العلم الكلي ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان في الماهية والنقص والقصور في الوجود لا الحدوث كما ذهب
فالذي افاد بسفراه الواجب لذاته امكان ذاته مقتضيا لرجحان وجود الممكنات سواء كان المقتضي ذاته فقط او مع صفة من الصفات على ما ذهب
ان له صفات لاحقة الوجود فهو يتقدم على جميع الممكنات لا من جهة تاخرها عن رجحانها والمرجح دايم فيدوم الترجيح لان كلما لاجله كان الواجب لذاته صانعا
للعالم موثرا فيه كوجود وقدرة وزوال مانع او وجود شرط او حصول ارادة او علم او قدرة وبالجملة وجودا او حالا كان على ما نقل القايلون بصفات
كالاشاعرة والكرامية وغيرهم من طوايف المتكلمين لا يخلو اما ان يكون ازليا كان لا محالة العالم ازليا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
وان لم يكن ازليا كان حادثا وكل حادث فلا بد له من مرجح حادث والا كان الحادث من غير مرجح حادث ثم يعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث فاحتاج
الى مرجح حادث لم يحدث الا ان يحدث قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم حصول ما لا يتناهى من حوادث لا اول لها وبالجملة فقد عرفت
ان الواجب الوجود واحد من جميع الوجوه غير متغير ولا متبدل وانه منزه عن الاحوال والانفعالات فاذن لم يحدث منه شي اصلا بل كانت الاحوال كلها
على ما كانت عليه من استمرار العدم كما كان وان تجدد حال من الاحوال المذكورة موجبة لتجدد وجود العالم فهو ايضا ليس في العدم الصرف حال يكون
الاولى فيه ان يكون العالم موجودا او بالباري ان يكون موجدا او يكون فيه حال المرجح تقتضي وجوبه لتشابه الحال فهذا اصل كلامهم في اثبات قدم
العالم هذه المقدمات كلها صادقة حقة ضرورية لكن صحة ذلك لا يلزم منها قدم العالم فقد علمت ان الماهية المتجددة الوجود بل هاهنا

التجرد

التجرد وفعليتها عين القوة الاستعدادية ووجودها مشوب بالعدم وعلى تقدير كالرعين النقص والقصور فهو مستند الى فاعله التام الفاعلية ومرجحه الدايم
الفيض الثابت العلية من جهة ثباته وفعليته بعد وجوده وتمامه وكماله لا من جهة تجدده وقوته ونقصه وقصوره لان هذه لوازم ذاته بل هي جعل وتاثير لما
علمت ان لوازم الماهية غير مجعولة وظاهر ان المعلول لا يلزم ان يكون مثل العلة في نحو الوجود وقوامه ومباشرته بل مدار المعلولية على القصور في الوجود عن
وجود العلة الفاعلة والقصور انما يكون بدخول العدم في هويته اما نحو الحدوث فاذا كان وصفا زايدا على وجود الشي المجعول كان السؤال باللمية واردا على تخصيص
الحدوث بوقت مخصوص دون ساير الاوقات واما اذا كان الحدوث والتجدد بمنزلة الماهية ولوازمها الغير المجعولة فحكمه حكم ساير الماهيات الصادرة
عن الفاعل الدايم دايما فكما لا يلزم من كون الواجب خالقا للانسان ان يكون الواجب انسانا او الانسان واجبا فكذا لا يلزم من كونه المؤثر القديم
موجبا للحادث في ذاته ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا لان الحدوث للوجود المتجدد الهوية بمنزلة الذاتي المقوم للماهيات والجعل
غير متخلل بين الذات والذاتي فهذا احد الموانع عن شبهة الفلاسفة المنكرين للحدوث بعامتهم واما متكلمو اهل الملل فهم طايفتان احدهما
القايلون بنفي العلية والمعلولية في الموجودات وبالقدرة الجزافية وليس لاهل العلم كلام معهم لان بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية
وايجاب المقدمات الحقة لنتايجها ولو لم يكن الانتاج للشكل الاول مثلا ضروريا ولا النتيجة لازمة للمقدمتين على الهيئة المخصوصة
فلا يحصل يقين في العالم واذا لا يقين فلا علم واذا لا علم فلا اعتماد ولا وثوق على تحقيق شي ولا اطمينان ولا غرض ولا غاية ولا رجوع
ولا عود بل يكون الاديان والمذاهب والمساعي كلها هباء وهدرا اذ لا يمكن ترتب الفايدة المنظورة عليها فهذا الذهاب والسعي فيفوز
الفايدة المنظورة على هذا الذهاب والسعي ولا يسئل عما يفعل وهذا الراي قريب من اراء السوفسطائية وثانيهما القايلون بهما الملتزمون
لنفي الترجيح بلا مرجح فبعضهم اثبت للواجب صفة زايدة على ذاته كالعلم والارادة والحيوة والقدرة وغيرها الا انهم يقولون ان السبب لايجاد العالم
انما هو الارادة فلا بد من مخصص فبعضهم جعل المخصص مصلحة تعود الى العالم وقد علمت في اوايل مباحث العلة والمعلول ان ذلك باطل وما ادعى
مصلحة لا حين ان لا يكون قبل ما هو مخصوص من دورات الفلك دورات اخرى كثيرة وجودها قبل وجود العالم وبعضهم جعل المخصص
ذات الوقت وهذا ايضا باطل اذ وجود المخصص متقدم على وجود المتخصص به فالكلام عايد في ذات ذلك الوقت الذي صار مرجحا لوجود العالم
فيه ومخصصا اياه به وبعضهم وهم الكرامية جعل الارادة حادثة قايمة بذاته فيلزم ان يكون الواجب محلا للحوادث المتغيرة وذلك محال لوجهين
الاول انه يلزم ان في ذاته جهة فاعلية وجهة قابلية وهما جهتان متكثرتان لذات الموصوف بهما كما علمت والواجب بسيط الحقيقة فهذا ممتنع جدا
الثاني لو حلت فيه الحوادث فالحادث الثابت بما انا في ذاته الباطل بعد ذلك كان معطلا نفس ذاته وحينئذ لا يعدم عنها ابدا وان كان المحل
لازما اضداده فما كان يوجد في ذاته فلا بد لحدوثه من علة ولبطلانه من علة اخرى حادثة وعلة الحدوث لا تنفك عن الحدوث وعلة البطلان لا
تنفك عنه وما هو الا شانه هو الحركة الغير المنقرضة عند الفلاسفة ومحلها الجرم الدوري الفلكي وعندنا هو الطبيعة في وجودها الخارجي
وعلى اي وجه يلزم ان يكون محله هيولى جسمانية فمحل هذه الارادات المتصلة المتجددة ان كان هو ذات الباري جل اسمه يلزم ان يكون
الاله العالم جسما تاما الحركة كما علي الدور بل يرد على ما ذكرنا ان يكون ذاته متجددة الحدوث والاستحالة فيحتاج الى اكرام بربهم و
التجرد عن تواردات الامثال تعالى القيوم الواجب عن ظلمات هذه الاوهام المضلة المعطلة لا ولي وساوس الوهم والخيال وترك مسلك التصفية
والتجريد والاخذ بالجدال ومباد البحوث على القيل والقال وان كان محلها غير ذاته تعالى لزم ان يكون ذلك الغير محلا له ويكون
الواجب بذاته منفعلا عن معلوله المتحرك المتجدد الوجود الفعل الا دائما وذلك مع ما مر وبابطال الارادة الحادثة في ذات الواجب جل ذكره
اندفع قول بعضهم ان الواجب لذاته ارادات متعاقبة غير متناهية لا الى بداية ولم يزل الباري موثرا بتلك الارادات الحادثة حتى حصلت
ارادة خاصة موجبة لحدوث هذا العالم ولا يلزم تسلسل الحوادث الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام كلها حادثة و
القايلون بحدوث الارادة كابي علي الجبائي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار الهمداني واتباعهم فانهم يقولون بانها قايمة لا في
محل وهو ممتنع فان الارادة اذا كانت عرضا فيحتاج الى محل يقوم به فكيف تقوم بذاته الا ان يريدوا بالارادة معنى اخر جوهريا يكون

الآن الله

وجد العالم فالكلام في حدوثه عائد ومنهم من جعلها قديمة وقالوا بان الارادة القديمة هي السبب في ايجاد العالم وانها وان كانت قديمة
الا ان احداث العالم في الوقت الذي حدث ولم يمكن ارادته متعلقة باحداثه في وقت اخر غير الوقت الذي وجد فيه ولا يجوز ان يسئل لم احدث
وسبب تخصيص العالم بذلك الوقت دون غيره فان تلك الارادة لذاتها وحقيقتها تقتضي التخصيص بذلك الوقت والاحداث فيه ولوازم الماهيات
لا ينبغي ان يعلل بامر من الامور غير ماهياتها التي هي ملزومات لها وانت قد عرفت ان الارادة لا بد فيها من مرجح داع والاوقات كلها متشابهة في العدم
الصرف لا تفاوت في شيء منها ولا تمايز معدوم عن معدوم ولا تميز فيه حال المكون الاول في ايجاد العالم وكل ما يفرض قبل العالم عام على الوجود
حدوث ارادة او وقت او زوال مانع او تعلق علم او حصول مصلحة او غير ذلك من الاحوال فان الكلام عائد في حدوثه واستدعائه الى مرجح حادث كالكلام
الكلام جاريا في علة حدوث العالم نفسه وذلك يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية واما ما ذكره بعض المتكلمين ان الحكماء يقولون ان صدور هذا
عن الواجب الان في وقت مخصوص لسواد الحق من ضرورة في وقت اخر غيره قبله او بعده فلا يوجد في ذلك الوقت المخصوص فلو يصح هذا النقل عنهم فان الحكماء
متفقون على ان الواجب تعالى متقدم على جميع الممكنات تقدما ذاتيا والوقت المذكور من جملة الممكنات فانه مقدار الحركة الدورية الفلكية عندهم وعندنا
مقدار الوجود الطبيعي المتجدد بنفسه فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها والا لزم ان يتقدم الشيء على نفسه وهو مع هذا ما قيل
ستسمع منا كلاما في تقدم الباري على جميع الممكنات زمانيا ... ولا يمكن لاحد ان يقول ان الارادة القديمة اوجبت وجود العالم في
الوقت الذي اوجده فيه وقبل ذلك الوقت لم يكن الارادة القديمة موجبة لوجوده كما انا اذا اردنا ان نفعل فعلا مخصوصا بعد سنة فان الارادة
الارادة الموجودة الان يقتضي وجود ذلك المراد بعد سنة ولا يقتضي وجوده في الحال فان هذا ايضا محال فانه ليس قبل جميع الممكنات شيء يوجب
حصول المراد كالحالة المرادة الذي يحصل بعد سنة فان هنالك احوالا متجددة مانعة من حصول المراد الا بعد السنة فلو فرض ان هذا
المريد كان قادرا على تحصيل مراده الذي اراده في ما بعد السنة في الحال الذي كان يريده باحضاره ذلك المراد مع وقته الذي كان قدره فيه لكان
اياه مع ذلك الوقت بدون انتظار ولا امهال وليس قبل وجود العالم الا العدم البحت الصرف وهو متشابه الاحوال في جواز تعلق الارادة
فيستحيل ان يتميز فيه الوقت الذي يتعلق به الارادة القديمة وقت اخر عبادته وكما امكن تعلق الارادة بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذي
قبل هذا الوقت ايضا ممكن فالذي اوجب تعلق الارادة بهذا الوقت الممكن دون غيره وما الذي منع من غيره من الاوقات في تعلق الارادة
لا يتميز غيره الا بمخصص ولا مخصص في العدم الصرف كما عرفت غير مرة فظهر ما ذكرنا ان دوام جود الجواد المطلق وازليته صنع الصانع الحق
وان ضنه على الاشياء ازلا وابدا على نسق واحد ولكن دوام جود المبدع وابداعه لا يوجب ان الممكنات لا اولها ولا اخر لها كما سوف
لو اكتفوا على هذا القدر من اثبات احدية ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوة والقدرة دائم الجود والرحمة غير ممسك الفيض
والعناية ولا مغلول اليد في الكرم والسلطة لكان كلامهم حقا صحيحا الا ان متاخريهم زادوا على ذلك وذهبوا الى هذه المعاني بتسرمد
قدم العالم ودوام الفلك والكواكب وبسائط الاجرام وصورها ونفوسها نوعها وشخصا ودوام المركبات وصورها ونفوسها نوعا
لا شخصا وقد اقمنا البراهين على بطلان ما ذهبوا اليه من تسرمد المجعول وقدم شيء من الممكنات بعناية من الله تعالى وملكوته الاعلى
دليل في بعض احتجاجات المتكلمين وارباب الملل على انقطاع الفيض استدلوا على مذهبهم بحجج عديدة الحجة الاولى ان الحوادث لو كانت
غير متناهية ولنكن تلك الحوادث مثلا حركات ودورات فيلزم ان يكون كل واحد من الدورات مسبوقة بعدم ما بعدمات
لا اول لها فيكون العدمات كلها مجتمعة في الازل من غير ترتيب لان الترتيب انما يكون في الامور الوجودية لا في الامور العدمية
وانما كان جميع العدمات المتقدمة على كل واحدة من هذه الدورات لها اجتماع في الازل فلا يخلو مجموع تلك العدمات ان
معها في الازل شيء من الذوات الوجودية او لا يحصل معها شيء من ذلك والاول يقتضي ان يكون السابق المتقدم مقارنا للمسبوق
المتاخر وذلك محال والثاني وهو ان لا يحصل مع تلك العدمات المجتمعة في الازل شيء من الموجودات فيلزم ان يكون لمجموع الموجودات
بداية وذلك هو المطلوب وقد يقرر هذا الوجه بطريق اخر فيقولون اما ان لم يحصل شيء منها في الازل او لا فان حصل شيء
جارية

منها في الازل لم يسبقها عدم فيكون لمجموعها بداية وهذان الطريقان لا يبتنيان على قاعدة ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد وقد يقرر
هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد فيقولون كل واحد من الحركات والحوادث مسبوق بالعدم فيكون الكل مسبوقا
بالعدم او كل واحد منها داخل في الوجود فيكون الكل داخلا في الوجود منحصرا فيه فلا يكون غير متناه ويجاب عن الطريق الاول انكم ان
عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له كونه غير مسبوق بحادث ما مطلقا فذلك لم فان عدم كل حركة يكون مسبوقا بحادث
اخر الى لا نهاية له وان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له ان يكون كل من الحوادث مسبوقا بعدم ما ولا يكون مسبوقا بحادث
اخر بعينه فلا يلزم من صحة هذا الاجتماع الاعدام في الازل بمعنى كون الشيء ازليا كونه غير مسبوق بالغير مطلقا واذا كان كذلك فلا يلزم
من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث ما اصلا لما عرفت انه لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما الجواب عن الطريق الثاني
فبان يقال ان مسمى الحركة والحوادث وهو القدر المشترك بين جميع الافراد اما ان يوجد داخلا في جملة الحركات والحوادث المذكورة
ام لا يوجد فان اخذ واحدة منها فاذا قيل اما ان يجوز حصول شيء من الحركات والحوادث في الازل او لا يجوز فنختار حصول شيء منها
في الازل وذلك الشيء هو مسمى الحركة ولا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره ان يكون هو اول الحركات والحوادث وانما يكون ذلك لازما
لو كان هو الاول واما اذا لم يتميز ذلك المسمى واحدة منها فنختار حصول شيء من تلك الحركات والحوادث في الازل قولهم لو كان كذلك
لزم ان يكون لمجموعها بداية قلنا لا نم فان الحق على ما قررنا ان كل واحد من الحركات والحوادث يسبقها مثلها الى ما لا يتناهى فيكون مسمى
الحركة المذكورة محفوظة بواسطة تعاقب الحركات ازلا وابدا وفيه نظر فلا تذهل ويجاب عن الوجه الثالث الذي يبتني حكم الكل على حكم كل واحد
فقد عرفت فساده الا ان يقرر كما قررناه وهو منقوض الان بقولنا كل ممكن من آحاد الحركة يجوز ان يقع كل واحد في الوجود دفعة واحدة ولا
كذلك جميع الممكنات التي هي غير الحركة فانها لا يمكن وقوعها دفعة لان منها ما لا يقع الا على الترتيب الزماني وكذلك يصدق ان كل واحد من
الضدين يمكن حصوله في محل واحد في وقت واحد ولا كذلك المجموع ويجاب بجواب اخر وهو الاصل في هذا الباب فان الحوادث الماضية
لا يمكن ان يكون لها كل مجموع ابدا اذ لا يلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقا بالعدم او غير مسبوق لان تلك الحوادث معدومة
والمعدوم لا كل له اصلا فلا يصح الحكم عليه بل انما يصح على الموجود من تلك الحوادث في كل وقت الا واحدا واحدا ... هم في اثبات
حدوث العالم ان الحوادث في الازل لو كانت غير متناهية لزم ان يكون وجود كل واحد منها متوقفا على انقضاء ما لا يتناهى من
الحوادث وكل ما يتوقف وجوده على انقضاء ما لا يتناهى فوجوده محال فيتنتج ان الحوادث لو كانت غير متناهية لكان وجود كل واحد
منها محالا وبطلان ذلك ظاهر والجواب انكم ماذا تعنون بهذا التوقف ان عنيتم به المفهوم المتعارف وهو الذي يفرض
عند كونه معدوما انه يتوقف وجوده على كذا فالممتنع من التوقف على الغير المتناهي ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى وكل بعد
بعد وظاهر ان الذي لا يكون وجوده الا بعد وجود ما يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه واما في الماضي فلم يكن وقت او عالم كان
فيه الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوما وما حصل ذلك وحصل بعده الحادث اذ لم يكن وقت يعرض الا وكان مسبوقا
بما لا يتناهى وكلا بالاتي مما يتوقف على حركات الا ويتوقف على ما لا يتناهى وان عنيتم بهذا التوقف انه لا يقع شيء من الحوادث الا بعد
ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فان الخصم مذهبه انه لا يقع حادث الا ويسبقه حادث لا الى بداية ولا يقع دونه الا هكذا
فكيف يجعل محل النزاع مثبتا لنفسه وان جعل محل النزاع مقدمة مستعملة في ابطال نفسها واثبات نقيضها فيلزم ان
على المقدمة الاولى وهو من جملة المغالطات المذكورة في المنطق وبالجملة ان التوقف ان جعل بالمعنى الاول الذي فالملازمة ممنوعة
وان عني به المعنى الثاني فالملازمة مسلمة والاستثناء ممنوع كما ذكرناه الحجة الثانية ان الحوادث الواقعة في الزمان الماضي
لها اخر بحصول الان الحاضر فهو متناه فيتنج ان الحوادث الواقعة في الماضي متناهية اما بيان الصغرى فلان الان حاضر اخر ما مضى
واما بيان الكبرى فظاهر والجواب انكم ماذا تعنون بقولكم ان الان اخر ما مضى ان عنيتم بكونه اخرا انه ليس بعده شيء من اجزاء

فلا
الزمان ايضا منعنا الصغرى فان مذهب الخصم ان بعد ما انات دارمنة لا تتناهى وان عنيتم به انه اخر ما مضى بحسب فرضنا واعتبارنا فقط
يلزم منه ان يكون اخرا ليس بعده شيء واما النهاية المذكورة في الكبرى ان كل ما له اخر فهو متناه ان اريد بتلك النهاية ان يكون في جانب
بداية الحوادث منعنا الكبرى وان اريد ما يكون في الجانب الاخر منها فبتقرير صورة النتيجة هكذا الحوادث الواقعة في جانب بداية الحوادث
المتناهية من جانب اخرها لكن لا يلزم من متحد فالمتناهي بها من جانب بدايتها وليس كلامنا في تناهي الحوادث من جانب اخرها بل الكلام انما هو من جهة
اولها وبدايتها وليس كلامنا فيه نعم ماذكره الحجة الثانية ماخوذة من برهان تناهي الابعاد انا اذا اخذنا الحركات الماضية من هذه السنة التي
نحن فيها الى الازل جملة ثم اخذنا ناقص سنة وهو من العالم الماضي الى الازل جملة اخرى ثم طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من احدى الجملتين على
الطرف المتناهي من الجملة الاولى ما يشبهه ويقابله في الجملة الثانية فلا تخ اما ان ينقص الجملة الناقصة في الطرف الاخر اولا ينقص فان لم ينقص بل ذهبنا
الى غير النهاية كان الناقص مساويا للزائد ويكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وكلاهما محال وان نقصت الاخرى احدى الجملتين عن الاخرى
لزم تناهي الجملة الناقصة من الجملة الاخرى التي في جهة الازل والجملة الزائدة انما تزيد على الناقصة بقدر متناه لا بد ان يكون متناهية فالجملتان
من الحركات الماضية وكذا الحوادث المقارنة لها متناهية في جانب الازل وما ذلك هو المط والجواب ان الحركات الماضية التي ما اخذ منها الجملتان
معدومة والامور المعدومة لا يمكن لها ان يكون اجتماعها في الازل بحال او لا يلزم من فرض اجتماع ذلك المحال انقطاع الحركات في الماضي لما مر
من اجتماع الحركات المتعاقبة التي لا يمكن وقوعها في الوجود الا متعاقبا فتسعا الحجة الثالثة ان الواجب لذاته لو كان علة تامة لوجود العالم ومعلوم انه
يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها ومن عدمها عدمه فاذا افرضنا عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ويلزم من صحة ذلك
التلازم ان يكون العالم مساويا للواجب لذاته في الاتصال والجواب ان ذلك اللزوم ذكروه بين العلة والمعلول الغير وبترة واحدة من الطرفين
فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المع واما ارتفاع المع فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة بل ارتفاع المع يستدل به على ان العلة
ارتفعت قبل فالكلام ارتفاع المع اوجب الدال فاتضح الفرق بين ... ذكر صاحب المطارحات قدس سره نيابة عن المتكلمين فقال النفوس
الناطقة حادثة وباقية بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقة فذلك المجموع اما ان يكون حادثا او غير حادث والثاني ممتنع
ان يكون غير حادث لانه مع الاحاد الحادثة على ما ذهبتم اليه حتى كانت العلة حادثة كان المع حادثا لا محالة فمجموع النفوس الناطقة الحاصلة بعد
مفارقة الابدان حادث واذا ثبت ان مجموعها حادث لزم ان يكون للحوادث بداية فان الحوادث لو لم تكن متناهية في جهة الماضي كانت
النفوس الحادثة بحسب حدوث الابدان غير متناهية الى نفس لا يكون قبلها نفس اخرى ح يلزم ان لا يكون مجموعها حادثا بالضرورة لكن مجموعها
في الماضي حادث على ما مر فنسبة الحوادث لا محالة بداية وذلك هو المط واجاب عنه من وجوه الاول ان ذلك المجموع الذي احد عموم من النفوس
الناطقة في الزمان الماضي وان كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه ان يكون للحوادث الماضية بداية لان كل احاد لها مجموع فان ذلك المجموع
باضافة واحدة اليه يحصل له مجموع اخر مغاير للمجموع الاول والنفوس الناطقة الحادثة في الماضي وان كان لها الان مجموع لا انه ابدا في كل وقت
يبدل ويحصل مجموع غير ما كان بسبب حدوث النفوس في كل وقت وانضمامها الى كل مجموع يحدث مجموع اخر حدوثا زمانيا وهكذا لا يزال
يتبدل ذلك المجموع الى ما لا يتناهى وليس الحكم مختصا بالنفوس الناطقة بل جميع الموجودات هكذا فانا اذا اخذنا قديما مع حادث
بمجموعها فذلك المجموع لا محالة يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث وانضمامها اليه فيحصل مجموع اخر غير مجموع الاول الذي كان قبل
وهذا لا يدل في النفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها بل في كل وقت يحصل مجموع اخر غير ما كان حادثا قبل حدوث الحادث الاخر
ولا يلزم من ذلك ان يكون هناك شيء وقت لا يحصل فيه شيء من النفوس الناطقة ولا يدل على ان لها بداية قبلها نفس فبذلك دفع ذا الى
السوال والجواب الثاني ان النفوس الباقية بعد المفارقة لا كل لها فلا يكون مجموع حقيقي اذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يمكن
عدها وحصرها فلا يلزم ما ذكروه من نهاية الحوادث والجواب الثالث انا ولئن سلمنا تناهي النفوس الناطقة وحدوثها في الماضي
لكن لا يلزم من ذلك تناهي الحوادث لجواز ان يكون الحوادث غير متناهية في الماضي مع تناهي النفوس وحدوثها بان تشكل الفلك

بشكل غريب يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك ولا يوجد بعده ويكون الانسان من هذا القبيل وح يكون نوعه حادثا
بعد ان لم يكن فلا يلزم من تناهيها تناهي الحوادث وهذا الجواب سخيف جدا وصدوره عجيب عن مثل حكيم فان العناية الالهية كيف
تقصر عن ايجاد اشرف الانواع الطبيعية في ازمنة غير متناهية ولا يحفظ نوع عن تعاقب الاشخاص والامثال مع انه يديم ويحفظ طبايع انواع
هي ادون واخس منها على ان قاعدة الامكان الاشرف جارية في كليات الانواع وان لم تجر في جزئياتها المتغيرة وايضا لكل طبيعة نوعية
صورة عقلية في عالم الربوبية يجب ان يكون ذات عناية بوقايتها واظلالها بحفظها وادامتها في كل وقت وتلك الصورة هي اسم الهي
عند العرفاء وتجل من تجليات الحق الاول الذي كل يوم هو في شان الحجة الرابعة ان كل عدد سواء كانت احاده متناهية او غير متناهية
فهي اما زوج بالفعل وكل زوج منقسم بمتساويين ويكون نصفه اقل من كلها وكلما كان الشيء اقل من غيره كان متناهيا واذا تناهى
النصف تناهى الكل وان كان فردا فاذا انقص منها واحدا صارت زوجا والزوج كما عرفت متناه فاذا اضفنا ذلك الواحد الى ذلك
الزوج المتناهي صار الكل متناهيا فعلى كلا التقديرين يكون النفوس الماضية متناهية ويلزم من نهايتها نهاية الحوادث والجواب
ما قال الشيخ المتاله في المطارحات انا لا نسلم ان النفوس الناطقة المفارقة للابدان لها عدد موجود في الاعيان لما مر فان العدد امر
اعتباري لا وجود له في الاعيان فلا يوصف بزوجية او فردية ولا قلة ولا كثرة ولا مساوات ولا تفاوت فلا يكون لها عدد في الاعيان
اذ لا ارتباط لبعضها ببعض في نفس الامر ولا في الاذهان ايضا فان الذهن لا يمكنه حصرها وتصورها على سبيل التفصيل والاكتناه
وعلى تقدير ان يسلم ان لها عددا ما فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجا او فردا فان الزوجية والفردية والتساوي والتفاوت
التباين والجذرية والجذورية وغيرها من خواص العدد المتناهي واقسامه لا من خواص مطلق العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها من
الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد يكون اقل من غيره يجب ان يكون متناهيا لانتقاض هذه القاعدة بالمراتب الغير المتناهية التي هي اقل من
الالوف الغير المتناهية وكذا مقدورات الله تعالى عند المتكلمين اقل من معلوماته لدخول المستحيلات في قسم المعلومات مع عدم تناهيهما
فهذا الجواب وجوه من النظر منها ان الحكم بان العدد غير موجود على اطلاقه غير صحيح وهذا الشيخ انما حكم على اعتبارية العدد لان الوحدة
والوجود والتشخص كالامكان والشيئية والمعلومية امور ذهنية اعتبارية ولما كان العدد عبارة عن المؤلف من الوحدات وما يتركب من
الاعتباريات فهو لا محالة اعتباري واما نحن فقد اقمنا البرهان على ان الوجود في كل موجود عين حقيقته والهوية يكون موجودة وعند
التحصيل الحكم بان الوجود العيني والهوية المجردة عنه اعتبارية محضة والوحدة هي عين الوجود فيكون موجودة فبطلت هذه الحجة اعني الحكم
بان العدد اعتباري لانه مؤلف من الاعتباريات ومنها انه هب ان العدد امر اعتباري لكنه ليس من الاعتباريات الكاذبة الغير المطابقة
لما في نفس الامر حتى يتفرع عليه انه غير قابل للقسمة الى الزوجية والفردية والمساوات واللامساوات كيف وهذه الصفات تعرض اولا وبالذات
للعدد وبواسطته للمعدود وهو ظاهر ومنها ان الغير المتناهي على معنيين احدهما بالقوة وهو الغير المتناهي اللايقفي ويفي وثانيهما
بالفعل وهو الغير المتناهي العددي ومقدورات الله تعالى عند المتكلمين غير متناهية بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني لانهم منكرون لوجود
الغير المتناهي بالفعل مرتبا كان اولا متعاقبا كان او مجتمعا والتفاوت انما يجوز في الغير المتناهي بالمعنى الاول كعقول الجسم عند الحكماء
نصاف المتداخلة الغير المتناهية والارباع المتداخلة الغير المتناهية والثامنة نصف الاولى ومنها ما ذكره مشرقية ولعل الاقرب اشتراطنا سابقا
ان الوحدة معتبرة في كل شيء كالوجود وان الكثرة اذا لم يكن بين احادها علاقة ذاتية لا يمكن الحكم عليها عند اخذها مجتمعا
وجوديا بغير احكام الاحاد فان احادها وحدانيا وان كانت موجودة عندنا الا انها ليست موجودة بل هي موجودات كثيرة لكل منها حكم خاص
فاذا تقرر هذا فنقول هذا المنهج يصح الجواب عن الحجة المذكورة بان النفوس المفارقة ليس لها مجموع وحدة خارجية حتى يحكم عليها
بانها كذا او كذا نعم للذهن ان يعتبر جملة منها وكل جملة في اعتبار الذهن فهي متناهية اذ الذهن لا يقدر على الاحاطة التفصيلية
بالامور الغير المتناهية وكل مبلغ متناه من النفوس فهو اما زوج او فرد ولا يلزم منه الا تناهي ذلك المبلغ والحوادث وجد منهما

نكتة وهي انه يستفاد من كثير من كلام القوم ان النفوس وهي الكاملة في العلم ستتحد بالعقل الفعال وضرب منها وهي الناقصة الشقية تهوي الى الجحيم ولا
تصعد الى عالم النفوس المفارقة وذهب بعض الحكماء كالاسكندر وغيره حتى الشيخ الرئيس ايضا في بعض رسايله مال الى ان النفوس الناقصة هالكة
لا تبقى بعد البدن وهذا المعنى يستفاد من بعض روايات اصحابنا الامامية عن ائمتنا عليهم السلام وضرب باخرى منها متفرقة في طبقات النشأة الاخرة
وعلى هذا فلا وجه لجعلها في مكان يحويها او زمان يحيط بها او في رباط عقلي [illegible] ان الجملتين اذا لم تتناهيا لم تترتبا وضعا كما في المقادير او عقليا كما في العلل
والمعلولات فلكل منها اتساق وانتظام بين احادها في الوضع الاول او ايجاد احدهما بازاء الاول من احاد الاخر فيطابق بقية الاحاد امر جلي
العقل الى ملاحظة كل واحد من الاحاد نظرة ملاحظة تفصيلية بل يكفي الملاحظة الاجمالية واما في غير المرتبة او في الامور الاعتبارية المحضة فلا يمكن الا
تطبيق الجمع واحدا واحدا مع ما يحاذيه على التفصيل والعقل لا يفي به وقد شبه بعضهم الجملتين الاولين بحبلين ممتدين بل بخشبتين ممتدتين
اذا طرح من مبدأ احدهما التأثير بالحيثيات المتفرقة المجتمعة من غير ترتيب فلا يجري البرهان الا في الامور الموجودة المرتبة فتدفع مع ما ذكر من برهان
التطبيق والتضايف وغيرها تارة من جهة الهدم والنقض وتارة من جهة الاثبات والابرام بوجوه ولنا في الحوادث على مدرك الغلط في مراتب الا
[illegible] في النفوس المفارقة بعد الفناء [illegible] بان وجود الفلك من الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا نقصا فقط بان وجوده
بان وجوده من الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا [illegible] نقضا بان معلومات الباري ازيد من مقدوراته لاحاطة الاول بالمحالات
مع عدم تناهيها والدليل يعطي تناهيها [illegible] نقضا باشتمال كل موجود على صفات غير متناهية كلزوم امر ولزوم لزومه وهكذا او غير من النسب
المتضايفة [illegible] نقضا بمنع جواز التطبيق بين السلسلتين لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى [illegible] قال بعض الاذكياء الحق
ان العدد الغير المتناهي بالفعل مطلقا محال سواء كان بين الاحاد ترتيب او لا وما ذلك الا لانه لو تحقق امور غير متناهية لتحقق مجموع على ما يبقى منه
بعد اسقاط واحد وهذا الباقي على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها التطبيق
الموجود في الواقع انما هو الامور الكثيرة المتفرقة ولا وجود للمجموع من حيث الوحدة الا بحسب اعتبار وحدته فلا يلزم الترتيب الواقعي الكافي للتطبيق بين
جميع هذه المراتب بل اذا وجد كثير كالعشرة مثلا فلا شك انه يوجد فيه التسعة والثمانية والسبعة والتسعة من حيث انها تسعة واحدة لها هوية
وحدة وان لم يعتبر العقل ويكفي التطبيق [illegible] كلامه اقول اما اولا فلان [illegible] معنى وجود الكثرة وجودات احادها الا ان لها وحدة اخرى
غير وحدة الاحاد ولهذا قال المحصلون من الحكماء ان وحدة العدد هي بعينها كثرته لانها ضعيفة الوجود صورتها هو بعينها مادتها كما ان
الهيولى بعينها قوتها واستعدادها فليست للكثرة والعدد وحدة الا بمجرد الاعتبار العقلي من غير ان يكون لها مطابق خارجي فليس لها توقف على
شيء في الواقع اذ ما لا تحقق له في الخارج لا توقف له على شيء [illegible] فهب ان للعشرة وجودا ولها توقفا وحاجة الى ما هو جزء لها فلا نم ان لها
توقفا وحاجة الى ما هو جزء لها فلا نم ان لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها اذ لا يجب رجحان التسعة وواحدة على ثمانية واثنين او
وثلثة او ستة واربعة [illegible] فلا اختصاص للتسعة في ان تكون محتاجا اليها ولا دون غيرها بل الحق كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء ان
لا توقف للعدد الا على الوحدات [illegible] ان للعشرة توقفا على جهة التسعة لكن لا توقف لها على تسعة مخصوصة اذ يتصور في كل عشرة
عشرة افراد من التسعة اذ باسقاط كل واحد معين من احاد العشرة يبقى تسعة مخصوص فهناك عشرة تسعات ولا رجحان لشيء منها بعينه على
البواقي في ان يكون مبدأ لوجود العشرة في اعتبار اي واحد منها المسماة العشرة الترجيح بلا مرجح ولا بد في الترتيب الجاري بان التطبيق من خصوصية كل واحد من
من المراتب كما لا يخفى على المتدبر [illegible] ان العالم بجميع ما فيه ممكن الوجود وكل ما هو موجود ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث وذلك
لان كل ممكن يحتاج الى المؤثر وتأثير المؤثر لا يخلو من اقسام ثلثة لانه اما ان يكون في حال الوجود او في حال العدم او لا في حال ولا في حال العدم والاول محال
من مثل ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل والثاني ايضا محال لكونه جمعا بين الوجود والعدم وهو محال فتعين ان يكون تأثير المؤثر فيه لا في حال
الوجود ولا في حال العدم وذلك هو حال الحدوث فكل ما له مؤثر فهو حادث والاولى ان يقرر هكذا تأثير المؤثر اما حال عدمه او حال حدوثه
او حال بقائه والاولان يفيدان الدعوى والثالث باطل لانه يلزم تحصيل الحاصل وهو محال والجواب انا نختار ان التأثير في حال الوجود والبقاء

تفصيلية م

المتضاعفة

قوله فالايجاد للموجود او ابقاء للباقي قلنا ليس الامر كذلك وانما كان كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجودا ثانيا وبقاء مستأنفا وليس كذلك
بل الفاعل يوجده بنفس هذا الايجاد لان تأثير الفاعل في شيء عبارة عن كونه تابعا له في الوجود وتبعيته للوجود بعلته ثم الذي يدل
على ان التأثير يجب ان يكون في حال الوجود وجوه احدها انه لو بطل ان يكون التأثير في حال الوجود وجب ان يكون اما في حال العدم ويلزم
من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك ممتنع او لا في حال الوجود ولا في حال العدم فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما وذلك
ايضا باطل كما عرفت وثانيها ان الامكان في كل ممكن علة تامة للاحتياج للحكم العقل بانه امكن فاحتاج فلو لم يحتج حال البقاء لزم اما
الانقلاب في الماهية وتخلف المعلول عن العلة التامة وثالثها [illegible] احتج بهذه الحجة جمع من الاسلامية وعندهم ان صفاته تعالى الا بوجه على
ذاته قديمة موجودة بايجاد الذات اياها فهي مادة النقض عليهم ورابعها انه لو استغنى الممكن في حال بقائه عن المؤثر فلزم انه لو فرض
انعدام الباري لم ينعدم العالم ولزمهم ايضا ان لا ينعدم شيء من الحوادث وذلك بط فيتنع شنيع لكن بعضهم التزموه وقالوا في اعدام
العالم انه تعالى يخلق البقاء والاولى لهم ان يقولوا ايضا ان الزمان مركب من الانات وان الجسم [illegible] كونا دفعة انه تعالى يجدد في كل ان
ما لم [illegible] خامسها ان الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث في الاعدام الازلية الى العلة اذ الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم
بذاته فيلزم عليهم اعدام المعدوم [illegible] قرره بعض المتأخرين هو ان ما سوى الله تعالى اما مجرد واما جسم او جسماني
والاول لم يوجد لانه لو وجد لكان مشاركا له تعالى وجب ان يمتاز عنه بفصل فيتركب الواجب تعالى هذا خلف واما الثاني فهو حادث
لان كل جسم لا يخلو اما متحرك او ساكن البتة وكل منهما حادث اما الحركة فلانها بحسب ماهيتها تقتضي المسبوقية بغيرها لانها عبارة
عن تغير حال بعد حال او انتقال من حال الى حال فلو كانت ازلية لم تكن مسبوقة بالغير فيجتمع النقيضان الازلية والمسبوقية
بالغير هف ولانه لو كانت قديمة لكانت كل دورة من دورات الفلك مسبوقة باخرى فيكون كل منها مسبوقا بالعدم ازلي
فيجب [illegible] الاعدام في الازل فلم يوجد في الازل شيء منها وهو المط ولانها اما ان يكون في الازل شيء من هذه الحركات او لا فعلى
الثاني يتحقق عدم سابق على الجميع وهو المط وعلى الاول انكون الحركة الموجودة في الازل مسبوقة على جميع الحركات فلها بداية
اما السكون فلانه عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الاول فيلزم والحصول وجودي وقدمه يمنع عدمه لوجوب استناد القديم
الى الواجب الموجب التام لكنه مما يجوز عدمه لجواز الحركة على كل جسم لانه ان كان بسيطا تشابهت اجزاؤه فجاز ان يتلبس كل منها
بحيز الاخر ولا يحصل ذلك الا بالحركة وان كان مركبا امكن الحركة على بسائطه وهي يستلزم الحركة عليه ايضا والجواب بوجوه
ان ما ذكروه في نفي المجرد سوى الباري تعالى يفيد نفي وجود غيره واللازم باطل عندهم وعند غيرهم فكذا ما ذكروه [illegible] انه معارض
بالدلايل القائمة على وجود المجردات والصور العقلية [illegible] ان الموجودات البسيطة قد مر انها تمايز بالكمال والنقص في
نفس ما به الاشتراك من غير حاجة الى مميز فصلي واما ما اشتهر من الدفع بان التجرد امر سلبي والاشتراك في السلوب لا يوجب التركيب
بل الامتياز حاصل بين المتشاركات في السلب بنفس ذواتها المتباينة فليس بشيء لان المجردات لا شبهة في انها مشتركة في نحو
من الوجود مباين لوجود الجسمانيات لكن يعبر عنها بعنوان سلبي كما يعبر عن حقيقة العلم والادراك بعدم الغيبة عن الذات
وكاشتراك العلم والادراك صفة وجودية عبر عنه بعنوان سلبي فلم يرو الوجدان اليه [illegible] ان مبنى ما ذكروه في هذه الحجة
على ان التجرد ذاتي له تعالى اما نوع او جنس وعلى التقديرين يلزم كونه تعالى ذا ماهية وهو [illegible] كما هو [illegible] واما حقيقة الوجودات
المشترك عندنا فقد بينا في اوائل هذا الكتاب انه ليس كليا طبيعيا نوعا او جنسا ولا جزء من الكليات الخمس واما المفهوم
الانتزاعي الذي لا وجود له الا في العقل فلا شك انه من الخارجيات دون المقومات [illegible] ان غاية ما لزم تركيب الواجب
من اجزاء عقلية وهم لم يقيموا برهانا على استحالته وهذا الزامي [illegible] ان ماهية الحركة ومعناها وان كانت هي المسبوقية
بالغير او الانتقال من حال الى اخرى فذلك لا يستلزم كون تلك الهوية مسبوقة بالغير لما علمت ان ماهية كل شيء لا يلزم ان يكون

وثانيها

مرافرادنفسها دحل الشيء على نفسه ضروري بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل المتعارف الصناعي فتلك المهية تقتضي ان يكون كل جزئي
من جزئياتها مسبوقا بغيره وايضا قد علم ان مسبوقية المهية بغيرها لا يوجب ان يكون لها او لافرادها بداية لا تحصل قبلها زمانا
ما قيل ان ما ذكره ليستدعي حدوث كل اشتغال جزئي لا حدوث الحركة التوسطية التي يبقى مع الاشتغالات الجزئية الغير المتناهية
ومنها ما قيل انه لو سلم ما ذكرنا فانما يدل على حدوث كل شخص من الحركة لا على حدوث نوعها اقول في هذين الجوابين نظر بل كلاهما غير صحيح
عندي لان الحركة بمعنى التوسط وان حكم عليها فيما هو الحاضر مبدا شخصي ومنتهى شخصي وفعل وقابل شخصيا الا انها مع ذالك لازم لهم
الوجود في غاية الانقضاء لا يجب بنفسه انما بقاؤها كبقاء الهيولى الاولى المفتقرة الى المتممات النوعية والشخصية من الصور وكذا المهية المتعاقبة
الاشخاص بالحركة على الاستمرار الاتصالي يوجب بقاء موضوع شخصي مستمر هو الجرم فان الذات لكان التجدد فيه وذالك كما علمت منا ان الحق
ان المتكلمين لو امكنهم ان يقولوا ان كل جسم جسما لا يخلو من الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فكل جسم
جسما حادث لتم البيان والا فلا ولعل مقصودهم فيما تم الذين كانوا في العصر الاول القريب في زمانهم من زمان النبوة والوحي ملاحظا فيما اليه
مطابقا لكلام اساطين الحكمة الذين اقتبسوا انوارهم من مشكاة النبوة ومنها ان كون كل دورة مسبوقة بالعدم الازلي انما يستلزم اجتماع
اعدامها في الازل بمعنى انها يجتمع في هذا الحكم لا انها يجتمع في الحصول في وقت معين وايضا انا نختار انه لم يكن في الازل تحقق شيء من هذه
الحركات بمعنى انه ليس شيء منها ازليا بمعنى ان الازل زمان معين لم يوجد فيه شيء منها وظاهر انه لا يفيد المطلوب وايضا انا نختار ان
في الازل تحقق شيء من هذه الحركات قوله يكون الحركة الموجودة في الازل مقدمة على جميع الحركات فلها بداية قلنا لا نم بمعنى ان هذه الحركة
الازلية لا يسبقها مسبوقة بحركة اخرى لا بمعنى انه تحقق عدم سابق على الجميع اذ لو كان لها ازلية ينافي ذالك ولاجتماع الحدوث مع اخرى لولا
مخافة التطويل لاوردنا مع ما ورد عليها والغرض من ايراد مثل ما ذكرنا ان تحيط الناطقة في هذه المسئلة باطراف ما قالوا ووجوه
الاحتجاجات التي ذكروا من الجانبين ليعلم قدر ما نطقنا به وسلكنا سبيله ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق او تقليد الشريعة من غير
ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما ان مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير
المحيص فصل في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدوث العالم فقد اشرنا مرارا ان الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة
الالهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الاول وصفاته وافعاله وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمى بالنبوة وتارة
بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة او الولاية وانما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة له بتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا
يقدر على ذالك الا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكمية مطلع على الاسرار النبوية فانه قد يكون الانسان بارعا في الحكمة البحثية ولا حظ
له من علم الكتاب والشريعة او بالعكس فالعقل السليم اذا تأمل تأملا شافيا وتثبت بدل الانحراف عن جانبي الميل والاعراض او العناد والاعتساف
وتبين له ما تقرر من العقول الزكية والنفوس المطهرة الذين لم يتدنسوا بادناس الجاهلية وادناس النفسانية ولم يجروا في اعرض سبيل التقليد
ولم ياتوا بباطل ولا تدليس وكانوا مؤيدين من عند الله بامور عزيزة في العلم والعمل ومعجزات وخوارق العادات من غير سحر وجعل ولا غش امروا
على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره وانشقاق سمائه وانعدام طاقته وتساقط كواكبه وانكدارها وحملها دكة وانفجار بحارها
وسير جباله ونسفها وبالغوا في ذالك وتشددوا في الانكار مع ظهور انه لا يقدح القول بقدم العالم مهيّبا النفوس بعد الابدان
الشخصية وامثال الجراحات والسرور النفسانية في المعاد ولا يخل في نظام الايتجر ولا يمحو ما يتمه ما نطقوا عن الهوى ما اجرو الا ان تعلق حق وعنقا
صدق بها اذا رجعنا الى البراهين الحقيقية التي لا شك ولا ريب فيها فما بها اليقينية الاضطرارية وجدناها ناهضة على ان صانع العالم
واحد صمد لا يعتريه نقص ولا تغير ولا انزعاج من حال الى حالة ولا قصور في فاعليته ولا امساك في فيضه ولا بخل في احسانه ولا توقف
على ارادة سانحة او حضور وقت مناسب او قصد الى تحصيل مصلحة له او لغيره فان من قصد في ايجاده شيئا تحصيل مصلحة وان كانت لغيره او
ايصال منفعة وان كان الى غيره فهو ناقص في نفسه محتاج في كماله الى غيره لان ذالك التحصيل او الايصال ان لم يكن اولى له من عدمه فلم يقصده وان كان

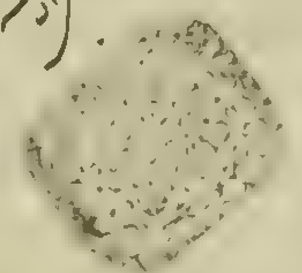
اولى

اولى فهو بذالك محصل كمالا لنفسه من غيره اذ بدونه فاقد لذلك الكمال فعلم انه تام الفاعلية تام الارادة بلغ غاية قصد ايجاده وارادته حتى
منبجس عنه صانعا فيما لم يزل ولا يزال باسطا يده بالرحمة والعطاء في الاباد والازال بلا قصور انما القصور فينا ابناء عالم الدنيا والاجسام
وسكان قرية الهيولى الظالم اهلها وهي دار الزوال والانتقال فاذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسئلة العظيمة لا يمكن الا بما هدانا الله
اليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الامر على ما هو عليه من تجدد الاكوان الطبيعية الجسمانية وعدم خلوها في ذاتها عن الحوادث فالفيض
من عند الله باق دائم والعالم متبدل زايل في كل حين وانما بقاؤه بتوارد الامثال كبقاء الانفاس في مدة حيوة كل واحد من الناس والخلق في لبس
وذهول عن تشابه الامثال وتعاقبها على وجه الاتصال تذكرة قال بعض العرفاء في كتابه المسمى بزبدة الحقايق قول القائل العالم قديم
بالزمان هو سفه محض لا طائل تحته اذ يقال له ما الذي تعني بالعالم فان قال اعني به الاجسام كلها كالسموات والامهات او يقول اعني به
كل موجود سوى الله فان قال اعني به كل موجود ممكن من الاجسام وغيرها كالعقول والنفوس فعلى هذا يكون اكثر الموجودات المندرجة تحت
لفظ العالم غير متوقف الوجود على وجود الزمان بل يكون بالضرورة سابق الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم بالزمان واكثر موجودات العالم
سابق الوجود على الزمان وان قال اعني بالاجسام كلها فلا يجوز على هذا الوجه ايضا فان معنى ذلك ان الاجسام موجودة منذ كان الزمان
موجودا فيكون مشعرا بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متاخر
عنها وان كان ذالك بالرتبة والذات انتهى كلامه اقول لا يخفى ما فيه من النظر فان المعية الزمانية بين الشيئين لا ينافي التقدم الذاتي
لاحدهما على الآخر لكن بعد النظر العميق والبحث الشديد يظهر حقية ما ذكره هذا العارف فان النسبة بين الزمان والجسم كالنسبة بين الهيولى
والصورة بالتلازم والزمان من جملة المشخصات للجسم كما ان الهيولى باستعدادها من جملة المخصصات للصورة وكان النظر في كيفية التلازم بين المادة
والصورة يعطي الحكم بتجدد كل منهما فان الصورة بحقيقتها تستلزم المادة ويفيدها على وجه الفاعلية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل
الموجب فتتصور المادة بها وتستكمل بوجودها ثم ان المادة باستعدادها تتهيأ لقبول صورة عاقبة بخصوصها للسابقة على وجه
الاعداد فيلزمها ايضا مادة اخرى فلا يزال الصورة علة للهيولى بايجاب الفعل والمادة علة للصورة بالاعداد والقبول فهما متجددتان
في الوجود فكذا الحكم في تجدد كل من الزمان والجسم فالزمان علة لتشخص الجسم وحدوثه والجسم علة لبقاء الزمان واستمراره ولاجل ذالك
قد نص الاكر حسبما نقلنا من كلامه في العلم الكلي على تجدد كل من الهيولى والصورة انه قال ان الموجودات باقية ما ترى امامًا بقاؤها بتجدد
صورها واما دثورها قبل دثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى معا ثم قال ما حاصله
فان زعمت ان الاجسام كانت موجودة منذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يزعمون انهم فاقوا في صدق النظر
الاولين والاخرين مما لا بد في هذا المقام ان يعلم ان الاجسام لا يوجد مع الحق حيث يوجد الحق الاول الا الان ولا قبله ولا بعده ومن ذهب الى
ان العالم موجود الان مع وجود الحق فهو مخطئ خطا عظيما لحيث الحق لا زمان ولا مكان ومحيط بالزمان والمكان وبساير الموجودات
فان سبق وجوده على شيء كسبقه على غيره فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة
على هذا الكتاب من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبهة ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه الحق عن المكان عند العوام الذ
يزعمون انه جسم كما في كتب المجسمة وهذا الاما بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه والله عز وجل سابق على الزمان
المستقبل حيث سبقه سبقه على الزمان المستقبل من غير فرق هذا اليقين عند العارف والعلماء عاجزون عن ادراكه بالضرورة
ولو لم يعجزوا لما قالوا ان العالم مساوق لوجود الحق الاول كما لم يقولوا ان صور هذه الحروف مساوق لوجود الله المنزه عن هذه
عن هذه الظنون انتهى كلامه اقول وحسبيا اعلم ان القول بان العالم غير موجود مع الحق في مرتبة وجوده قول محصل لا شبهة فيه عند
كل من ثبت بالبرهان المعتضد بالكشف والعيان ان الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من اجزاء العالم وكذا الحال في نسبة كل علة مقتضية
بالقياس الى معلولها فان المعلول لاجل نقصه وامكانه غير موجود مع العلة في مرتبة ذاتها الكاملة ولكن العلة موجودة مع المعلول في مرتبة وجوده

المحمر غير زائد عن وجودها ماهي وجودها الكمالي وما اعني في تحقيق هذه المسئلة اوتي خيرا كثيرا والدليل على ماذكرنا قوله سبحانه هو معكم اينما
كنتم وقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله فاينما تولوا فثم وجه الله وغيرها من الايات الشريفة القرانية والاحاديث
فاذا تقرر هذا نقول الله الحق المنزه عن الزمان موجود في كل وقت من الاوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق والحق المنزه عن المكان
موجود في كل واحد واحد من الامكنة لا على وجه التقييد والتطبيق كما يقوله المشبهة ولا على وجه المباينة والفراغ كما يقوله المنزهة من العلماء الذين
لم يصلوا الى العلم الى درجة العرفاء ليعرفوا ان تنزيههم من التشبيه والتقييد جعلهم مبدأ العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض الجهات
الوجود بالمباينة والمغايرة وقد شتان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات وليس في ذاته المحيط بالكل جهة
امكانية تقوم كل موجود بكل جهة من جهة تعين ولا تكثر فهو في كل شيء وليس في شيء وفي كل زمان وليس في زمان وفي كل مكان وليس في مكان
بل هو كل الاشياء وليس هو الاشياء

لاحظه







تفصیل کتبی که در پیش شیخ رفیع می‌باشد

قاموس

کشاف ۲ جلد

مدارک ۲ جلد

شرح شیخ علی بر قواعد

مختلف جلد

شرح ارشاد ملا احمد ۲ جلد

شرح کبیر جلد

ملا مصطفی

تفسیر [illegible]

[illegible] جلد اول

صحاح

مختصر تلخیص

[illegible]

